

धनुषाक्ष
विराज एम० ए०

मूल्य	बारह रुपये
प्रथम संस्करण	नवम्बर, १९६९
प्रकाशक	राजपाल एण्ड सन्स दिल्ली
मुद्रक	हिन्दी प्रिंटिंग प्रेस दिल्ली

भूमिका

गुप्त और मुद्रोत्तर कालों की प्रवृत्ति विज्ञानों के मुख्य को और विशेष रूप से उनके व्यावहारिक प्रयोगों के महत्त्व को प्रमुखता देने की ओर रहती है। ये विज्ञान युद्धों को बसाने और सन्धि के समय नागरिकों को सुख-सुविधा देने की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। परन्तु यदि हमें जीवन में मनुष्य के दृष्टिकोण को विद्या और बुद्धिमत्तापूर्ण बनाना हो तो हमें शास्त्रीय विद्याओं पर भी धोर देना चाहिए। विज्ञानों का शास्त्रीय विद्याओं से सम्बन्ध मोटे तौर पर साधन और साध्य या सम्बन्ध कहा जा सकता है। साधनों के प्रति अव्यक्त उत्साह में हमें साध्यों को दृष्टि से धोखल नहीं कर देना चाहिए। उचित और अनुचित की बारणाएं विज्ञान के क्षेत्र में नहीं हैं फिर भी वास्तवोत्पत्ता मानवीय कर्म और भानन्द का साधारण इन बारणाओं को केन्द्र बनाकर किया गया विचारों का अध्ययन ही है। किसी भी संयुक्तित संस्कृति में इस दोनों विद्याएं अर्धभागों में समस्वरता स्थापित की जानी चाहिए। महाभगीता जीवन के सर्वोच्च मन्त्रों को हृदयमम करने में महत्त्वपूर्ण सहायता देती है।

महाभगीता के अनेक संस्करण हैं और इसके कई अनेक अंग्रेजी अनुवाद भी हो चुके हैं और यदि यह मान लिया जाए कि अंग्रेजी पाठकों के लिए केवल एक अनुवाद भर की आवश्यकता है, तो इस एक और अनुवाद का कोई औचित्य न होया। जो लोग गीता को अंग्रेजी में पढ़ते हैं उनके लिए भी यदि उन्हें इसका अर्थ हृदयमम करने में वष भ्रान्त न होना हो तो टिप्पणियों की कम से कम जतनी आवश्यकता तो है ही जितनी कि गीता को संस्कृत में पढ़नेवाला के लिए है। प्राचीन टीकाओं में हमें यह संकेत मिलता है कि उन टीकाकारों और उनके समकालीन लोगों की दृष्टि में गीता का बड़ा अर्थ था। अनेक वर्मप्रश्न के दो पक्ष होते हैं एक तो सामयिक और दूसरा, जो उस काल और देश के लोगों के विचारों से सम्बन्धित होता है जिसमें कि वह वर्मप्रश्न रखा गया होता है और दूसरा शास्त्र और अनन्तर पक्ष जो सब देशों और कालों पर लागू हो सकता है। बौद्धिक अभिव्यक्ति और मनोवैज्ञानिक भाषा काल की वषन हैं जबकि शास्त्र साध सब कालों में जीवन में अपनाये जा सकते हैं और बौद्धिक दृष्टि की वषेता एव उच्चतर दृष्टि द्वारा देखे जा सकते हैं। किसी भी प्राचीन ग्रन्थ की प्राणशक्ति जगती इस वषक्ति में निहित होती है कि वह समय-समय पर ऐसे लोगों को जन्म दे सके जो उस ग्रन्थ में प्रतिपादित सत्यों को अपने अनुभव में पण्ट कर सकें और उनकी गतिधियों को सुधार सकें। टीकाकार हमें अपने अनुभव की बात बताते हैं और वर्मप्रश्न के प्राचीन विवेक

को एक नये रूप में ऐसे रूप में जो उनके काल में संगत था और जो उनकी यावत् कलाओं के अनुकूल था प्रकट करते हैं। सब बड़े-बड़े सिद्धान्त जैसा कि घातात्मियों के काल प्रवाह में धनैक बार हुआ है उस काल के प्रतिधेयों के रूप में रंगे रहते हैं, जिस काल में वे प्रकट होते हैं और उनपर उस व्यक्तित्व की छाप रहती है जो उन्हें नये तरे से प्रस्तुत करता है। हमारा काल मिस्र है। हमारी विचार की गति यह मानसिक पृष्ठभूमि जिससे कि हमारे अनुभव सम्बन्धित हैं, टीका बँधी नहीं है जैसी कि प्राचीन टीकाकारों की थी। आज हमारे सम्मुख विद्यमान मुख्य समस्या मानव-जाति के भ्रम-भिन्नाप की समस्या है। इस प्रयोग के लिए पीठा विशेष रूप से उपयुक्त है, क्योंकि इसमें कामिक चेतना के पूर्वक-पूर्वक, और प्रकट रूप से परस्पर-विरोधी चीज पड़नेवासे ज्यों का समन्वय करने का प्रयत्न किया गया है और जर्म की उन भूमि चारणाओं पर जोर दिया गया है जो न तो प्राचीन हैं और न प्राधुनिक बल्कि घातक हैं और अतीत वर्तमान और भविष्य की मानवता के अग प्रत्यय से सम्बन्धित हैं। इतिहास हमारे सम्मुख समस्याएं प्रस्तुत करता है और यदि हम प्राचीन सिद्धान्तों को नये रूपों में पुनः प्रस्तुत करते हैं तो इसलिए नहीं कि हम बँटा करना चाहते हैं अपितु इसलिए कि बँटा हमें करना ही होता है। घातकता के कारणों का इस प्रकार पुनः कथन ही हमारे इस काल में एकमात्र ऐसा उपाय है, जिसके द्वारा कोई महान् धर्मदम्भ मानव-जाति के लिए सजीव रूप में मुख्यवान् हो सकता है। इस बात को दृष्टि में रखते हुए बहिमान् पाठक साम्य-सामाज्य सुमिद्धा और टिप्पणियों को अपमोषी पा सके। ऐसे धनैक स्वप्न हैं जहाँ गीता की विस्तृत व्याख्याओं में विद्वानों में मतभेद हैं। मैंने टिप्पणियों में केवल उन मतभेदों की ओर संकेत-मात्र कर दिया है, क्योंकि यह पुस्तक उस सामाज्य पाठक को दृष्टि में रखकर रच्यार की गई है, जो अपने प्राध्यात्मिक परिवेश का विस्तार करना चाहता है पीठा का विशेषतः बनना चाहनेवालों को नहीं।

किसी भी अनुवाद को अपना उद्देश्य पूरा करने के लिए इतना स्पष्ट होना चाहिए, जितना कि उसकी विषयवस्तु उसे स्पष्ट होने दे सके। अनुवाद सुपाठ्य होना चाहिए, परन्तु वह उच्चता न हो वह प्राधुनिक होना चाहिए, किन्तु सहजबता से शून्य नहीं। परन्तु पीठा के किसी भी अनुवाद में यह प्रभाव और बाधता नहीं पा सकती जो भूम में है। इसका माधुर्य और अर्थों का भाव किसी भी धर्म भाष्य में ज्यों का त्यों सा पाना बहुत कठिन है। अनुवादक का बल विचार को ज्यों का त्यों प्रस्तुत करने का रहता है, परन्तु वह धर्मों की धारणा को पूरी तरह समझे नहीं पा सकता। वह पाठक में उन मनोभावों को नहीं जगा सकता जिनमें कि वह विचार उत्पन्न हुआ था और न वह पाठक को इष्टा की भाव-समाधि में ही पहुँचा सकता है और न उसे वह विश्व-दर्शन ही करा सकता है जिसे वह स्वयं करता है। इस बात को अनुभव करते हुए, कम से कम मेरे लिए अथवा भाषा के माध्यम से भाषा के उत्कर्ष और उचित की तीव्रता को प्रस्तुत कर पाना

कठिन है। मैंने रोमन भित्ति में मूल पाठ भी से दिया है जिससे जो लोग संस्कृत जानते हैं वे मूल संस्कृत पर बिचार करते हुए मीठा के धर्म को पूर्णतया हृदयगत करने में समर्थ हों। जो लोग संस्कृत नहीं जानते वे मूल काव्य न। मारुता का काफी कुछ सही अनुवाद उस सुन्दर अंग्रेजी अनुवाद से पा सकते हैं जो सर ऐडविन ग्राहम ने किया है। यह अनुवाद इतना सरल और सुन्दर है और इसमें एक ऐसा अंग्रेजी शीर्षक है जिसके कारण यह केवल उन लोगों को छोड़कर, जोकि धार्मिक सचायता के प्रति बहुत आग्रही हैं, बाकी सब लोगों को आह्वान हो गया है।

मैं प्रोफ़ेसर ऐम. हिरियन्ना के प्रति जिन्होंने टाइप की हुई पांडुलिपि पढ़ी और प्रोफ़ेसर फ्रान्सिस ऐडवर्टन के प्रति जिन्होंने पुस्तक के मूळ पढ़े उनके बहुमूल्य परामर्श और सहायता के लिए अत्यन्त आभारी हूँ।

—राधाकृष्णन्

मगवद्गीता

स्वयं भगवान् नारायण ने बर्जुन को जिसका उपदेश दिया था प्राचीन मुनिव्यास ने जिसे महाभारत के बीच में संकलित किया है, जो अर्जुनमान का अमृत बरसानेवाली तथा पुनर्जन्म का नाश करनेवाली है, ऐसी अद्वयार्ह अभ्यासवाली है मां भगवती गीता में संत ध्यान करणा हू ।

“यह प्रसिद्ध गीताशास्त्र सम्पूर्ण वैदिक शिक्षाओं के उत्सर्ग का सार-संग्रह है। इसकी शिक्षाओं का ज्ञान सब मानवीय महत्कार्यशालों की सिद्धि करानेवाला है।”

“मुझे भगवद्गीता में एक ऐसी साम्प्रदाय मिलती है, जो मुझे ‘सर्वमं धीन वि माण्डव’ (बाल्य का एक प्रसंग) तक में नहीं मिलती। जब निराशा मेरे सामने आ जाती होती है और जब बिलकुल एकाकी मुझको प्रकाश की कोई किरण नहीं दिखाई पड़ती तब मैं गीता की शरण में आता हूँ। जहाँ-तहाँ कोई न कोई स्मोक मुझे ऐसा दिखाई पड़ जाता कि मैं विषम विपत्तियों में भी तुरन्त धुम्कड़ने लगता हूँ—धीरे धीरे जीवन बाह्य विपत्तियों में भर पड़ा है—धीरे धीरे मुझपर अपना कोई दुस्प्रभाव प्रसिद्ध बिखर नहीं छोड़ जा सकी तो इसका सारा श्रेय भगवद्गीता की शिक्षाओं को ही है। मोहनदास करमचन्द गांधी गंग इंडिया (१९२३) पृष्ठ १ ७८-१ ७९।

१ अर्जुनः प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा
अप्येन प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा
अप्येन प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा
अप्येन प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा

२ अर्जुनः प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा
अप्येन प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा
अप्येन प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा
अप्येन प्रपन्नोऽर्जुनः परमहंसोऽपि तदा

परिचय

१ इस ग्रन्थ का महत्त्व

‘मगधदूषीता’ एक इतनयन्त्र कम और एक प्राचीन धर्मग्रन्थ अधिक है। यह कोई बुद्ध ग्रन्थ नहीं है, जो विशेष रूप से दीक्षित लोगों के लिए लिखा गया हो और जिसे केवल वे ही समझ सकते हैं। अपितु एक लोकप्रिय काव्य है, जो उन लोगों को भी सहायता करता है जो अनेक और परिवर्तनशील वस्तुओं के क्षेत्र में भटकते फिर रहे हैं। इस पुस्तक में सब सम्प्रदायों के उन साधकों की महत्वाकांक्षाओं को वाणी प्रदान की गई है, जो परमात्मा के नगर की ओर धार्मिक मार्ग पर चलना चाहते हैं। हम वास्तविकता को उस अधिकतम गहराई पर स्पर्श करते हैं जहां मनुष्य स्पर्श करते हैं विफल होते हैं और विजय पाते हैं। घटावियों तक करोड़ों हिन्दुओं को इस महान् ग्रन्थ से धार्मिक प्राप्त होनी रही है। इसमें संक्षिप्त और मर्मस्पर्शी शब्दों में एक आध्यात्मिक ब्रह्म के उन मूल मूल सिद्धान्तों की स्थापना की गई है जो बुधवारित्थियों धर्मज्ञानिक कट्टर सिद्धान्तों या मनमानी कल्पनाओं पर टिके हुए नहीं है। आध्यात्मिक ब्रह्म के एक अन्व इतिहास के साथ यह आज भी उन सब लोगों को प्रकाश देने का काम कर रही है जो इसके बिना ही मग्नीरना से लाभ उठाना चाहते हैं। इसमें एन ऐम सत्तार पर जोर दिया गया है जो उसकी धपसा नहीं अधिक विस्तृत और मग्नीर है जिसे नि बुद्ध और जाम्बिवा स्पर्श कर सकती हैं। आध्यात्मिक जीवन के पुनर्जीकरण में यह एक सफल उपनिर्वाहक तरह है और इसने सत्तार के महान् धर्मग्रन्थों में अपना एक सुनिश्चित स्थान बना लिया है।

[illegible]

वैसाकि मीठा की पुष्पिका से प्रकट है मगधमीठा अविनिष्ठा और भीतिघातन बहुविधा और मोमघातन वास्तविकता (बहु) का विज्ञान और वास्तविकता (बहु) के साथ संयोग की कला दोनों ही हैं। आत्मा के सख्यों को केवल वे लोग ही पूरी तरह समझ सकते हैं जो कठोर अनुशासन द्वारा उन्हें ग्रहण करने के लिए अपने-आपको तैयार करते हैं। आत्मिक ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमें अपने मन को सब प्रकार के विक्षेपों से रहित करना होगा और हृदय को सब प्रकार की भ्रष्टता से स्वच्छ करना होगा।^१ फिर, सत्य व ज्ञान का परिचयजीवन का पुनर्जीकरण होता है। आत्मजगत् जीवन के जगत् से विभक्त प्रत्यक्ष-वस्तु नहीं है। मनुष्य को बाह्य सातसाधनों और आन्तरिक गुणों में विभक्त कर देना मानवीय जीवन की अखंडता को खंडित कर देगा है। ज्ञानवान् आत्मा ईश्वर के राज्य के एक सदस्य के रूप में कार्य करती है। वह जिस संसार को स्पर्श करती है, उसपर प्रभाव डालती है और दूसरों के लिए उदाहरण बन जाती है। वास्तविकता (बहु) के दो प्रकार, एक अनुमतातीत (ओकोतर) और दूसरा अनुमयम्य (लौकिक) एक-दूसरे से अनिष्ट रूप से सम्बद्ध हैं। मीठा के प्रारम्भिक मार्ग में मानवीय कर्म की समस्या का प्रश्न उठाया गया है। हम किस प्रकार उच्चतम आत्मा में निवास कर सकते हैं और फिर भी संसार में काम करते रह सकते हैं? इसका जो उत्तर दिया गया है, वह हिन्दू धर्म का परम्परागत उत्तर है। यद्यपि यहाँ इसे एक नये और के साथ प्रस्तुत किया गया है।

अविच्छिन्न पदसंज्ञा^२ की दृष्टि से मीठा को उपनिषद् कहा जाता है। क्योंकि इसकी मुख्य प्रत्या धर्मधर्मों के उस महत्त्वपूर्ण समूह से सी गई है, जिसे उपनिषद् कहा जाता है। यद्यपि मीठा हमें प्रभावपूर्ण और मर्मरि सत्य का दर्शन कराती है यद्यपि वह मनुष्य के मन के लिए नये मार्ग खोल देती है फिर भी वह उन मायताओं को स्वीकार करती है जो अतीत की पीढ़ियों की परम्परा का एक अंग हैं और जो उस माया में बसी हुई हैं जो मीठा के प्रयुक्त की गई है। यह उन विचारों और अनुभूतियों को प्रतिमान् और केन्द्रित कर देती है जो उस ज्ञान के विचारणीय लोगों में विकसित हो रही थीं। इस अनुवादी संवाद को उपनिषदों के प्राचीन ज्ञान प्रता पुराणी पर आधारित एक आध्यात्मिक संदेश के

१ गुणना कीजिए

ओतिरिप्रमि नम्यन सयं शतर्कमनु ।

सयं च रात्रौ इयं सुमयहितवेत्ता ॥

‘समस्या की ओति अज्ञान में रहती है अज्ञान नहीं मही। वह नव धर्मियों में समान कर के समझा है और इसे अपने मन को समाधि में राग करके स्पर्श देना या नकल है।

४ इति ।

२ पुष्पिका ॥ गुणना कीजिए अमरगुणानु उपनिषद् ।

विकास के लिए प्रयत्न करना लिया गया है।^१

उन अनेक तत्त्वों को जो गीता की रचना के काल में हिन्दू धर्म के अन्दर एक दूसरे से होड़ करने में जुटे हुए थे इसमें एक जगह से धारा गया है और उन्हें एक सम्पूर्ण और विस्तृत सूत्र और सम्पूर्ण सर्वात्म-सम्पूर्ण समन्वय में मिलाकर एक कर दिया गया है। इसमें यह ने विभिन्न विचारधाराओं को वैदिक बलिदान की पूजा-यज्ञति को उपनिषदों की मोक्षातीत ब्रह्म की सिद्धा को भागवत के ईश्वरवाद और कठना को सांख्य के अद्वैतवाद को और योग की ध्यान-यज्ञति को परिष्कृत किया है और उनमें आपस में मेल बिठाया है। उसने हिन्दू जीवन और विचार के इन सब भीषित तत्त्वों को एक सुवर्ण एकता में गुंथ दिया है। उसने निषेध की नहीं अपितु सर्वात्मवाद की पद्धति को अपनाया है और यह दिखा दिया है कि किस प्रकार ये विभिन्न विचारधाराएँ एक ही उद्देश्य तक जा पहुँचती हैं।

२ काल और मूल पाठ

भगवद्गीता उस महान् आन्दोलन के बाव की जिसका प्रतिनिधित्व प्रारम्भिक उपनिषद् करते हैं और आधुनिक प्रजासिद्धों के विकास और उनके सूर्यों में बाँधे जाने के काल से पहले की रचना है। इसकी प्राचीन शब्द-रचना और आन्तरिक निर्वेद्यों से हम यह परिणाम निकाल सकते हैं कि यह निश्चित रूप से ईस्वी-पूर्व काल की रचना है। इसका काल ईस्वी-पूर्व पाँचवीं शताब्दी कहा जा सकता है। हालाँकि बाव में भी इसके मूल पाठ में अनेक हेर-फेर हुए हैं।

हमें गीता के रचयिता का नाम मालूम नहीं है। भारत के प्रारम्भिक साहित्य की समय सन्नी पुस्तकों के लेखकों का नाम अज्ञात है। गीता की रचना का अर्थ व्यास को दिया जाता है जो महाभारत का पौराणिक संकलनकर्ता है। गीता के १८ अध्याय महाभारत के भीष्मपर्व के २३ से ४० तक के अध्याय हैं।

यह कहा जाता है कि उपवेश देते समय कृष्ण के लिए युद्धक्षेत्र में अर्जुन के सम्मुख ७ स्तोकों की पढ़ना सम्भव नहीं हुआ होगा। उसने कुछ बाकी-सी महत्त्वपूर्ण बातें कही होगी जिन्हें बाद में लेखक ने एक विस्तृत रचना के रूप में विस्तार से लिख दिया। गर्वें

१ वैदिक साहित्य के एक लोकप्रिय लोक में यह बात कही गई है कि गीता उपनिषदों की मूल सिद्धांतों को ही नये रूप में प्रस्तुत करती है। उपनिषदें गौरी हैं। व्यास का पुत्र कृष्ण हूँ तुम्हारे जन्मा है। अर्जुन ब्रह्मा है। बुद्धिमान् मनुष्य नीतिमान् है और समुत्तमो गीता वरिष्ठ हूँ।
 मनीषिन्तो गानो योगो योग्यो योग्यतमः।
 ततोऽपि सुधीर्मान् पुण्यं योग्यं महत् ॥
 २ उपनिषद् की 'वैदिक' प्रकृति, अध्याय १ पृष्ठ १२२-१२३।

के मतानुसार भगवद्गीता पहले एक सांख्य-योग-सम्बन्धी ग्रन्थ था जिसमें बाद में कृष्ण-वासुदेव-पूजापद्धति का किसी भीरु ईस्वीपूर्व तीसरी शताब्दी में इसका मेल-मिलाप कृष्ण को विष्णु का रूप मानकर वैदिक परम्परा के साथ बिठा दिया गया। मूल रचना ईस्वी पूर्व २ मं लिखी गई थी और इसका वर्तमान रूप ईसा की दूसरी शताब्दी में किसी वेदांग के अनुयायी द्वारा तैयार किया गया है। गर्बे का सिद्धांत सामान्यतया धर्मीकार किया जाता है। होपकिंस का विचार है कि "धर्म जो कृष्णप्रधान रूप मिलता है, वह पहले कोई पुरानी विष्णुप्रधान कविता थी और उससे भी पहले वह कोई एक निस्सम्प्रदाय रचना थी सम्भवतः ब्रह्मसंघ से लिखी गई कोई उपनिषद्। ह्रीस्त्वमन गीता को एक सर्वस्वरकारी कविता का बाद में विष्णुप्रधान बनाया गया रूप मानता है। बीच का विरासत है कि मूल गीता स्वतंत्रस्वर के ढंग को उपनिषद् थी परन्तु बाद में उसे कृष्णपूजा के अनुक्रम डाल दिया गया। बार्नेट का विचार है कि गीता के लेखक के मन में परम्परा की विभिन्न धाराएँ गड़बड़गड़बड़ हो गईं। स्कॉलर थोटो का कथन है कि मूल गीता 'महाकाव्य का एक ध्यानहार खंड थी और उसमें किसी प्रकार का कोई सैद्धान्तिक साहित्य नहीं था।' कृष्ण का इरादा "मुक्ति का कोई लोकोत्तर उपाय प्रस्तुत करने का नहीं था अपितु प्रभु को उस उपयान् की सर्वशक्तिशालिनी इच्छा को पूरा करने की विशेष सेवा के लिए तैयार करना था जो मुझे के माध्यम का निर्णय करता है।" थोटो का विरासत है कि सैद्धान्तिक ग्रंथ प्रविष्ट है। इस विषय में उसका जिक्र भी से मतभेद है जिसका विचार है कि विद्वानों ने मूल छोटे-से केन्द्र-विष्णु को विस्तृत करके वर्तमान रूप दे दिया है।

इन विभिन्न मतों का कारण यह तथ्य प्रतीत होता है कि गीता में साधनिक और धार्मिक विचार की अनेक धाराएँ अनेक ढंगों से भुमा-फिराकर एक बमल मिलाई गई हैं अनेक परस्पर-विरोधी चीजें पड़नेवाले विद्वानों को एक सीधी-साड़ी एकता में गुंथ दिया गया है जिससे वे सच्ची हिन्दू भावना से उस काल की आवश्यकता को पूरा कर सकें और इन सब विद्वानों के ऊपर इस भावना ने परमात्मा की वास्तविकता का दृष्टि का है। गीता विभिन्न विचारधाराओं से मेल बिठाने में कहाँ तक सफल हुई है इस प्रश्न का उत्तर सारे धर्म को पढ़ने के बाद पाठक को अपने लिए स्वयं लेना होगा। भारतीय परम्परा में कहा ही यह अनुभव किया गया है कि परम्परा धर्मगत चीजें पड़नेवाले तत्त्व गीता के लेखक के मन में मिलकर एक हो चुके थे और जो ध्यानहार सम्बन्ध उसमें भुमया है और स्पष्ट

१. रिचिन्स थोटो दविषा (१) पृष्ठ १२। इसके विषय में कुछ बात मिलता है कि वह एक पुरानी रचना है, जो सम्भवतः वैदिककाल के बाद लिखी गई है और जिसे किसी कवि ने कृष्णधार के सम्बन्ध के लिए ईसा पूर्व के बाद थोटो के वर्तमान रूप में धर्म दिया है। काव्य नामक थोटो रिचिन्स लिखते हैं थोटो दविषा (१९२२) अनुमाता २४।

२. ओरिजिनल गीता अथर्ववेदी अनुमाता (१९२४) पृष्ठ १२-१४।

विकास के लिए प्रवर्धनना लिया गया है।

उस अनेक तत्त्वों को जो गीता की रचना के काल में हिन्दू धर्म के अन्दर एक दूसरे से होड़ करने में जुटे हुए थे इसमें एक अवहलने आया गया है और उन्हें एक सम्मुख और विद्यास सुरुष और सम्पूर्ण सार्वांग-सम्पूर्ण समन्वय में मिलाकर एक कर दिया गया है। इसमें युव ने विभिन्न विचारधाराओं को वैदिक बलिदान की पूजा-पद्धति को उपनिषदों की मोक्षातीत ब्रह्म की शिक्षा को आगवत के ईश्वरवाद और कल्याण की सांख्य के अतीतवाद की और योग की व्यास-पद्धति को परिष्कृत किया है और उनमें आपस में मेल बिठाया है। उसने हिन्दू जीवन और विचार के इन सब अविभक्त तत्त्वों को एक सुगठित एकता में मूल दिया है। उसने निषण की गही अपितु अर्थाविशेष की पद्धति को अपनाया है और यह दिखा दिया है कि किस प्रकार ये विभिन्न विचारधाराएं एक ही उद्देश्य तक जा पहुंचती हैं।

२ काल और मूल पाठ

मगधगीता उस महान् आन्दोलन के बाव की विरुद्ध प्रतिनिधित्व प्रारम्भिक उपनिषद् करते हैं और आसन्निक प्रभावियों के विकास और उनके सूत्रों में बांधे जाने के काल से पहले की रचना है। इसकी प्राचीन वाक्य रचना और आन्तरिक निर्देशों से हम यह परिणाम निकाल सकते हैं कि यह निश्चित रूप से ईस्वी-पूर्व काल की रचना है। इसका काल ईस्वी-पूर्व पांचवीं शताब्दी कहा जा सकता है हांसाकि बाव में भी इसके मूल पाठ में अनेक हेर-फेर हुए हैं।

हमे गीता के रचयिता का नाम मालूम नहीं है। भारत के प्रारम्भिक साहित्य की सवप्रथम सभी पुस्तकों के लेखकों का नाम अज्ञात है। गीता की रचना का श्रेय व्यास को दिया जाता है जो महान् भारत का पौराणिक संकलनकर्ता है। गीता के १८ अध्याय महा भारत के भीष्मपर्व के २१ से ४ तक के अध्याय हैं।

यह कहा जाता है कि उपदेश लेते समय क्रुष्ण के लिए बुद्धिमान में अर्जुन के सम्मुख ७ श्लोकों को पढ़ना सम्भव नहीं हुआ होना। उसने क्रुष्ण बाड़ी-सी महत्त्वपूर्ण बातें कही होंगी जिन्हें बाव ने लेखक ने एक विद्यास रचना के रूप में विस्तार से भिन्न दिया। यों

१. वैष्णवीय सम्प्रदाय के एक लोकप्रिय श्लोक में यह बात कही गई है कि पंडित उपनिषदों की मूल शिक्षाओं को ही नये रूप में प्रस्तुत करती है। उपनिषदों की ही हैं। ज्ञानों का पुन क्रुष्ण हुए दुहने बताया है। अमुक वदना है। बुद्धिमान् समुप्य पीनेवाला है और अपुनकनी गीता मरिदा रूप है। अर्थात् उपनिषदों यद्यपि बोध्या गोपमन्त्रकः।

बावों वल्ल सुने-मौल्य बुध्नी गीतामृत महत् ॥

२. रामकृष्ण की 'वचिपत्र विमोचनी' अध्याय १ पृष्ठ ५२२-५२३।

एक कर्म होता और यह उस चेतना से भिन्न है जिस रामानुज ने अभिमत तत्त्व (धर्म भूत ब्रह्म) माना है, जो स्वयं बाहर निकल पाने में समर्थ है। यह (जीव) ध्यास्तविक नहीं है और मुक्ति की दशा में वह सुप्त नहीं हो जाता। उपनिषद् के प्रसंग तत्त्वम् अस्ति 'बह तु है' का धर्म यह है कि 'ईश्वर मैं स्वयं हूँ' ठीक उसी प्रकार, जैसे मेरी आत्मा मेरे शरीर का आत्म है। परमात्मा आत्मा को संभालनेवाला उसका नियंत्रण करनेवाला मूल तत्त्व है। ठीक उसी प्रकार जैसे आत्मा शरीर को संभालनेवाला मूल तत्त्व है। परमात्मा और आत्मा एक है। इसलिए नहीं कि दोनों ठीक एक ही वस्तु हैं, बल्कि इस लिए कि परमात्मा आत्मा के अन्तर निवास करता है और उसके अन्तर तक प्रविष्ट हुआ हुआ है। वह आन्तरिक मार्गदर्शक है। अन्तर्यामी जो आत्मा के अन्तर खूब गहराई में निवास करता है और इस रूप में उसके जीवन का मूल तत्त्व है। परन्तु अन्तर्द्वेषिता तद्रूपता (तादात्म्य) नहीं है। काल और आद्यतता दोनों में ही जीव स्रष्टा से पृथक् रहता है।

रामानुज ने गीता पर अपनी टीका में एक प्रकार का वैयक्तिक राष्ट्रवाद विकसित किया है। मानवीय आत्मा के सुगुप्त स्थानों में परमात्मा निवास करता है। परन्तु आत्मा उसे तब तक पहचान नहीं पाती जब तक आत्मा को मुक्तिदायक ज्ञान प्राप्त नहीं हो जाता। यह मुक्तिदायक ज्ञान हमें अपने सम्पूर्ण मन और आत्मा द्वारा परमात्मा की सेवा करने से प्राप्त हो सकता है। पूर्ण विश्वास केवल उन लोगों के लिए सम्भव है जिन्हें ईश्वर द्वारा इसके लिए वरण कर (बुन) मिली है। रामानुज यह स्वीकार करता है कि गीता में ज्ञान भक्ति और कर्म इन तीनों का वर्णन है। परन्तु उसका मत है कि गीता का मुख्य बल भक्ति पर है। रामानुज ने पाप की शृणितता भयवान् को पाने की तीव्र मानसा परमात्मा के सर्वविध प्रेम में विश्वास और भ्रष्टा की अनुभूति और ईश्वर द्वारा वरण कर लिए जाने की अनुभूति पर जोर दिया है।

रामानुज के लिए भयवान् बिष्णु है। वही केवल एकमात्र सच्चा देवता है, जिसके दिव्य और अद्वैत अर्थ कोई साम्य नहीं है। मुक्ति वैकुण्ठ या स्वर्ग में परमात्मा की सेवा और साहचर्य का नाम है।

माध्यमे (ईस्वी अ. ११२६-१२७६ तक) भयवर्षिता पर दो अर्थ 'गीता माध्यम और 'गीता-तात्पर्य' भिन्न हैं। उसने गीता में से दैतव्य के सिद्धान्त को निकालने का प्रयत्न किया है। उसका कथन है कि आत्मा को एक वर्ष में परमात्मा के साथ तत्काल मानना और दूसरे वर्ष में उससे भिन्न मानना आत्मविरोधी बातें हैं। जीव और परमात्मा को शाश्वत रूप से एक-दूसरे से पृथक् माना जाना चाहिए, और उन दोनों में आधिक या पूर्ण एकरता का किसी प्रकार समर्थन नहीं किया जा सकता। 'बह तु है' इस प्रत्यय की व्याख्या वह यह धर्म बताकर करता है कि हमें मेरे और तेरे के अभाव को त्याग देना चाहिए

मतानुसार पीता का उद्देश्य इस बाह्य (नामकमय) संसार^१ का पूर्व भग्न है जिसमें कि सारा कर्म होता है यद्यपि संकराचार्य का अपना जीवन ज्ञान प्राप्ति के बाद भी कर्म करते जाने का उदाहरण है।

संकराचार्य के दृष्टिकोण का विकास आनन्दगिरि ने जो सम्भवतः ठेरहवीं शताब्दी में हुए श्रीर (ईस्वी सन् १४) ने श्रीर मधुसूदन (छोलेहवीं शताब्दी) ने तथा अन्य कुछ लेखकों ने किया। महाराष्ट्रीय सन्त तुकाराम और ज्ञानेश्वर महान् भक्त थे यद्यपि प्रजिबिद्या में उन्होंने संकराचार्य के मत को स्वीकार किया।

रामानुज (ईसा की प्यारहवीं शताब्दी) ने अपनी टीका में संसार की अवास्तविकता और कर्म-त्याग के मार्ग के सिद्धान्त का संकन किया। उसने रामानुजाचार्य द्वारा अपने 'गीतार्थसंग्रह' में प्रतिपादित व्याख्या का अनुसरण किया। ब्रह्म सर्वोच्च वास्तविकता आत्मा है। परन्तु वह निपुण नहीं है। उसे आत्मचेतना है और अपना ज्ञान भी है और संसार के सुख की और अपने जीवों को मुक्ति प्रदान करने की संघेत इच्छा भी उसमें है। सब भावार्थ सुखों असीम और अनन्त पुण्यों का वह आधार है। वह सारे संसार से पहले और सारे संसार से ऊपर है। उस जैसा दूसरा कोई नहीं है। वैदिक देवता उसके सेवक हैं, जिन्हें कि उसने बनाया है और उनके नियत कर्तव्यों को पूरा करने के लिए उन उनके स्वार्थों पर उन्हें नियुक्त किया है। संसार कोई माया या भ्रम नहीं है, बल्कि सत्य और वास्तविक है। संसार और परमात्मा ठीक वैसे ही एक हैं जैसे शरीर और आत्मा एक हैं। वे समूचे रूप में एक हैं परन्तु साम ही अपरिवर्तनीय रूप से परस्पर-भिन्न भी हैं। सृष्टि से पहले संसार एक सम्भावित (गमित या अव्यक्त) रूप में रहता है, जो इस समय विद्यमान और विभिन्न प्रकट रूपों में विकसित नहीं हुआ होता। सृष्टि होने पर वह नाम और रूप में विकसित हुआ जाता है। संसार को परमात्मा का शरीर बताकर यह सुझाव प्रस्तुत किया गया है कि संसार किसी विजातीय तत्त्व से जो दूसरा मूल तत्त्व हो बना हुआ नहीं है, यद्यपि इसे भगवान् ने स्वयं अपनी प्रकृति में से ही उत्पन्न किया है। परमात्मा इन संसार का बनानेवाला है और स्वयं परमात्मा से ही यह संसार बना भी हुआ है। आत्मा और शरीर की उपमा संसार की ईश्वर पर पूर्ण निर्भरता को सूचित करने के लिए प्रयुक्त की गई है। ठीक उसी प्रकार जैसे कि शरीर आत्मा पर निर्भर होता है। यह संसार केवल ईश्वर का शरीर नहीं है यद्यपि उसका अवशिष्ट भाग है ईश्वरस्य शेष और यह बाह्यमात्र संसार की पूर्ण पराधीनता और गीतता का सूचक है।

सब प्रकार की चेतना में यह पूर्णभारणा विद्यमान है कि एक वर्ण होगा और

१. न. प्रमाण्यं मदीयं पर वि. अकाश मदीयं मदीयं आकाशोत्पत्त्यवस्थम् । कान्तर्गत पर शब्दाद्यं की अर्थ का सूचिका।

४ सर्वोच्च वास्तविकता

अपनी प्राविधिक स्थिति (अभिमत) के समर्पण में गीता में कोई व्यक्ति या प्रस्तुत नहीं की गई। भगवान् की वास्तविकता ऐसा प्रश्न नहीं है जिसे ऐसी छर्कप्रणामी द्वारा हल किया जा सके जिसे भानव-जाति का विश्वास बहुमत समझ पाने में असमर्थ रहेगा। छर्क अपने-आप किसी व्यक्तिगत अनुभव के निर्देश के बिना हमें विश्वास नहीं दिला सकता। आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में प्रमाण केवल आरम्भिक अनुभव से प्राप्त हो सकता है।

उपनिषदों में परब्रह्म की वास्तविकता की बात और लेकर कही गई है। यह परब्रह्म अद्वितीय है। उसमें कोई युग या विशेषताएं नहीं हैं। यह मनुष्य की मुड़तम आत्मा के साथ तद्रूप है। प्राध्यात्मिक अनुभव एक सर्वोच्च एकता के चारों ओर केन्द्रित रहता है जो आत्मा और ज्ञेय के द्वेष्ट पर बिजय पा लेती है। इस अनुभव को पूरी तरह हृदयंगम कर पान की असमर्थता का परिणाम यह होता है कि उसका वर्णन एक सुख और निर्विशेष के रूप में किया जाता है। ब्रह्म स्वतन्त्र सत्ता के रूप में विद्यमान निर्विशेषता है। वह अन्तःस्फुरण में जोकि उसका अपना अस्तित्व है, अपना विषय स्वयं ही होता है। यह वह विमुक्त कर्ता है जिसके अस्तित्व को बाह्य या वस्तुस्थायिक बगल में नहीं छोड़ा जा सकता।

यदि ठीक-ठीक कहा जाए, तो हम ब्रह्म का किसी प्रकार वर्णन नहीं कर सकते। कठोर सुप्ती ही वह एकमात्र उपाय है जिसके द्वारा हम अपने अटकल हुए वर्णनों और अनुभूत प्रमाणों की अपर्याप्तता को प्रकट कर सकते हैं।^१ बृहदारण्यक उपनिषद् का कथन

१. लालो से से तुलना कीजिए 'यह लालो जिसे कोई नाम दिया जा सकता है सम्बन्ध लालो नहीं है।' 'निरूपक का वास्तविकता और जिसका वाक्य है, उसकी वास्तविकता उसको मान्य है। जो जोम भान-प्राप्ति के मार्ग पर चल रहे हैं, वे इन बातों की परवाह नहीं करते परन्तु अन्य जोम इन चीजों पर धन-विवाद करते हैं। भान-प्राप्ति का अर्थ है—विवाद न करना। धन-विवाद करने का अर्थ है—भान की प्राप्ति न होना। प्रकट रूप में इच्छा पकनेवाले लालो का कोई कला कलात्मक मूल्य नहीं है। इसलिये बहान करने की जगह मौन रहना अधिक अच्छा है। इसे वाणी द्वारा प्रकट नहीं किया जा सकता इसलिये यह अधिक अच्छा है कि कुछ कहा ही न जाए। लाली महान् ऊर्ध्वगति नहीं जाती है।' धार्मिक वि. जी. रिजिस्ट्रार ग्रीक वाचना। दूरत संस्करण (१९४९) पृष्ठ ५६-६७। जब कुछ से ज्यादा और निर्वाह की प्रकृति के सम्बन्ध में प्रत्यक्ष किताब तक तो समझे रहने मौन बरकरार कर लिया। ईसा ने जी, जब उससे वैधियत चाहते थे लाल की प्रकृति के विषय में प्रश्न किया तो उसी प्रकार की सुप्ती लाभ ली थी।

फोर्टिस से तुलना कीजिए यदि कोई प्रकृति से वह पूरे कि वह जगहन क्यों करती है, तो यदि वह सुनने और बोलने को इच्छुक हो तो वह वह जगहन देगी कि तुम्हें वह बात प्यारी नहीं चाहिए बल्कि मौन रहते हुए समझनी चाहिए। उसे मैं मौन रहनी हूँ। क्योंकि मुझे बोलने की जरूरत नहीं है।

और यह समझना चाहिए कि प्रत्येक वस्तु भगवान् के नियंत्रण के अधीन है।^१ माध्व का मत है कि गीता में भक्ति-पद्धति पर भ्रम बिठा दिया गया है।

निम्बार्क (ईस्वी सन् ११६२) ने वेदाङ्गीत के सिद्धान्त को व्यपनाया है। उसने 'ब्रह्मसूत्र' पर भी टीका मिली और उसके सिद्ध केसव कर्मवीर ने गीता पर एक टीका मिली जिसका नाम 'उत्सवप्रकाशिका' है। निम्बार्क का मत है कि आत्मा (जीव) संसार (जगत्) और परमात्मा एक-दूसरे से भिन्न है। फिर भी आत्मा और संसार का अस्तित्व और प्रतिबिम्ब परमात्मा की दृष्टि पर निर्भर है। निम्बार्क की रचनाओं का मुख्य बर्ण्य विषय भगवान् की भक्ति है।

वत्समाचार्य (ईस्वी सन् १४७९) ने उस मत का विकास किया जिसे गुडाङ्गीत कहा जाता है। जीव जब वह कुछ अवस्था में होता है और माया द्वारा बंधा हुआ नहीं रहता और परब्रह्म एक ही वस्तु है। आचार्य ईश्वर की ही श्रृंखला हैं, जैसे चिनपायियों अग्नि का श्रृंखला होती है, और वे भगवान् की कृपा के बिना मुक्ति पाने के लिए आवश्यक ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकतीं। मुक्ति पाने का सबसे महत्त्वपूर्ण साधन भगवान् की भक्ति है। भक्ति प्रेममिश्रित बर्मे है।

गीता पर और भी अनेक टीकाकारों ने और हमारे अपने समय में बाजारवापर तिलक और भी अरविन्द ने भी टीकाएं मिली हैं। गीता पर गांधीजी के अपने प्रत्यक्ष विचार हैं।

सामान्यतया यह माना जाता है कि व्याख्याओं में अन्तर व्याख्याकार द्वारा व्यप नाए गए दृष्टिकोणों के कारण है। हिन्दू परम्परा का यह विश्वास है कि ये विभिन्न दृष्टि कोण एक-दूसरे के पूरक हैं। भारतीय दर्शनशास्त्र की प्रभावशाली भी अलग-अलग दृष्टिकोण या दर्शन ही हैं जो एक-दूसरे के पूरक हैं और एक-दूसरे के विरोधी नहीं। मानवत में कहा गया है कि आदियों ने मूल तत्त्वों का ही वर्णन अनेक रूपों में किया है। एक लोकप्रिय श्लोक में जो हनुमानरचित माना जाता है कहा गया है "करीर के दृष्टिकोण से मैं तेरा सेवक हूँ जीव के दृष्टिकोण से मैं तेरा शत्रु हूँ और आत्मा के दृष्टिकोण से मैं स्वर्ग हूँ ही हूँ यह मेरा बृह विश्वास है। परमात्मा का अनुग्रह उस स्तर के अनुसार 'तू' या 'मैं' के रूप में होता है, जिसमें कि चेतना केन्द्रित रहती है।

१ मयीं तद्विम्ब इति मेदम् अन्वयः सर्वम् ईश्वरपरीक्षम् इति विमर्शः । अणुल्ल-उत्तरम् ।

२ मेदन्तव्या अन्वयः । अणुल्ल-उत्तरम् ।

३ 'इति सामान्यतयां उक्तानां कर्मिणि' इत्यम् ।

४ वेदवक्ता इति इत्येवम् । अणुल्ल-उत्तरम् ।

अणुल्ल-उत्तरम् अनेकमिति ये विविधा मतिः ॥ (अणुल्ल-उत्तरम् में वाक्यम् है इति वेदवक्ताविमर्शम् —अणुल्ल-उत्तरम् ।)

८ सर्वोच्च वास्तविकता

अपनी आभिनिष्टक स्थिति (अभिमत) के समर्थन में गीता में कोई युक्तियाँ प्रस्तुत नहीं की गईं। अपमान की वास्तविकता ऐसा प्रदन नहीं है जिसे ऐसी तर्कप्रणाली द्वारा हल किया जा सके, जिसे मानव-जाति का विकास बहुमत समझ पाने में असमर्थ रहेगा। तर्क अपने-आप किसी व्यक्तिगत अनुभव के निर्देश के बिना हमें विश्वास नहीं दिला सकता। आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में प्रमाण केवल आरम्भिक अनुभव से प्राप्त हो सकता है।

उपनिषदों में परब्रह्म की वास्तविकता की बात छोड़ देकर कही गई है। यह परब्रह्म अद्वितीय है। उसमें कोई शुभ या विषेपताएँ नहीं हैं। यह मनुष्य की मूलतम आत्मा के साथ लक्ष्य है। आध्यात्मिक अनुभव एक सर्वोच्च एकता के चारों ओर केन्द्रित रहता है जो ज्ञाता और ज्ञेय के द्वैत पर विषय पा लेती है। इस अनुभव को पूरी तरह हृदयमग्न कर पाने की असमर्थता का परिणाम यह होता है कि उसका वर्णन एक शुद्ध और निर्विशेष के रूप में किया जाता है। ब्रह्म स्वतन्त्र सत्ता के रूप में विद्यमान निर्विशेषता है। वह अन्तःस्फुरणा में जोकि उसका अस्तित्व है, अपना विषय स्वयं ही होता है। यह वह विमुक्त कर्ता है जिसके अस्तित्व को बाह्य या वस्तुव्यापक वपद् में नहीं छोड़ा जा सकता।

यदि ठीक-ठीक कहा जाए, तो हम ब्रह्म का किसी प्रकार वर्णन नहीं कर सकते। कठोर चुप्पी ही वह एकमात्र उपाय है जिसके द्वारा हम अपने घटकटे हुए वर्णनों और अपूर्ण प्रमाणों की अपर्याप्तता को प्रकट कर सकते हैं।^१ ब्रह्मव्यापक उपनिषद् का अर्थ

१. जामो ले से पुनः कीर्तिष्य "यह जानो किसे कोई नाम दिया जा सकता है, सत्यता जानो नहीं है।" निराधार का वास्तविकता और जिसका आधार है उसकी वास्तविकता सबको मान्य है। जो लोग ज्ञान-प्राप्ति के मार्ग पर लक्ष्य रहे हैं वे इन बातों की परवाह नहीं करते परन्तु अन्य लोग ज्ञान बीछा कर बाद-विचार करते हैं। ज्ञान-प्राप्ति का अर्थ है—विचार न करना। बाद-निर्णय करने का अर्थ है—ज्ञान की प्राप्ति न होना। प्रकट रूप में ब्रह्म पानेवाले जानते हैं कि वे ब्रह्म का कोई वस्तुव्यापक मूल्य नहीं है। इसलिए वहम करने की अपेक्षा मौन रहना अधिक अच्छा है। इसे वाणी द्वारा प्रकट नहीं किया जा सकता इसलिए वह अधिक अच्छा है कि कुछ कहा ही न जाए। श्री महात्मा उपनिषद् नहीं जानते हैं।" गुरुदेव वि. जी रचितकृत और आचार्य। दूसरा संस्करण (१९२३) पृष्ठ २४-२५। जब कुछ से ज्ञान और निर्वाण की प्रज्ञा के सम्बन्ध में प्रश्न किया गया तो उन्होंने शान्त मौन धारण कर लिया। ईसा मे सी, जब उसने पौलिटिकस धारणेत से स्वयं की बहुरि के विषय में प्रश्न किया था तब इसी प्रकार की चुप्पी ग्राह्य की थी।

फोर्टियम मे ललदा कीर्तिष्य "यदि कोई दृष्टि मे वह पूछे कि वह अन्तराल क्या करना है तो यदि वह सुनने और बोधने को इच्छुक हो तो वह सब उत्तर देगी कि मुझे वह सब पृथक् नहीं आदिष्ट बल्कि मौन रहते हुए समझनी चाहिए। अन्ते मैं मौन रहती हूँ। क्योंकि मुझे बोधने को आह्वान नहीं है।

है 'यहां प्रत्येक वस्तु वस्तुतः स्वयं धारम ही बन गई है। यहाँ कौन किसका विचार करे और किसके द्वारा विचार करे? सार्वभौम ज्ञाता का ज्ञान हम किस वस्तु के द्वारा प्राप्त कर सकते हैं?'^१ इस प्रकार तर्कमूलक विचार की ज्ञाता और ज्ञेय के बीच की ईंट की माँगना से ऊपर उठा जाता है। वह वास्तव (ब्रह्म) इतना धर्मीय रूप से वास्तविक है कि हम उसे एक का नाम देने की भी हिम्मत नहीं कर सकते क्योंकि एक होना भी एक ऐसी वारदात है, जो लौकिक अनुभव (व्यवहार) से ली गई है। उस परमात्मा के सम्मुख मैं हम केवल इतना कह सकते हैं कि वह सही है। और उसका ज्ञान सब प्राप्त होता है जबकि सब ईंट उस सर्वोच्च एकता में बिसीन हो जाते हैं। उपनिषदों में उसका नकारात्मक वर्णन दिया गया है कि ब्रह्म यह नहीं है यह नहीं है (नेति नेति)। "वह स्नायुपहित है वह किसी क्षत्र से विद्ध नहीं है और उसे पाप कृता नहीं है।"^२ "उसकी कोई छाया या कामिमा नहीं है। उसके अन्दर या बाहर किसी वस्तु कुछ नहीं है।"^३ भवबद्धीता में अनेक

१ १४ १२-१४।

२ 'कुमारवचन-उपनिषद् से तुलना कीजिए

अद्वैतं वेदितुं शक्यं नैव तद्वैतं किञ्चित् चरेत् ।

यम उच्यते विमानन्ते वेदोद्वेगविनिवृत्तम् ॥

कुल्ल तत्त्वज्ञान में 'विमानन्तो' के अन्तर्गत 'न' व्यसक्ति पाठ है।

३ ईशोपनिषद्, । मन्त्रान् उच्यते, शिष्टं च और निमित्तोप है। वह न तो निमित्त है और न अविमान।^४ अन्वैश्वर्य १२१६। मानसिक वीर्य पर वास्तविकता को छाती या हृदय कहते हैं, जिससे कभी कभी कोई अन्य नाम लेकर वे इसे प्रत्यक्ष सीमित न कर सकें। उनकी दृष्टि में वह वह वस्तु है जिसका ज्ञान उन लोग जबकि उन विरोधी वस्तुएं सर्वोच्च शक्त में निहित हो जाती हैं। सेवक और और वैमर्शक से तुलना कीजिए "कह कह पाना वस्तुतः है कि परमात्मा अपने-अपने स्वा है और वस्तुतः विषय में इस संघ से संबंध कर वस्तु जबकि लक्ष्य है कि अन्य पर वस्तुओं का संबंध कर दिया जाए। वस्तुतः वह अपने-आप होने के अभाव में और कुल्ल भी नहीं है।

४ कुमारवचनक उपनिषद्, १ । महाभारत में मन्त्रान् जोकि आचार्य हैं, अत्र के अन्तर्गत है कि कभी वास्तविक रूप देखा नहीं जा सकता एवम् यही वा सत्ता कुल्ल कभी वा सत्ता, वह तुल्य से रहित है, अर्थात् से रहित है अज्ञान (को अज्ञान नहीं हुआ) है, तात्पर्य है, किन्तु है और निमित्त है। देखिए रामायण ११६ ११-१ । वह 'अज्ञान का कारण है' का जिसे परिशेषार्थ ने 'अज्ञान हीनियान अन्वय' कहा है, वायुवर्ध के अन्त में "विष्णु का निरात्मक मन्त्र" को टीका-टोक कोई परित्याज नहीं है। योगेश्वर सिद्धिस्तुत से तुल्य कीजिए "परमात्मा केवल कुल्ल नहीं है। कदाचित् अन्वय या इस काल से और वस्तु अज्ञान से है।" जोतिष्य से भी तुल्य कीजिए "कह तुल्य कलक होने हुए भी वह अपने से कोई नहीं है।" वह वस्तु है, न तुल्य न बुद्धि, न अज्ञान। वह न गति में है, न स्थिरता में है, न हैरा में है, न काल में है। वह काली परिणता अज्ञ ही है। अज्ञान रूप निरात्मा ही है, वा और टीका कहा जाए तो

स्वानों पर उपनिषदों के इस दृष्टिकोण का समर्पण किया गया है। भगवान् को 'प्रमथत प्रथित्य धीर प्रविकार्य' बताया गया है। वह न सत् है और न असत्। भगवान् के लिए परस्पर-विरोधी विवेचन यह सूचित करने के लिए प्रयुक्त किए गए हैं कि उसपर अनुभवगम्य धारणाएँ जानू नहीं की जा सकतीं। 'वह गति नहीं करता और फिर भी वह गति करता है। वह बहुत दूर है पर फिर भी पास है।'^१ इन विवेचनों से भगवान् का दुहरा स्वरूप सामने आता है। एक तो उसका सत् (अस्तित्वमय) स्वरूप और एक नाम रूपमय स्वरूप। वह 'परा' अर्थात् अलोक्य है और 'अपरा' अर्थात् अन्तर्ध्यायी है। ससार के अन्दर और बाहर दोनों जगह विद्यमान है।

परब्रह्म की अर्च्यवस्तुता उसका सम्पूर्ण महत्त्व नहीं है। उपनिषदों में विषय गति-विधि और प्रवृत्ति में भाग लेने की पुष्टि की गई है और हमारे सम्मुख एक ऐसे परमात्मा का रूप प्रस्तुत किया गया है, जो केवल असीम और केवल असीम से कहीं अधिक है। जिस विज्ञासा के कारण प्लेटो को अकादेमी के व्योतिपियों को यह आदेश देने की प्रेरणा मिली कि वे प्रकट वीर्य पढ़नेवाली वस्तुओं (प्रतीतियों) से बचें उसी रुचि के कारण उपनिषदों के ऋषियों को संसार को अर्च्यपूर्ण समझने की प्रेरणा मिली। तैत्तिरीय उपनिषद् के शर्मा में भगवान् यह है "जिससे ये सब वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं जिससे ये सब जीवित रहती हैं और जिसमें बिना होठ समय ये सब विभीन हो जाती हैं।" वेद के अनुसार, "परमात्मा वह है, जो अग्नि में है और जो वन में है, जिसने निखिल विश्व को व्याप्त किया हुआ है। उसे जोकि पौधों में और पक्षियों में है हम बारम्बार प्रणाम करते हैं।"^२ "यदि यह सर्वोच्च आनन्द आकाश में न होता तो कौन परिषम करता और कौन जीवित रहता?"^३ ईश्वरवादी यह स्वर स्वेतास्वतर उपनिषद् में और भी प्रमुख हो उठता है। 'वह जो एक है और जिसका कोई रूप रंग नहीं है, अपनी बहुविध शक्ति को धारण करके किसी गुप्त चक्षुष्य से अनेक रूप रंगों को बनाता है और धावि में और अन्त में बिस्व उसीमें विभीन

कर करती है वह अपने पहले विद्यमान था, वह रूप वा गति वा विद्यमान अस्तित्व हुआ। वे सब वस्तुएं अस्तित्व से सम्पन्न हैं और अस्तित्व को अनुभव बनाती हैं। (पर्वप्रथम, ऐतरेय-ब्रह्म अमेची अनुप्रास ४)

१ १ २५।

२ १३ २५। १४ २५-२७।

३ ईशोपनिषद्, ५। साथ ही वैश्वस्य सुवर्ण उपनिषद् २ १ ५-८; कठोपनिषद् २ १५। दुहरा स्वरूप उपनिषद् १ ४७ स्वेतास्वतर उपनिषद् ४ २७।

४ बहिरन्तर्य मूल्यान्। २५ २५।

५ जो वेदोपनी ओषध जो विश्वं मुनयमाविशेरा

जो ओषधियु जो अन्तर्ध्यायी जगत् वैश्वस्य अन्तेनाम।

६ जो ओषध्याय का प्रायः अन्तर्ध्यायी अन्तर्ध्यायी अन्तर्ध्यायी अन्तर्ध्यायी

है। बह्यः प्रत्येक वस्तु वस्तुतः स्वयं आरम्भ ही यत्न नहीं है। वहाँ कौन किसका विचार करे और किसके द्वारा विचार करे? सार्वभौम ज्ञाता का ज्ञान हम किस वस्तु के द्वारा प्राप्त कर सकते हैं? १ इस प्रकार तर्कमूलक विचार की ज्ञाता और ज्ञेय के बीच की ईंट की भावना से ऊपर उठा जाता है। वह सापेक्ष (बह्यः) इतना घसीम रूप से वास्तविक है कि हम उसे एक वा नाम देने की भी हिम्मत नहीं कर सकते क्योंकि एक होना भी एक ऐसी वारणा है जो मौलिक धनुष्य (व्यवहार) से भी गई है। उस परमात्मा के सम्बन्ध में हम केवल इतना कह सकते हैं कि वह प्रहृत है। और उसका ज्ञान सब प्राप्त होता है जबकि सब ईंट उस सर्वोच्च एकता में विलीन हो जाते हैं। उपनिषदों में उसका नकारात्मक वर्णन दिया गया है कि बह्यः यह नहीं है, यह नहीं है (नेति नेति)। “बह्यः स्नायुर्हित है। बह्यः किसी सत्य से बिछ नहीं है और उसे पाप सूता नहीं है।” “उसकी कोई छाया या कालिमा नहीं है। उसके अन्दर या बाहर किसी वस्तु कुछ नहीं है।” भगवद्गीता में अनेक

१ २.४ १३-१४।

२ ‘ब्रह्मार्थसूत्रम्’ से तुलना कीजिए :

अद्वैतं वैचित्र्यमिति द्वैतमिच्छन्ति चापरे ।

समं तत्त्वं विद्वन्मनो द्वैतद्वैतमिच्छन्ति ॥

कुछ सत्कारणों में ‘विद्वन्मनो’ के स्थान पर ‘न चायन्ति’ पाठ है।

३ ईशोपनिषद् । मन्वात् एकं मित्रं च और विरिरोच है। वह व तो विचित्र है और न अविचित्र । अन्वे १ १२६। सामयिक शोक परम वास्तविकता को ज्ञानी वा शान्त करते हैं, जिन्हे वही उसे कोई अन्य नाम देकर के छोटे समकक्ष सीमित न कर बैठें। उनकी दृष्टि में वह वह वस्तु है जिसका ज्ञान लब्ध होगा जबकि सब विरोधी वस्तु सर्वोच्च एकता में विलीन हो जायेंगी। मेरठ डॉन प्रोफ़ डेम्पस्टर से तुलना कीजिए : “जब वह वास्तव अस्तम्य है कि परमात्मा अपने-आपमें क्या है और उसके विषय में हम क्या से वर्णन कर सकें अविच छड़ी है कि अन्य सब वस्तुओं का वर्णन कर दिया जाए। कारण वह अपने-आप होने के अभाव में और कुछ भी नहीं है।

४ बृहदारण्यक उपनिषद्, ३ । महाभारत में अज्ञान् जोकि अज्ञान है, अज्ञान को वास्तव है कि उसका वास्तविक रूप ब्रह्म नहीं वा सकला सूत्र नहीं वा सकला तुल्य नहीं वा एकता; वह गुण से रहित है, अज्ञान से रहित है अज्ञान (जो अज्ञान नहीं हुआ) है, शास्त्र है, निम्न है और निम्न है।” देखिए श्रुतिर्गर्भ ३३६ ११-३ । वह ‘अज्ञान का अज्ञान है वा विरो परिरोपेन्द्र है ‘अज्ञान हीतिवाम अज्ञानकार’ कहा है, अज्ञानकार के शब्दों में ‘विचित्र का मित्रत्व वास्तव’ जो ठीक ठीक कोई अविचित्र नहीं है। वेदोक्त सिद्धेतिवत् से अज्ञान कीजिए “परमात्मा केवल कुछ नहीं है। अज्ञान अज्ञान न इस ज्ञान से और न इस अज्ञान से है।” अद्वैत ज्ञान से भी तुलना कीजिए “बह्यः एकता अज्ञान होने हुए भी वह अज्ञान से भेद नहीं है। न वह वस्तु है न गुण न बुद्धि न अज्ञान; वह न मति में है न विचित्रता में है, न देहा में है, न अज्ञान में है। वह अज्ञानी वृत्तिवाचा अज्ञानी है। अज्ञाना अज्ञाना ही है वा और ठीक कहा जाए तो

मध्य होनेवाले एक सक्रिय संघर्ष की भूमि है जिसमें परमात्मा की यहूरी बिलबस्ती है। वह अपने प्रेम की सम्पत्ति उन मनुष्यों की सहायता करने के लिए मुटाटा है जो उन सब वस्तुओं का प्रतिरोध करते हैं जो मिथ्या कुरूपता और कुराई को जन्म देती है। क्योंकि परमात्मा पूर्णतया अजन्म है और उसका प्रेम असीम है इसलिए वह संसार के कष्टों के सम्बन्ध में चिन्तित है। परमात्मा सर्वसक्तिमान् है क्योंकि उसकी शक्ति की कोई बाह्य सीमाएं नहीं हैं। संसार की सामाजिक प्रकृति परमात्मा पर नहीं चोपी गई, यद्यपि वह परमात्मा की इच्छा से बनी है। इस प्रश्न के उत्तर में कि क्या परमात्मा अपनी सर्वज्ञता से इस बात को पहले से जान सकता है कि मनुष्य किस ढंग से व्याचरण करेंगे और वे कर्म का चुनाव कर पाने की स्वतन्त्रता का सदुपयोग या दुरुपयोग करेंगे हम केवल यह कह सकते हैं कि परमात्मा जिस वस्तु को नहीं जानता वह सत्य नहीं है। वह जानता है कि प्रकृतियों अनिर्धारित हैं और जब वे वास्तविक रूप धारण कर लेती हैं तो उसे उनका ज्ञान हो जाता है। कर्म का सिद्धान्त परमात्मा की सर्वसक्तिमत्ता को सीमित नहीं करता। हिन्दू विचारक ऋग्वेद की रचना के काल तक में प्रकृति की सर्वसत्त्वता और निवमपरा भयता को जानते थे। ऋत या व्यवस्था सब वस्तुओं में विद्यमान है। निवम का राज्य परमात्मा की इच्छा और सकम्प है और इसलिए उसे परमात्मा की शक्ति की सीमा नहीं माना जा सकता। संसार के व्यक्तिक (सगुण) स्वामी का एक नालमय पक्ष है जिसमें परिवर्तन होते रहते हैं।

गीता में वैयक्तिक परमात्मा के रूप में अथर्वान् पर बस दिया गया है जो अपनी प्रकृति से इस अनुभवमय संसार का सृजन करता है। वह प्रत्येक प्राणी के हृदय में निवास करता है। वह सब बलियों का धान्य देनेवाला और स्वामी है। वह हमारे हृदय में भक्ति बसाता है और हमारी प्रार्थनाओं को पूर्ण करता है।^१ वह सब मायताओं का मूल स्रोत और उन्हें बनाए रखनेवाला है। पूजा और प्रार्थना के समय उसका हमसे व्यक्तिगत सम्बन्ध स्थापित होता है।

वैयक्तिक ईश्वर इस विश्व की सृष्टि रक्षा और संहार करता है। भगवान् की दो प्रकृतियाँ हैं। एक उच्चतर (परा) और दूसरी निम्नतर (अपरा)। वीरित धारमाण् उच्चतर प्रकृति का प्रतिनिधित्व करती हैं और वीरित माध्यम निम्नतर प्रकृति का प्रति

१ १ ५१।

२ १ ५५।

३ ७ १५।

४ वेद वेदों में वे पुनः कार्य-सृष्टि किन्तु वे कार्य भी अथर्वान् पुनः का कार्य था अथर्वान् सृष्टि का कार्य अथर्वान् के कार्य द्वारा होगा।

५ ७, ४-५।

गीता का उपदेश देनेवाले कृष्ण^१ को बिष्णु के साथ जोकि सूर्य का प्राचीन देवता है और नारायण के साथ जो ब्रह्माण्डीय स्वस्वपनामा प्राचीन देवता है और देवताओं और मनुष्यों का सत्त्व या विश्वामस्थान है, एकरूप कर दिया गया है।

वास्तविक भगवान् बिस्व के ऊपर उठा हुआ उनावन स्थानासीत और कामा सीत ब्रह्म है जो स्वान और कास में इस दुख्यमाण बिस्व को संभाले हुए है। वह सार्व धीम आत्मा है परमात्मा जो बिस्व के कर्णों और गतियों की आत्मा है। वह परमेश्वर है, जो व्यक्तिगत आत्माओं और प्रकृति की गतियों का प्रप्यन है और बिस्व के वास्तव्य का नियन्त्रण करता है। वह पुण्योत्तम भी है सर्वोत्तम पुरुष जिसकी द्विविध प्रकृति बिस्व के विकास में व्यक्त होती है। वह हमारे वास्तव्य को पूर्ण कर देता है हमारी बुद्धि को प्रकाशित करता है और उसकी युक्त कमजिबों को गतिमान कर देता है।^२

पुण्योत्तम छि मेकर नीचे तक सब बस्तुएँ सब और प्रसत् की ईशता या भग है, महां तक कि परमात्मा तक में भी निदेशात्मकता या भाषा का तत्त्व बिद्यमान है भसे ही

१ कर्तृति सर्वं कृष्ण । जो सबको अपनी ओर खींचता है या सर्वमें प्रसिद्ध करता है, वह कृष्ण है। 'विद्यान्तरज-संख्या' में (पृष्ठ १२) कहा गया है कि कृष्ण का वह नाम स्मरित्र है, क्योंकि वह प्रसवे मत्तों के पत्तों को हूर कर देता है, पार्थ कर्कशति निम्न बभति। 'कृष्ण' शब्द हून वस्तु से मन्द है, किन्तु कर्ष है सूरणया। क्योंकि वह अपने मत्तों के लव पातों को और कुर्ष के कन्व मोर्तों को सूरण देता है, इतिवय वह कृष्ण कहलाता है। कृपेस्तिस्तिनामंस्त्व ह्य मन्त्रमन्त्र पारमिदोक्कर्मवार् कृष्ण । गीता पर शंकरभाष्य की टीका २, १४।

२ वह भक्तान्त्रियों को काम का प्रकाश देता है निर्मलो को शक्ति का वल देता है, शक्ति को कया की सुक्ति देता है बुद्धियों को दया की शान्ति देता है, कैवलो को पैद देता है—बालर कवा-माना दमिन्तराकज्जाम् कया द्यपराधमान्, ह्मा बुद्धिनाय, वलमन्त्रं सरोवाज्जम्, शीम मन्त्रापाय् जार्ज्य बुद्धिजामात् सौहार्थ बुद्ध्यज्जामात् वार्धर्ष मिस्तेषमीकवात्।

सत्य ही दुखता कीर्तिव्य तू दुख और आनन्द है, तू शान्ति का कय है। तू भक्तियों के दुख का वारा करता है और उन्हें सुख देता है।^३

मान-वामुत्कृष्टवत् त्व न शक्तिनिष्ठैरवम ।

शक्ति मश्वित्य दुर्लभ विद्यासि तत्ता द्यम् ॥

'तू कर्ताको का कामकज्जता है और शक्ति को वाता है।

दीनामा शरत् त्व हि, पाप्मा सुक्तिमाननय ।

इसे भी देख "तू को ठगली है, मुझे भी तेज से मर है। तू को भीमना है, मुझे भीमकुल कर है। तू को कवबुल है, मुझे भी वल है। तू को जोकली है, मुझे भी जोकमल कर है। तू को (अनुचित के लिकह) रोष से बरिपूर्व है, मुझे भी वह रोष मर है। तू को सहकारी है, मुझे भी सहकारीता से मर है। तेजोयति तेजो मनि वेदि, भीम्य भसि भीम मनि वेदि, कलम् अस्तिवर्ध मनि वेदि जोजोयति जोजो मनि वेदि मन्त्रास्ति यन्त्र मनि वेदि, सजोयति सजो मनि वेदि । सुत्तव कज्जरेव ११ ६।

मैगास्वनीय (ईस्वी पूर्व ३२) ने लिखा है कि हैराक्लीस की पूजा सीरासिनोई (सुरसेन) लोगों द्वारा की जाती थी जिसके देश में दो बड़े शहर मैथोरा (मथुरा) और कसीसोबोरा (कृष्णपुर) हैं। लखसिमा के यूनानी भागवत हीमियोडोरस ने बेसुनगर के थिमासेस (ईस्वी पूर्व १८०) में बासुदेव को देवदेव (देवताओं का देवता) कहा है। नागाभाट के थिमासेस में जो ईस्वी पूर्व पहली शताब्दी का है प्रारम्भिक स्तूप में अन्य देवताओं के साथ-साथ बासुदेव की भी स्तुति की गई है। राधा यद्योश और नन्द जैसे प्रमुख व्यक्तियों का उल्लेख बौद्ध गाथाओं में भी मिलता है। पतञ्जलि ने पाणिनि पर टीका करते हुए अपने महाभाष्य में ४.३.१८ में बासुदेव को भागवत कहा है। यह पुस्तक 'भगवद्गीता' कहलाती है क्योंकि भागवत धर्म में कृष्ण को भी भगवान् समझा जाता है। कृष्ण ने जिस धिद्वान्त का प्रचार किया है वह भागवत धर्म है। गीता में कृष्ण ने कहा है कि वह कोई नई बात नहीं कह रहा अपितु केवल उसी बात को बहुरूप रहा है जो पहले उसने विश्वस्वान् को बताई थी और विश्वस्वान् ने मनु को और मनु ने इक्ष्वाकु को बताया थी।^१ महाभारत में कहा गया है कि "भागवत धर्म परम्परागत रूप से विश्वस्वान् से मनु को और मनु से इक्ष्वाकु को प्राप्त हुआ था।"^२ ये दो सम्प्रदाय जो एक ही रूप में प्रारम्भ किए गए थे अबस्थ एक ही रहे होंगे। कुछ अन्य प्रमाण भी हैं। नारायणीय या भागवत धर्म के प्रतिपादन में कहा गया है कि पहले इस धर्म का उपदेश भगवान् भगवद्गीता में किया था।^३ फिर यह भी बताया गया है कि इसका "उपदेश भगवान् ने कौरवों और पांडवों के युद्ध में उस समय किया था जबकि दोनों पक्षों की सेनाएं युद्ध के लिए तैयार खड़ी थी और धर्म मनुमोहस्त हो गया था।"^४ यह एकेश्वरवादी (एकान्तिक) धर्म है।

गीता में कृष्ण को उस परब्रह्म के साथ तत्पु माना गया है जो इस बहुरूप हीनने वाले विश्व के पीछे विद्यमान एकता है जो सब वृक्ष वस्तुओं के पीछे विद्यमान अपरि वर्तनशील सत्य है जो सबसे ऊपर है और सर्वान्तर्यामी है। वह प्रकट भगवान् है।^५ जिसके कारण मर्य सौम्य को उसे जानना सरल हो जाता है। अनवरत ब्रह्म की खोज करनेवाले उसे ब्रह्म अवश्य मते हैं परन्तु उसके लिए उन्हें बड़ा तप करना पड़ता है। इस रूप में वे भगवान् को सरसता से वा खचते हैं। वह परमात्मा कहा जाता है, जिसमें यह धर्म निहित है कि वह सर्वानीत है। वह जीवभूत है धर्मान् सबका प्राणरूप है।

१ २.३।

२ शान्तिपर्व ३४.५२-५२।

३ कश्चित् हरिर्ग गतुः। शान्तिपर्व ३४.२।

४ मनुसोदेवर्षीनेषु कुम्भारयज्ञकोषे मे

धनु मे विप्रबन्धे च वर्ता उपलब्ध कथम् ॥ शान्तिपर्व ३४.८।

५ १.१.१ से भाग।

हम किसी ऐतिहासिक व्यक्ति को भवमान किस प्रकार मान सकते हैं ? हिन्दू विचारवादा में किसी व्यक्ति को परमात्मा के साथ एक रूप मानना साधारण बात है। उपनिषदों में बताया गया है कि पूर्णतया जागरित आत्मा जो परब्रह्म के साथ वास्तविक सम्बन्ध को समझ लेती है। इस बात को देख लेती है कि वह भूतल परब्रह्म के साथ एक-रूप है और वह अपने ब्रह्म के साथ एक रूप होने की घोषणा भी कर लेती है। अम्बेद ४ २६ में बामदेव कहता है "मैं मनु हूँ मैं सूर्य हूँ मैं विद्वान् अपि अशिवान् हूँ। मैंने धनुनी के पृथ अपि कुत्स की पूजा की है। मैं विद्वान् उद्योग हूँ। मेरी धीर देखो।" कीर्त्तिका उपनिषद् (१) में इन्द्र प्रसन्न हो कहता है "मैं प्राण हूँ मैं वेतन आत्मा हूँ मुक्त जीवन धीर प्राण मानकर मेरी पूजा करो। जो मुझे जीवन या धमरता मानकर मेरी पूजा करता है वह इस संसार में पूर्ण जीवन प्राप्त करता है वह स्वर्गलोक में जाकर धमरता और धनस्वरता प्राप्त करता है।" शीता में लेखक कहता है "यस्य भय धीर क्रोध से मुक्त होकर, मुझमें लीन होकर, मुझमें छरन भेकर अनेक मोम ज्ञानमय तप द्वारा पवित्र होकर मेरे रूप को प्राप्त हो चुके हैं। जीवन अपने से भिन्न किसी ऐसी वस्तु का सहाय लेता है जिसके प्रति वह अपने-आपको समर्पित कर सके। इस समर्पण में ही उसका समाप्तरण है। मुक्त आत्मा अपने शरीर को धारक की अभिव्यक्ति के लिए बाह्य के रूप में प्रयुक्त करती है। कृष्ण ने जिस विषय का बाबा किया है, वह सब अपने आध्यात्मिक अभ्येष्टों

१ राकण्डाक्ष ने रहस्य टीका करते हुए कहा है "स्तथा अर्थ यह है कि कृष्ण ने जो कि एक वस्तु है, राकण्डा के अनुसर व्यक्तियों को प्राप्त होनेवाली तप से अपने-आपको परब्रह्म के रूप में देखते हुए वह कहा है कि 'मुझे जानो' टीका इसी प्रकार जैसे कि इसी उक्त को देखते हुए अम्बेद को अनु-यस हुआ था कि 'मैं मनु हूँ, मैं सूर्य हूँ।' मुनि में (अर्थात् कृष्णरत्नक वरनिष् में) यह कहा गया है, 'उपलब्ध कृत वस्तु के साथ मिले वह उपलब्ध देखता है, यथार्थ हो जाता है'।

२ ४ १। ईसा ने अन्तर्गत जीवन परब्रह्म-प्राप्ति, ज्ञान और सेवा के सिद्धांत का। वह भी हम लोगों की भाँति प्रभावित हो जाता था। उसे महान् रहस्यवादी की प्रति आध्यात्मिक अनुभूति होती थी और वह बार आध्यात्मिक कर्मका के साथ में जब उसे परमात्मा की उपस्थिति की अनुभूति होती तब ही वह वह किन्ना ब्रह्म "मेरे परमात्मा मेरे परमात्मा तूने मुझे क्यों जोड़ दिया है।" (मार्क १४, ३४)। जैसे तारे सत्य वह परमात्मा पर स्वयं को प्रमित अनुयस करता रहा। "सिद्ध मुझसे क्या है" (जोस १४ २५)। "तू मुझे अपना क्यों कहा है। वह परमात्मा को सोचकर और कोई जन्मा नहीं है। (लूक १५ १४)। "परन्तु उस दिन और उस समय के समय में कोई नहीं आया। स्वयं में रहनेवाले देखते ही नहीं। पुत्र भी नहीं। केवल पिता जानता है। (मार्क १३ ३४)। "पिता, मैं तेरे हाथों में अपनी आत्मा को छोड़ता हूँ। (लूक २३ ४६)। वरसि ईसा का अपनी कर्तव्यताओं का ज्ञान था किंतु भी उसने परब्रह्म की अस्ता और प्रेम को परब्रह्म और स्नेहापूर्ण अपने ज्ञान को पूर्णतया अपने सम्यक् निवेदित कर दिया। इस प्रकार वह सारी कर्तव्यता से मुक्त हो गया और परमात्मा में शरण लेकर वह विनम्र के लार लपक पड़ा। मैं और पिता एक हैं। (जोस १ १)।

को प्राप्त होनेवाला सामान्य प्रतिफल है। वह कोई ऐसा नायक नहीं है जो कभी पृथ्वी पर जलता-फिरता या धीर अपने प्रिय मित्र धीर दिव्य को उपदेश देने के बाद इस पृथ्वी को छोड़कर चला गया है। अपितु वह तो सब जगह विद्यमान है और हम सबके अन्दर विद्यमान है। और वह सब हमें उपदेश देने को उसी प्रकार तैयार रहता है। वैसाकि वह कभी भी किसीको भी उपदेश देने के लिए तैयार ना। वह कोई ऐसा व्यक्तित्व नहीं है जोकि सब समाप्त हो चुका हो। अपितु वह तो अमरवासी आत्मा है जो हमारी आध्यात्मिक चेतना का सत्य है।

परमात्मा साधारण अर्थ में कभी अन्य नहीं होता। अन्ध धीर अन्धकार की वे प्रक्रियाएँ, जिनमें सीमित हो जाने का अर्थ निहित है, उसपर सामू नहीं होती। जब यह कहा जाता है कि परमात्मा ने अपने-आपको किसी खास समय या किसी खास अवसर पर प्रकट किया तो उसका अर्थ केवल इतना होता है कि ऐसा प्रकट होना किसी सीमित अस्तित्व को लेकर होता है। ग्यारहवें अध्याय में सारा ससार परमात्मा के अन्दर दिखाया गया है। संसार की कर्तव्य धीर वस्तुव्यात्मक प्रक्रियाएँ भगवान् की केवल उच्चतर धीर निम्नतर प्रकृतियों की अभिव्यक्तियाँ-मात्र हैं। फिर भी जो भी कोई वस्तु धानदार, मुन्दर और सबल है, उसमें परमात्मा का अस्तित्व कहीं अधिक अन्धवी तरह अभिव्यक्त होता है। जब किसी सीमित व्यक्ति में आध्यात्मिक गुण विकसित हो जाते हैं और उसमें गहरी अन्तर्दृष्टि और उदारता दिखाई पड़ती है तब वह ससार के अन्ध-बुरे का निर्णय करता है और एक आध्यात्मिक और सामाजिक उदय-पुनरुत्थान कर देता है। तब हम कहते हैं कि परमात्मा ने अन्धवाई की रक्षा और बुराई के विनाश के लिए धीर अन्ध के राज्य की स्थापना के लिए अन्ध लिखा है। व्यक्ति के रूप में कृष्ण उन अन्धों में से एक है जिनके द्वारा विश्वात्मा अपने-आपको प्रकट करता है। गीता के लेखक ने ऐतिहासिक कृष्ण का उत्प्रेषण उसके दिव्य अर्जुन के साथ-साथ अनेक रूपों में से एक रूप के तौर पर किया है।^१ जब सार मनुष्य के आध्यात्मिक साधनों और प्रसूत दिव्यता का प्रदर्शन है। यह दिव्य पौरव का मानवीय रूपरेखा की सीमाओं में संकुचित हो जाना उसका नहीं है। जितना कि मानवीय प्रकृति का भगवान् के साथ एकाकार होकर ईश्वरत्व के स्तर तक ऊँचा उठ जाना।

परन्तु ईश्वरवाधियों का कथन है कि कृष्ण एक अवतार है अर्थात् वह ना मानवीय रूप में अवतरण। यद्यपि भगवान् अन्ध नहीं होता या उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता फिर भी वह बहुत बार अन्ध भे चुका है। कृष्ण विष्णु का मानवीय साक्षात् रूप है। वह भगवान् है, जो संसार को ऐसा प्रतीत होता है मानो उसका अन्ध ने भिया है और धीर

धारण कर लिया है।^१ विषय ब्रह्म द्वारा मानवीय स्वभाव को संश्लेषण कर देने से ब्रह्म की प्रसन्नता समाप्त नहीं होती और न उसमें कोई बुद्धि ही होती है ठीक उसी प्रकार जैसे संसार के सुजन से ब्रह्म की प्रसन्नता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। सृष्टि और मय तार दोनों का सम्बन्ध व्यक्त जगत् से है परमात्मा से नहीं।^२

यदि प्रसीम परमात्मा सदा धीमति अस्तित्वों में प्रकट रहता है तो उसका किसी एक निश्चित समय में विशेष रूप से और किसी एक मानवीय स्वभाव को ग्रहण करके प्रकट होना उसी गतिविधि को स्वेच्छापूर्वक पूर्ण करना भर है जिसके द्वारा वैसीय प्रभु रता स्वतन्त्रतापूर्वक अपने-आपको पूर्ण करती है और प्रसीम की ओर झुकती रहती है। इसके फलस्वरूप उसके अन्तर्गत कोई गई समस्या नहीं होती जो सृष्टि के कारण नहीं होती है। यदि कोई मानव-शरीर परमात्मा की मूर्ति के रूप में गढ़ा जा सकता है, यदि आवर्तनशील ऊर्जा की सामग्री में नये नमूने रचे जा सकते हैं यदि इन रीतियों से आत्मतत्वा को मानुषमयिकता में समाविष्ट किया जा सकता है तो विषय वास्तविकता (ब्रह्म) अपने अस्तित्व के परम स्वरूप को एक पूर्वतया मानवीय शरीर के रूप में और उस मानवीय शरीर के द्वारा प्रकट कर सकती है। मध्यकालीन दार्शनिक बर्म-विद्वानों ने हमें बताया है कि परमात्मा सब प्राणियों में 'सार, सान्निध्य और शक्ति द्वारा' विद्यमान रहता है। परम प्रसीम स्वयं विद्यमान और प्रतिकार्य का प्रसीम मानव प्राणी के साथ जो सांसारिक व्यवस्था में फँसा हुआ है सम्बन्ध कल्पनाहीन रूप से अनिच्छ है। हालांकि इस सम्बन्ध की परिभाषा कर पाना और उसका स्पष्टीकरण

१ शंकराचार्य ने लिखा है 'स न यजन्तु ब्रह्मैतत्सर्वतान्निजवरीर्यैवेवमि' क्या सम्बन्ध विद्यमान है वैसीय सर्व तान् मूलमूर्ति परिकल्पन करोट्यस्यो मूलनामिस्तो विष्णुब्रह्मसुखमुक्तस्मर्योऽपि सन् स्वमात्मा देहवान् इव वात इव लोकासुपार्श्वं कुर्वन्निव लक्ष्यते। 'अत्रोय सम्भव का कर्म वह नहीं है कि कृष्ण सत्त्वान् के परा से व्यक्त हुआ है या वह सत्त्वान् का अंशकृत है। आदित्य मित्र ने 'अंशक' की व्याख्या करते हुए वह कर्म निश्चय है कि 'अपनी सत्त्वा से रचे पर सांनिध्य रूप में स्वेच्छानिर्मितेन भावामेन लक्ष्यते।' जहाँ धर्मोक्त-सम्प्रदाय में परमात्मा के पुत्र की मानवीय प्रकृति पर और विश्वास था है, "जिसका गर्भावस वसिष्ठ महर्षि ने किया था, जिसे कुमारी मरी ने कर्म दिया था जिसने वैदिकयज्ञ पात्रोक्त के प्रसीम कर्म लगे जिसे प्रीति पर बताया गया था जो मरी का और जिसे दक्षमाता तथा का जहाँ भारतीय सम्प्रदाय ने अपनी बात और जोष दी है कि "वह सर्व से नीचे आता और शरीर रूप बना। वह 'नीचे खना' वा सगुणमा का अंतराल शरीर प्राप्त का लेना ही अन्ततः है।

२ हुकर से प्रस्ता कीजिए 'परमात्मा का अनुभव के सन वह सत्य समित्तम रूप अन्तर स्वभाव में कोई परिवर्तन कल्प नहीं कर सकता। क्योंकि परमात्मा के लिए और कोई भी सत्य सत्ती स्वा-पदिक नहीं है, जिसका कि अन्तः किसी भी परिवर्तन का निषेध न करता। वैदिकविद्वत्संस्कृत शक्ति (२८ का अन्तराल) अन्त १ पृष्ठ २५४।

कर पाना कठिन है। उन महान् धारमाधों को जिन्हें हम भ्रमभार कहते हैं परमात्मा जो मानव के अस्तित्व और गौरव के लिए उत्तरदायी है इस अस्तित्व और गौरव को धारण करने का रूप से नवीन रूप से देता है। भ्रमभारों में उस सनातन का जो विश्व की प्रत्येक घटना में विद्यमान है। धानुकमिकता से प्रवेश एक सम्पूर्णतर भ्रम में प्रकट होता है। हमें स्वतन्त्र इच्छासक्ति प्रदान करने के बाद परमात्मा हमें छोड़कर भ्रमण नहीं हो जाता कि हम स्वेच्छापूर्वक धनता निर्माण या विनाश कर सकें। जब भी कभी स्वतन्त्रता के दुरुपयोग के फलस्वरूप धनता यह जाता है और ससार की गाड़ी किसी भीक में फँस जाती है तो ससार को उस सीक में से निकालने के लिए और किसी मये रास्ते पर उसे बसा देने के लिए वह स्वयं बन्म लेता है। अपने प्रेम के कारण वह सृष्टि के कार्य को उच्चतर स्तर पर ले जाने के लिए बार-बार जन्म लेता है। महाभारत में दिए गए एक श्लोक के अनुसार विश्व की रक्षा के लिए सदा उद्यत भगवान् के बार रूप हैं। उनमें से एक पृथ्वी पर रहकर तप करता है। दूसरा गमतिमा करनेवाली मानवता के कार्यों पर सतर्क दृष्टि रखता है। तीसरा मनुष्य जगत् में कर्म में लगा रहता है और चौथा रूप एक हजार साल की नीब में सोया रहता है। पूर्ण निष्क्रियता ही ब्रह्म के स्वभाव का एकमात्र पक्ष नहीं है। हिन्दू परम्परा में बताया गया है कि भ्रमभार केवल मानवीय स्तर तक ही सीमित नहीं है। कष्ट और अधूर्णता की विद्यमानता का मूल मनुष्य के विरोधी संकल्प में नहीं बताया गया अपितु परमात्मा के सुखसात्मक प्रयोजन और वास्तविक संसार के मध्य विद्यमान विपरीतता में बताया गया है। यदि कष्ट का मूल मनुष्य के 'पतन' को माना जाए, तो हम निर्दोष प्रकृति की अधूर्णताओं की उस भ्रष्टता की जो सब जीवित वस्तुओं में विद्यमान है और रोष के विमान (व्यवस्था) की व्याख्या नहीं कर सकते। इस निवर्त्यक प्रश्न से कि मछलियों को कंठर क्यों होता है किसी प्रकार पिछ नहीं छुड़ाया जा सकता। सीता बताती है कि एक विषय झट्टा है जो भगवान् दूत पर धनता क्यों का आरोप करता है। प्रकृति एक अपरिच्छिन्न पदार्थ है एक धर्मवस्था जिसमें से व्यवस्था का विकास किया जाना है एक राजा जिसे प्रकाशित किया जाना है। जब भी लोगों के स्वार्थ में गतिरोध उत्पन्न हो जाता है तभी उस गति रोध को दूर करने के लिए वैधीय हस्तक्षेप होता है। इसके अतिरिक्त एक अधूर्ण प्रकाशना की धारमा विद्वान् के सम्बन्ध में हमारे वर्तमान दृष्टिकोणों के साथ कटिनाई से ही

१. अधूर्णितं सारस्वतलोकप्रार्थमुपनः ।

भारतार्थं प्रविभक्त्येह लोकानां विद्यमानानि ॥

पञ्च मूर्तितत्त्वार्थं कुरुने ये मुनि रिक्ता ।

अपरा परस्मिन् वगन् कुर्वन्तं शास्त्रसाधुनी ॥

अपरा कुरुने कर्म मानुषं लोकप्रामिदा ।

रोदे अष्टी अपरा निदा नर्तकवृत्तिपीड ॥ —श्रीवार्त्त, १६, १९-२४ ।

मेल खाती है। बन्धीनों का परमात्मा बीरे-बीर पृथ्वी का परमात्मा बना और पृथ्वी का परमात्मा अब बिस्व का परमात्मा सम्भवतः धनेश बिस्वों में से एक बिस्व का परमात्मा बन गया है। यह बात सोचने की भी नहीं है कि मगवान् का सम्बन्ध केवल दुष्टतम ग्रहों में से एक इस ग्रह के केवल एक भ्रंश से ही है।

भवतार का सिद्धांत व्याख्यात्मक अवस्था के नियम की एक बाकपदुतापूर्ण अभिव्यक्ति है। यदि परमात्मा को मनुष्यों का एक माना जाए, तो जब भी कभी बुराई की सृष्टिवां मानवीय मान्यताओं का बिनाश करने की उद्यत प्रतीत होती हों तब परमात्मा को अपने-आपको प्रकट करना ही चाहिए। भवतार परमात्मा का मनुष्य में अवतरण है मनुष्य का परमात्मा में आरोहण नहीं जैसा कि मुक्त आत्माओं के मामले में होता है। यद्यपि प्रत्येक चेतन सत्ता इस प्रकार का अवतरण है, परन्तु वह केवल एक व्याख्यात्मक प्रकटन है। ब्रह्म की आत्मचेतन सत्ता और उसीकी प्रज्ञान से आवृत सत्ता में अवतरण है।

अवतरण या अवतार का तथ्य इस बात का द्योतक है कि ब्रह्म का एक पूर्ण संपन्न और सार्वत्रिक प्रकटन से विरोध नहीं है। यह सम्भव है कि हम भौतिक शरीर में जी रहे हों और फिर भी हममें चेतना का पूर्ण सत्य विद्यमान हो। मानवीय प्रकृति कोई बेड़ी नहीं है यद्यपि यह विषय जीवन का एक उपकरण बन सकती है। हम सामान्य मरव लोगों के लिए जीवन और शरीर-अभिव्यक्ति के अज्ञानपूर्ण अपूर्ण और अज्ञान साधन होते हैं, परन्तु यह आवश्यक नहीं कि वे सदा ऐसे ही हों। विषय चेतना इनका उपयोग अपने प्रयोजन के लिए करती है जबकि अस्वतंत्र मानवीय चेतना का शरीर, प्राण और मन की सक्तियों पर ऐसा पूर्ण नियन्त्रण नहीं रहता।

यद्यपि गीता अवतार में इस विश्वास को स्वीकार करती है कि ब्रह्म संसार में किसी प्रयोजन को पूरा करने के लिए अपने-आपको सीमित कर बैठा है और तब भी उसके सस सीमित शरीर में पूर्ण ज्ञान विद्यमान रहता है। साथ ही यह सास्वत अवतार पर भी बन बैठी है, अर्थात् कि परमात्मा मनुष्य में विद्यमान रहता है विषय चेतना मानवप्राणी में सदैव विद्यमान रहती है। वे जो दृष्टिहीन ब्रह्म के अनुभवशील और अस्तव्यापी पक्ष सुखों के द्योतक हैं और वे दोनों एक-दूसरे के विरोधी नहीं समझे जा सकते। गुरु कृष्ण को मानव-जाति के व्याख्यात्मक प्रयोग में रूचि हो रहा है अपने अन्तर विद्यमान ब्रह्म की बहुरूप में से बोल रहा है। कृष्ण का अवतार हमारे अन्तर विद्यमान आत्मा के प्रकटन का प्रकटन में लिये हुए ब्रह्म के प्रकाशन का एक उदाहरण है। मानवत के अनुसार^१

१. गिराणि तु क्षोभयुते वाक्यमने अनाहने

हेतुर्गन्ध हेतुर्विषय विष्णुः सर्वप्रज्ञात्मा ।

गुह्येयमुते साक्षात् क्षणान् पुराण परा भविष्ये ।—भागवत ११. २३ ।

ईशा के शरीरकारण के सम्बन्ध में जो कुछ कहा गया है उससे तुलना कीलिए “अथ रात्र

“मध्य रात्रि में जबकि घने से घना धान्यकार का षट-षट्झ्यापी भगवान् ने अपने-आपको दिव्य देवकी में प्रकट किया क्योंकि भगवान् सब प्राणियों के हृदय में स्वयं सिपा हुआ है।^१ उज्ज्वल प्रकाश कासी से कासी रात में प्रकट होता है। रहस्यों और प्रकाशनों की दृष्टि से रात बहुत समृद्ध है। रात्रि की उपस्थिति प्रकाश की उपस्थिति को कम वास्तविक नहीं बना देती। अब तो यह है कि यदि रात न हो तो मनुष्य को प्रकाश की अनुभूति ही न हो। कृष्ण के जन्म का अर्थ है धान्यकारमयी रात्रि में विमोक्षण (उद्धार) का उद्भव। कष्ट और हास्य के क्षणों में विश्व के उद्धारकर्ता का जन्म होता है।

कृष्ण का जन्म बसुदेव और देवकी से हुआ कहा जाता है। जब हमारी उत्पत्ति कुछ हो जाती है^२ जब ज्ञान के वर्णन से वासनाधर्मों की जड़ को हटाकर उसे स्वच्छ कर दिया जाता है। अब विद्युत् चेतना का प्रकाश उसमें प्रतिबिम्बित होता है। अब सब कुछ स्पष्ट हो गया प्रतीत होता है, अब आकाश से प्रकाश फूट पड़ता है और वह हमारे मानवीय जीवन को इतना समृद्ध कर देता है कि उसे सब्जों द्वारा कहकर नहीं बताया जा सकता। सहसा एक चमक होती है। हमें धान्यरिक्त धान्य प्राप्त होता है और जीवन बिलकुल नया और ताजा दिखाई पड़ने लगता है। अब हमारे अन्दर ब्रह्म का जन्म होता है, अब हमारी आँखों से बेंबुली उतर जाती है और काचगार के द्वार खुल जाते हैं। भगवान् प्रत्येक प्राणी के हृदय में निवास करता है और अब उस मूल निवासस्थान का पर्दा फट जाता है, अब हमें दिव्य माय सुनाई पड़ता है, दिव्य प्रकाश प्राप्त होता है और हम दिव्य शक्ति से कार्य करने लगते हैं। शरीरधारिणी मानवीय चेतना ऊपर उठकर अजन्मा शास्त्र के रूप में बदल जाती है।^३ कृष्ण का अवतार भगवान् का शरीर में कपान्तरज

वरद्वय शब्द निरालम्बता में मग्न भी और रात्रि अपने हीज वचन का अन्धा अंग पर कर चुकी भी अब वेद सर्वव्यापित्व शब्द स्वर्ग में तेरे उज्ज्वलित्व से नीचे आया। ऐश्वर्यशब्द। अन्तर के सिद्धांत ने ईश्वर-जगत् को अपनी कुछ विद्युत् बिना। परिणत का मत था कि पुत्र (ईश) पिता के अन्तर बड़ी अविश्व अन्तरे द्वारा अन्तर्गत किया गया है। यह दृष्टिकोण कि वे एक-दूसरे से एक ही हैं अविश्व एक ही रात्रि के अन्तर्गत निहित वचन है। ऐश्वर्यशब्द का सिद्धांत है। पहली निष्कर्षता में पिता और पुत्र की एकता पर और पितासे सिद्धांत में उन दोनों की एकता पर चर्चा किया गया है। अन्त में जो दृष्टिकोण प्रकाशित हुआ वह यह था कि पिता और पुत्र दोनों हैं और एक ही रात्रि हैं। अन्त में वे एक-दूसरे से एक ही व्यक्ति हैं।

१ १ २ ३ ४ ५

२. सार्वभौमिक बसुदेवशक्ति। मानव। देवकी देवी प्रकृति है दिव्य प्रकृति।

३. मेरे निवारण से ईश्वरों के पुनरुत्थान के सिद्धांत का अर्थ नहीं है। ईश्वर का शारीरिक पुनरुत्थान महात्मापूर्ण वस्तु नहीं है अविश्व दिव्य (जगत्) का पुनरुत्थान महात्मापूर्ण वस्तु है। मनुष्य का पुनरुत्थान जो कदाही भगवत् के अन्तर एक ऐसी कृपा के रूप में होता है जिसके अन्तर्गत उसे वास्तविकता

मेन जाती है। कबीलों का परमात्मा धीरे-धीरे पृथ्वी का परमात्मा बना और पृथ्वी परमात्मा अब बिस्व का परमात्मा सम्भवतः अनेक बिस्वों में से एक बिस्व का परमा बन गया है। यह बात सोचने की भी नहीं है कि भगवान् का सम्बन्ध केवल भूतलम् " से एक इस ग्रह के केवल एक धंस से ही है।

अबतार का सिद्धान्त आध्यात्मिक अथत् के नियम की एक वाकपट्टाप् व्यक्ति है। यदि परमात्मा को मनुष्यों का रक्षक माला जाए, तो अब भी कभी शक्तिमा मानवीय मान्यताओं का विनाश करने को उद्यत प्रतीत होती हों त को अपने-आपको प्रकट करना ही चाहिए। अबतार परमात्मा का मनुष्य में मनुष्य का परमात्मा में आरोहण नहीं बसकि भूतल धारमाओं के मान-मद्यपि प्रत्येक चेतन सत्ता इस प्रकार का अबतरण है परन्तु वह केवल " प्रकटन है। ब्रह्म की आत्मचेतन सत्ता और उसीकी अज्ञान से आनु त र

अबतरण या अबतार का तथ्य इस बात का द्योतक है कि ब्रह्म और शारीरिक प्रकटन से विरोध नहीं है। यह सम्भव है कि हम भी हों और फिर भी हममें चेतना का पूर्ण सत्य विद्यमान हो। मानवीय है, अतितु यह दिव्य जीवन का एक उपकरण बन सकती है। हम र सिए जीवन और शरीर-अभिभ्यक्ति के अज्ञानपूर्व अपूर्व और सट यह आवश्यक नहीं कि वे सत्ता ऐसे ही हों। दिव्य चेतना इनका सिए करती है जबकि अस्वतन्त्र मानवीय चेतना का शरीर, पर ऐसा पूर्ण नियन्त्रण नहीं रहता।

अद्यपि बीता अबतार में इस विस्वास को स्वीकार किसी प्रयोजन को पूरा करने के लिए आपने-आपको सीमित उच सीमित शरीर में पूर्ण ज्ञान विद्यमान रहता है। साव बन बेटी है, अर्थात् कि परमात्मा मनुष्य में विद्यमान रट में सर्वत्र विद्यमान रहती है। वे दो वृष्टिकोण ब्रह्म के र-मुक्तों के द्योतक हैं और वे दोनों एक-दूसरे के विरोधी जो मानव-जाति के आध्यात्मिक प्रयोजन में सचि से की नहराई में से बोल रहा है। कृष्ण का अबतार हम टन का अबतार में छिने हुए ब्रह्म के प्रकाशन का

१. मितीये तु तपोरम्ले आबमाने अर्थात्ने
 ऐक्यं ऐक्यविरचं निगुः सर्वज्ञात्मा ।
 अतरेक्यरे सत्तात् अगच्छन् पुनः परा गमिष्यते ।—
 ईसा के शरीरधारण के सम्बन्ध में जो कुछ कहा

है इस बात का महत्व बहुत कम है कि इसका लेखक कोई ऐतिहासिक व्यक्ति है या मनुष्य के रूप में अवतरित स्वयं भगवान् क्योंकि धात्मा की वास्तविकताएं सब भी वही हैं जो भाव से हठारों साम पहन भी और आति एवं राष्ट्रीयता के बन्तर चलपर कोई प्रभाव नहीं डालते। असली वस्तु सत्य या सार्वकला है और ऐतिहासिक तथ्य उसकी मूर्ति से अधिक कुछ भी नहीं है।^१

६ संसार की स्थिति और माया की धारणा

यदि ब्रह्म का मूल स्वरूप भिर्युष धर्मात् गुणहीन और अधिरय (धर्मात् बिसके विषय में कुछ सोचा भी न जा सके) हो तो संसार एक ऐसी व्यस्त वस्तु है, जिसका सम्बन्ध परब्रह्म से तर्कसंगत रूप से नहीं जोड़ा जा सकता। ब्रह्म की अपरिवर्तनीय धारणा तथा में सब कम और विकसमान वस्तुएं आधारित हैं। उसके द्वारा ही उनका अस्तित्व है और उसे ही वह किसी वस्तु का भी कारण नहीं है—कुछ नहीं करता किसी बात का निर्धारण नहीं करता फिर भी उसके बिना वे वस्तुएं रह नहीं सकतीं। यह संसार तो ब्रह्म पर निर्भर है, परन्तु ब्रह्म इस संसार पर निर्भर नहीं है। यह एकपक्षीय निर्भरता और परम वास्तविकता तथा संसार के मध्य सम्बन्ध की तर्कपूर्ण अभिव्यक्ति 'माया' शब्द से सामने आ जाती है। यह संसार ब्रह्म की आति कोई मूल अस्तित्व (सत्) नहीं है और न यह केवल अस्तित्व (असत्) ही है। इसकी परिभाषा सत् या असत् दोनों में से किसीके भी बाहर नहीं की जा सकती। धार्मिक अनुभूतियों द्वारा धात्मा की परम वास्तविकता के धार्मिक आधारों के कारण हम बहुत बार संसार को असुख ज्ञान या निष्कारण प्रह्व के बजाय धम (माया) समझने लगते हैं। यह एक परिचीमन है, जो धर्मापित और धर्माप्य से

१. तिमोबा से दुष्टान् कीर्तन 'मुक्ति प्राप्त करने के लिए शरीर-रूप के रूप में ईसा को अज्ञान विनशुत आवश्यक नहीं है। परन्तु तत्कालिक परमज्ञान के इस शरीर-रूप के सम्बन्ध में (बी. जे. नो. एल्फो डेई विजिवा) जो परमज्ञान का सन्तान ज्ञान है जो उस वस्तुओं में और मुख्य रूप से मनुष्य के रूप में और सबसे अधिक विरोध रूप में ईसा में व्यक्त हुआ है। बात ठीक इसमें अर्थ है क्योंकि उसके ज्ञान के बिना कोई भी मनुष्य परम ज्ञान की अवस्था तक नहीं पहुँच सकता। क्योंकि हमने सिखाए और कोई वस्तु उसे बत नहीं सिखा सकती कि क्या सत्य है और क्या मिथ्या क्या अच्छा है और क्या बुरा। इस प्रकार तिमोबा एक धार्मिक ईसा और अतएव ईसा में कैद करण है। ईसा की शिक्षा एक ऐसा बने सिद्धांत है जो ईसाओं की अन्तरजना में फल है। अन्तरजाना सिद्धांत एक ऐतिहासिक तथ्य की धर्मविधाना आधार है। इस सम्बन्ध में मोर्टेनो का कथन है "ईसा का पुनरुत्थान उनके मातृक जीवन का अन्तिम कार्य मनुष्यों के बीच हमारी सेवा का अन्तिम कार्य नहीं था अतएव धर्मप्रचारकों की ब्रह्म और ईसाई बने की धर्मात्मिक व्यवस्था का पहला कार्य था जोह पीटर लोदरी (१६४४) कुछ ६५-६६।

२. अन्तरजाना अन्तिमधर्मिक।

मुक्त वस्तु है। परन्तु यह परितोषम किसलिए है? इस प्रश्न का उत्तर तब तक नहीं दिया जा सकता जब तक हम अनुभूतिभूतक स्तर पर हैं।

प्रत्येक धर्म में परम वास्तविकता की कल्पना इस रूप में की गई है कि वह हमारी काल-व्यवस्था से जिसका प्राप्ति धीरे धीरे होता है, जिसमें गति धीरे उतार-चढ़ाव है। धीरे-धीरे रूप से ऊपर है। ईसाई धर्म में परमात्मा को इस रूप में प्रदर्शित किया गया है कि उसमें परिवर्तनशीलता नहीं है। या प्रथम-प्रथम की छाया तक नहीं है। वह प्राप्ति से धीरे तक बेसुधा हुआ शास्त्रत वर्तमान में निवास करता है। यदि यही बात होती तो विषय जीवन धीरे इस विविधरूप संसार में एक ऐसा पक्का मेघ हो जाता जिसके कारण इन दोनों में किसी भी प्रकार का सम्मिलन असम्भव हो जाता। यदि परम वास्तविकता एकाकी निश्चिन्त धीरे प्रविष्ट हो तो काल गति धीरे इतिहास के लिए कोई अवकाश ही न होता। काल अपनी परिवर्तन धीरे आनुकूलिकता की प्रक्रियाओं के साथ केवल एक धामास-धाम बन आया। परन्तु परमात्मा एक संप्रदाय भूत तत्त्व है एक व्यापक धर्म। यह प्रश्न किसी ऐसी प्रबल सत्ता का नहीं है जिसके साथ विविधरूपता का धामास जुड़ा हुआ है या किसी ऐसे संप्रदाय परमात्मा का जो इस बहुविध विश्व में कार्य कर रहा है। बड़ा यह भी है धीरे यह भी। शास्त्रतत्ता का धर्म काल या इतिहास का निवेश नहीं है। यह समय का रूपान्तरण है। काल शास्त्रतत्ता से निकलता है धीरे उसीमें पूर्णता को प्राप्त होता है। मगधगीता में शास्त्रतत्ता धीरे काल में कोई विरोधिता नहीं है। कृष्ण के प्रकट हाथ शास्त्रतत्ता धीरे ऐतिहासिक के मध्य एकता कोटित की गई है। ऐतिहासिक विविधता का सम्बन्ध सनातन की धार्मिकताम बसीरताओं के साथ है।

धामा सब द्वैतों से ऊपर रहती है। परन्तु जब उसे विश्व के दृष्टिकोण से देखा जाता है, तो वह अनुभवशील विषय-वस्तु के सम्मुख बड़े अनुभवशील कर्तों के रूप में बदल जाती है। कर्ता धीरे विषय-वस्तु एक ही वास्तविकता के दो भूत हैं। वे परस्पर असम्बद्ध नहीं हैं। वस्तु-रूपान्तरकता का भूत तत्त्व भूत प्रकृति जो सम्पूर्ण अस्तित्व की सम्बन्ध सम्भावना है। ठीक उसी प्रकार की वस्तु है जिस प्रकार की वस्तु सूचनात्मक सत्य बड़ा ईश्वर है। सनातन 'यह' धर्मसनातन 'नाह' के सम्मुख रहता है। नाशधर्म धर्म में ध्यातमय रहता है। क्योंकि 'नाह' प्रकृति धामा का एक प्रतिबिम्ब-भाष है, इसलिए यह धामा के धर्मी है। जब परब्रह्म में निवेशात्मकता का तत्त्व धा भूतता है, तब उसकी धार्मिकता अस्तित्व (गाम-रूप) धारण की प्रक्रिया में प्रकट होने लगती है। भूत एकता विश्व की सम्पूर्ण विविधता से गर्मित हो उठती है।

विषय की प्रक्रिया यह धीरे प्रसू के दो भूत तत्त्वों की धार्मिक प्रक्रिया है। परमात्मा ऊपर सीमा है, जिसमें प्रसू का न्यूनतम प्रमाण है धीरे जिसका प्रसू पर

पूर्व नियन्त्रक है और भौतिक तत्त्व या प्रकृति निचली सीमा है जिसपर सत् का प्रभाव स्पष्टतम है। विश्व की सारी प्रक्रिया सर्वोच्च परमात्मा की प्रकृति पर क्रिया है। प्रकृति की क्रियाएँ एक प्रकारात्मक सत्ता के रूप में की गई हैं क्योंकि इसमें प्रतिरोध करने की शक्ति है। प्रतिरोधक रूप में यह बुरी है। केवल परमात्मा में पहुँचकर यह पूरी तरह से क्षीण और परास्त हो पाती है। शेष सारी सृष्टि में यह कुछ कम या अधिक रूप में प्रकाश पर आवरण डालनेवासी शक्ति है।

गीता प्राप्तिविधक ईश्वार का समर्पण नहीं करती क्योंकि असत् का मूल तत्त्व सत् पर निर्भर है। मगवान् के बर्धन के लिए असत् वास्तविकता में एक आवश्यक महत्वपूर्ण वस्तु है। संसार जो कुछ है, उसका कारण तनाव है। काम और परिवर्तन का संसार पूर्वता तक पहुँचने के लिए निरन्तर प्रयत्नशील है। असत् जो सब अपूर्वताओं के लिए जिम्मेदार है संसार में एक आवश्यक तत्त्व है, क्योंकि यही वह सामग्री है जिसमें परमात्मा के विचार मूर्त होते हैं। विश्व रूप (पुरुष) और भौतिक तत्त्व (प्रकृति) एक ही धार्म्यात्मिक समस्त के अंग हैं। जब सारा संसार बन्धन से मुक्त हो जाता है जब यह निर्दोषता की स्थिति तक उँचा उठ जाता है जब यह पूर्वतया प्राप्तोक्ति हो जाता है, तब मगवान् का प्रयोजन पूरा हो जाता है और संसार फिर अपनी मूल बिन्दु सत्-अवस्था में पहुँच जाता है जो सब विमेषों से ऊपर है।

असत् क्यों है? पतन या 'परम सत्' से अस्तित्वमान् (नामरूपमय) होने की स्थिति क्यों होती है? यह प्रश्न दूसरे छब्बों में यह पूछना है कि सत् और असत् के मध्य अद्वैतवादी संबंधबाना यह संसार किसलिए बना है? परम सत् एक परमात्मा संसार के पीछे भी है परे भी और संसार में भी है। वह साब ही सर्वोच्च संप्राण परमात्मा भी है जो संसार से प्रेम करता है और अपनी इमा द्वारा उसका उद्धार करता है। संसार अपने अमिक सोपान-तन्त्र के साथ जो कुछ है उस रूप में यह क्यों है? हम केवल इतना कह सकते हैं कि अपने-आपको इस रूप में प्रकट करना मगवान् का स्वभाव है। हम संसार के होने का कारण नहीं बतला सकते हम केवल इसी प्रकृति के विषय में बतला सकते हैं जो अस्तित्वमान् होने की प्रक्रिया में सत् और असत् के बीच चल रहे मर्प के रूप में है। बिन्दु सत् संसार से ऊपर है और बिन्दु असत् निम्नतम विद्यमान वस्तु से भी नीचे है। यदि हम उससे भी नीचे जाएँ, तो हम शून्य तक पहुँच जाएँगे जो बिल्कुल परम अस्तित्व है। अपने अस्तित्वमान् अणु संसार में हम सत् और असत् के दो मूल तत्त्वों के बीच समर्प दिखाई पड़ता है।

पारस्परिक क्रिया की पहली उपज अज्ञान है जिसके अन्दर व्यक्त सत् की

१. ग्रीकन सं तुलना अधिप, जो भौतिक तत्त्व को 'परमात्मा के शिष्ट' के रूप में मानता है जिसे अवस्था की अवस्था में अन्तर्गत किया जाता है।

सम्पूर्णता निहित रहती है। बाव में होनेवाले सब विकास उसके अन्दर बीजस्वरूप में रहते हैं। उसके अन्दर घटीत वर्तमान धीरे धीरे एक सर्वोच्च 'धर्म' (अधुना) में निहित रहते हैं। धर्मन सारे विश्वरूप को एक विशाल आकृति में देखता है। वह इस के रूप को अस्तित्व की सम्पूर्ण सीमाओं को तोड़ते हुए, सम्पूर्ण आकाश धीरे धीरे को व्याप्त करते हुए देखता है जिसमें लोक भक्तप्रपातों की मूर्ति बह रहे हैं।

जो लोग भगवान् को अव्यक्तिक (निर्गुण) धीरे सम्बन्धीन मानते हैं वे धारम प्रकाशन की अन्तिमसेत ईश्वर की धारणा को धर्मान (धर्मिणा) का परिधाम मानते हैं।^१ विचार की वह शक्ति जो उन कर्मों को उत्पन्न करती है जो धर्मिक हैं और इसी लिए धार्मिक वास्तविकता की तुलना में अधार्मिक हैं इन कर्मों को उत्पन्न करने के कारण धर्मिणा कहलाती है। परन्तु धर्मिणा किसी इस या उस व्यक्तिक का विशिष्ट रूप नहीं है। वह भगवान् की धारमप्रकाशन की शक्ति कही जाती है। भगवान् का कथन है कि मैंने ही वह वस्तुतः अन्तर्यामी है परन्तु वह अपनी शक्ति द्वारा धारममाध्यामी^२ अन्त मेंता है। माया शब्द 'मा' बाहु से बना है, जिसका अर्थ है—बनाया रचना करना और भूत इस शब्द का अर्थ बा—रूप उत्पन्न करने की शक्त। वह सूक्ष्मात्मक शक्ति जिसके द्वारा परमात्मा विश्व को गड़वा है योगमाया कहलाती है। इस बात का कोई संकेत नहीं है कि माया द्वारा या परमात्मा मायी की रूप बड़ने की शक्ति द्वारा उत्पन्न किए गए रूप बढाएं और वस्तुएं केवल भ्रम हैं।

कभी-कभी माया को मोह का स्रोत भी बताया जाता है। "प्रकृति के इन तीन गुणों से मूढ़ होकर वह संसार मुझे नहीं पहचान पाता जोकि मैं सब तीनों गुणों से ऊपर और अनन्तर हूँ।^३ माया की शक्ति के कारण हमारे अन्दर एक भ्रमित करनेवासी

१ रांकाचार्य का कथन है कि 'वे नाम और रूप जिन्हें आत्मा की प्रकृति के धर्मान के धर्मानरूप परमेस्वर में विशिष्टता समझ जाता है और जिन्हें विश्व में वह सब पता लगान नहीं है कि वे भगवान् से मिले हैं या अविनाश भूति और अविनाश कर्मों में सर्वत्र परमेस्वर की सदा शक्ति और प्रकृति कहे गए हैं। अन्तर्यामी पर रांकर मान्य १ १ १४।

२ ४ ६। 'भगवान् से अपनी शक्ति की शक्ति का प्रयोग करके शक्ति करने की शक्ति की।

भगवान् अविनाश परमेस्वर योगमाया का धर्मान। भगवत् १ १४ १।

विश्व प्रतिविधि किसी कर्म के प्रयोग को सामने रखकर धारम्य नहीं की गई क्योंकि परमात्मा तो निरवयु है। वह अन्तर्निहित का धर्म शक्ति का प्रयोग द्वारा सदा किया जाता है। अन्तर्निहित शक्ति के अन्तर्गत। अन्तर्गत १ १ ३३। रांकाचार्य के कथन का अर्थ है कि वह एक धर्मानरूप संसार की विभिन्न प्रतिविधियों में सदा शक्ति करता रहता है। यही है शक्ति की अन्तर्गत। ४ ६।

३ १६। धारम धर्मान से तुलना कीजिए 'वह एक ही भगवान् सदा सदा और अनेक में रहता है। सदा सदा कर्मों से ही अन्तर्गत होते हैं, परन्तु वे कर्मों का सदा सदा धर्म होते हैं। १ १ २२। भगवान् में कहा गया है : "वे धारम जो मुझ देखते हो वह धर्मान है, जिसे मैंने

धार्मिक चेतना या जाती है जो वास्तविकता को देखने में असमर्थ रहती है और दुःख तत्त्व के बन्ध में रहती है। परमात्मा का वास्तविक अस्तित्व प्रकृति की क्रीड़ा और इसके गुणों द्वारा प्राबुत हो जाता है। संसार को भ्रामक इसलिए कहा जाता है क्योंकि परमात्मा अपने-आपको अपनी सृष्टि के पीछे छिपा जाता है। संसार अपने-आपमें बोझा नहीं है अपितु यह बोझ का निमित्त बन जाता है। वास्तविकता को जानने के लिए हमें सब रूपों को छिन्न-मिन्न करके प्राचरण के पीछे पहुँचना होगा। यह संसार और इसके परिवर्तन परमात्मा का विरोधान (ध्विज जाना) बन जाते हैं या स्रष्टा को उसकी सृष्टि द्वारा दुःखता या अवर्षणीय कर देते हैं। मनुष्य की प्रवृत्ति अपने मन को स्रष्टा की ओर प्रेरित करने के बजाय संसार के विषयों की ओर झुकने की रहती है। परमात्मा एक महान् क्षमता प्रसीत होता है क्योंकि वह इस संसार को और इन्द्रियों के विषयों को उत्पन्न करता है और हमारी इन्द्रियों को बहिर्मुख कर देता है।^१ अपने-आपका बोझा देने की प्रवृत्ति इन्द्रियों के विषयों को प्राप्त करने की इच्छा में निहित है। यह इच्छा वस्तुतः मनुष्य को परमात्मा से दूर भ जाती है। संसार की चमक-दमक हमपर अपना बाहु फेर देती है और हम उससे प्राप्त होभवांश पुरस्कारों के दास बन जाते हैं। यह दुनिया या वस्तुकपात्मक प्रकृति या संसार पतित बाध और विजातीय है और यह कष्टों से भरा हुआ है क्योंकि भ्रान्तिक सत्ता से विजातीय बन जाना कष्ट है। जब यह कहा जाता है कि 'मेरी इस दिव्य माया को जीतना बहुत कठिन है' तो इसका अर्थ यह होता है कि हम संसार और उसकी वृत्तिविधियों को भासाभी से अलग करने के पीछे नहीं पहुँच सकते।

यहाँ पर हम इन विभिन्न अर्थों में अन्तर कर सकते हैं, जिनमें 'माया' शब्द का प्रयोग किया गया है और गीता में इसका स्वरूप नियत कर सकते हैं। (१) यदि परम वास्तविकता संसार की बदनामों से अप्रभावित रहती है तो इन बदनामों का होना एक ऐसा रहस्य बन जाता है जिसकी व्याख्या हो ही नहीं सकती। गीता का शेषक 'माया' शब्द का प्रयोग इस अर्थ में नहीं करता जैसे ही उसके विचार में यह अर्थ दृष्टता ही निहित क्या न रहा हो। एक धार्मिक और साधु ही अवास्तविक अभिधा की धारणा को इस सारे संसार की प्रकृति का कारण है, गीता के शेषक के मत में नहीं पाई। (२) व्यक्तिगत ईश्वर के सम्बन्ध में यह बताया गया है कि वह अपने अन्दर सत् और असत् को

उत्पन्न किया है। वह यह समझे कि मेरे एक ही संसार में जो गुण पाए जाते हैं वे मुझमें विद्यमान हैं।

माया का वास्तविक सत्त्व कर्मा परममि नाह।

सर्वमृज्यते कर्म देव स वागुमर्षि ॥ —तान्त्रिक ३३ ४४।

१ अष्टोत्तिस ४ ।

२ क, १ मा ४ ही हेतु शेष-मन्त्र, १९।

मिमांसा है। उसके अन्तर ब्रह्म की अधिकार्यता भी है और साथ ही अस्तित्वमान् होने का विकार या परिवर्तन भी है। माया बहुशक्ति है जो उसे परिवर्तनशील प्रकृति को उत्पन्न करने में समर्थ बनाती है। यह ईश्वर की शक्ति या ऊर्जा या आत्मविभूति है। अपने आपको अस्तित्वमान् बनाने की शक्ति। इस अर्थ में ईश्वर और माया परस्परभिन्न हैं और आदिहीन हैं।^१ यीता में मयमान् की इस शक्ति को माया कहा गया है।^२ (१) क्योंकि परमात्मा अपने अस्तित्व के दो तत्त्वों प्रकृति और पुरुष भौतिक तत्त्व और चेतना द्वारा संसारको उत्पन्न कर सकता है इसलिए वे दोनों तत्त्व भी परमात्मा की (उच्चतर और निम्नतर) माया कहे जाते हैं। (४) कमल माया का अर्थ निम्नतर प्रकृति हो जाता है क्योंकि पुरुष को तो वह नीच बताया गया है जिसे जगत् संसार की सृष्टि के लिए प्रकृति के पदों में बनाता है। (५) क्योंकि यह व्यक्त अवयव वास्तविकता को मर्त्य प्राणियों की दृष्टि से छिपाता है इसलिए इसे भी भ्रामक ढंग का बताया गया है। वह संसार कोई भ्रान्ति नहीं है यद्यपि इसे परमात्मा से असम्बन्ध केवल प्रकृति का याविक निर्धारण समझ लेने के कारण हम इसके वैधीय तत्त्व को समझने में असमर्थ रहते हैं। तब यह भ्रान्ति का कारण बन जाता है। वैधीय माया अधिष्ठा माया बन जाती है। परन्तु यह केवल हम मर्त्यों के लिए, जो सत्य तक नहीं पहुँच सकते अधिष्ठा माया है परन्तु परमात्मा के लिए, जो सब कुछ जानता है और इसका नियन्त्रण करता है, यह विद्या मया है। ऐसा लगता है कि परमात्मा माया के एक विशाल आवरण में लिपटा हुआ है।^३ (६) क्योंकि यह संसार परमात्मा का एक कार्य-मात्र है और परमात्मा इसका कारण है और क्योंकि सभी जगत् कारण कार्य की अपेक्षा अधिक वास्तविक होता है, इसलिए यह संसार, जो कि कार्यत्म है कारणरूप परमात्मा की अपेक्षा कम वास्तविक कहा जाता है। संसार की यह अपेक्षित अवास्तविकता अस्तित्वमान् होने की प्रक्रिया की आत्मविरोधी प्रवृत्ति द्वारा पुष्ट हो जाती है। अनुमन के जगत् में विरोधी वस्तुओं में संघर्ष चलता रहता है और वास्तविक (ब्रह्म) सब विरोधों से ऊपर है।

१ व १३।

२ वैश्वप राविक्रम धृत २ १३ और १२। स्वेनात्कप्र उपनिषद्, ४ १ ।

३ १ ११ व ५ ।

४ ४ १५ ।

५ ५, १२ और १ ।

६ जो मत्मा अधिष्ठा को असमर्थ नहीं करती वह सामग्री माया कहलाती है। जब यह वृत्ति हो जाती है तो वह कर्मल या भ्रान्ति को कम होती है। अर्थात् जब पहले भ्रमर की मत्मा में प्रतिबिम्बित होता है तो वह ईश्वर कहलाता है और जब वह जिसके भ्रमर की मत्मा में प्रतिबिम्बित होता है तो वह मीन या अनिष्टक कहलाता है। यह परकी मेवात है। वैश्वप ५ पदवी १ १५-१७ गीता एवं दशकोष से परिकल्पित नहीं है।

७ १ ४२ ५, १ व १३ ।

७. व्यक्तिगत आत्मा

वास्तविकता (ब्रह्म) स्वभावतः असीम सर्वोच्च निष्कामुय और अपनी एकता और परम धामन्य से इस प्रकार युक्त है कि उसमें किसी विजातीय तत्त्व का प्रवेश नहीं हो सकता। विरह की प्रक्रिया में वे द्वैत और विरोध उत्पन्न होते हैं जो घसीम और घवि बन्ध वास्तविकता को धाँक से घोसना कर देते हैं। तृत्तिरीय उपनिषद् के शब्दों में विरह की प्रक्रिया भौतिक तत्त्व^१ (घन्य) जीवन (प्राण) मन (मनस्) बुद्धि (विज्ञान) और परम धामन्य (धामन्य) की पाँच अवस्थाओं में से गुजरी है। सब वस्तुओं को जीवन की सूत्रात्मक दृढ़ में भाग लेने के कारण उन्हें एक धाम्तरिक प्रेरणा दी गई है। मानव प्राणी विज्ञान या बुद्धि की औषधी अवस्था में है। वह अपने कर्मों का स्वामी नहीं है। उसे उस सार्वभौम वास्तविकता का ज्ञान है, जो इस सारी योजना के पीछे कार्य कर रही है। वह भौतिक तत्त्व जीवन और मन को जानता प्रतीत होता है। उसने एक बड़ी सीमा तक भौतिक जगत् प्राप्तिजगत् और यही तब कि मन के दृष्टिगत क्रियाकलापों पर अधिकार कर लिया है परन्तु अभी तक वह पुनर्तया प्रबुद्ध चेतना नहीं बन सका। जिस प्रकार भौतिक तत्त्व के दाव जीवन और जीवन के दाव मन और मन के दाव बुद्धि का स्थान पाया है उसी प्रकार बुद्धिमान् मनुष्य एक सञ्चलित और दिव्य जीवन के रूप में विकसित होया। निरन्तर अधिकाधिक आत्मबुद्धि प्रकृति की तीव्र प्रेरणा रही है। संचार के लिए परमात्मा का ध्येय या मनुष्य के लिए ब्रह्माण्डीय अभितम्ब्यता यह है कि इसी मर्त्य शरीर द्वारा अमर महत्वाकांक्षा को प्राप्त किया जाए इस भौतिक शरीर और बौद्धिक चेतना में और इसीके द्वारा दिव्य जीवन को उपसब्ध किया जाए।

ब्रह्म मनुष्य के धाम्तरतम में निवास करता है और उसे चिन्तित नहीं किया जा सकता। यह धाम्तरिक ज्योति है एक छिपा हुआ सारा जो सदा बना रहता है और जो जन्म बन्धास्तर में धनस्वर है। उसे मृत्यु जरा या शोष छू नहीं सकते। यह जीव का जो धाम्तरिक व्यष्टि है मूल तत्त्व है। जीव परिवर्तित होता है और जन्म जन्मास्तर में उन्मत्ति करता जाता है और जब आत्मा का ब्रह्म के साथ पूर्ण एकरत्न स्थापित हो जाता है तब वह उस धाम्तरिक अवस्था में पहुँच जाता है जो उमकी अभितम्ब्यता है और जब तब वह दया नहीं घानी तब तब वह जन्म और मरण के चोर में पडा रहता है।

धाम्तर प्राणी में धाम्तर के सब रूप पाए जाते हैं क्योंकि मानवीय रूप के मुनिर्पा रित मनुष्य के नीचे भौतिकता समष्टि और समुच्च की रूपरूपाण विद्यमान है। भौतिक तत्त्व प्राण और मन या इस मगार को जरे हुए हैं हमारे धाम्तर की विद्यमान है। जो धाम्तर बाह्य जगत् में कार्य कर ही है उनका धाम्तर भी है। हमारी बौद्धिक प्रवृत्ति

आत्मचेतना को उत्पन्न करती है और वह आत्मचेतना मामनीय व्यक्ति को प्रकृति के साथ उसकी मूल एकता में ऊपर उठा लेती है। समूह के साथ मिले रहने की सहज प्रवृत्ति भावना से उसे भी सुरक्षा अनुभव होती है वह जाती रहती है और वह सुरक्षा की भावना फिर एक ऊँचे स्तर पर पहुँचकर अपने व्यक्तित्व को बिना संघर्ष द्वारा प्राप्त की जाती है। अपने आत्म के संचालन द्वारा संसार के साथ उसकी एकता एक सहज प्रेम और मित्रता कार्य द्वारा उपलब्ध की जाती है। आरम्भिक वृत्ति में अर्जुन प्रकृति के संसार और समाज के सम्मुख खड़ा है और वह अपने आपको बिलकुल अकेला अनुभव करता है। वह सामाजिक प्रमाणाँ के सम्मुख झुककर आन्तरिक सुरक्षा प्राप्त करना नहीं चाहता। जब तक वह अपने-आपको एक शक्ति के रूप में देखता है, जिसका काम भङ्गना है जब तक वह अपनी पदस्थिति और उसके कर्तव्यों से चकड़ा हुआ है तब तक उसे अपने वैयक्तिक कर्म की पूरी सम्भावनाओं का पता नहीं चलता। हमने से अधिकार लोग सामाजिक व्यवस्था में अपने निश्चित स्थान को प्राप्त करके अपने जीवन को एक धर्म प्रदान करते हैं और एक सुरक्षा की अनुभूति एक आत्मीयता की भावना प्राप्त करते हैं। सामारणतया सीमाओं के अन्दर रहते हुए हम अपने जीवन की अभिव्यक्ति के लिए व्यवहार पा लेते हैं और सामाजिक विनियमों का अनुभव अनुभव नहीं होती। व्यक्ति अभी तक उमर नहीं पाया है। वह सामाजिक माध्यम से मिले रूप में अपने विषय में सोच भी नहीं पाता। अर्जुन सामाजिक प्राधिकार के सम्मुख पूर्णतया विनत होकर अपनी असहायता और बुद्धिमत्ता की अनुभूति पर विनय पा सकता था परन्तु वह उसके विकास को रोकना होता। किसी भी बाह्य प्राधिकार के सम्मुख झुककर प्राप्त की गई संतोष और सुरक्षा की भावना आत्मा की असह्यता के मोस पर बटीवी जाती है। आधुनिक विचारधाराओं जैसे कि एकलव्यवाद का कथन है कि व्यक्ति की रक्षा उसको समाज में लय करके ही की जा सकती है। वे यह मूल बातें हैं कि समाज का अस्तित्व केवल मानवीय व्यक्तित्व का पूर्ण विकास करने के लिए है। अर्जुन अपने-आपको सामाजिक सम्बन्धों से अलग कर लेता है। अकेला खड़ा होता है और संसार के संघर्षपूर्ण और असहाय बना देनेवाले पक्षियों का सामना करता है। अकेलेपन और बुद्धिमत्ताओं पर विनय पाने के लिए झुक जाना मानवोचित रीति नहीं है। अपनी आन्तरिक आध्यात्मिक प्रकृति का विकास करके हमें संसार के साथ एक नये प्रकार की आत्मीयता की अनुभूति होती है। हम उस स्वतन्त्रता तक ऊपर उठ जाते हैं, जहाँ आत्मा की अवस्था पर ध्यान नहीं आती। तब हम सक्रिय सृजनशील व्यक्तियों के रूप में अपने आपको पहचान लेते हैं और तब हम बाह्य प्राधिकार के अनुशासन के अनुसार जीवन नहीं बिताते अपितु स्वतन्त्र सरमभिप्रेत के आन्तरिक नियम के अनुसार जीवन बिताते हैं।

वैयक्तिक आत्मा ईश्वर का एक अंश है भगवान् का एक आत्मिक नहीं अपितु

१५ ०। अर्जुन के इस विचार को बड़े ज़ोर दिया गया है—श्रीमद् भूमि अथवा श्रीमद्भगवद्गीता, अथवा अन्तरिक आत्म।

वास्तविक रूप परमात्मा का एक सीमित व्यक्त रूप। आत्मा जोकि परमेश्वर से निकली है, भगवान् से विकास के रूप में उठती नहीं है, जितनी कि उसके अक्ष के रूप में। वह अपना धारण उसी श्रेष्ठ भूत तत्त्व से प्राप्त करती है जो एक पिता के रूप में है जिसने उसे अस्तित्व प्रदान किया है। आत्मा का महत्त्वपूर्ण अस्तित्व विषय बुद्धि से उत्पन्न होता है और जीवन में उसकी अभिव्यक्ति उस भगवान् के दर्शन द्वारा होती है जो भगवान् उसका पिता और उसका सदा विद्यमान साथी है। इसकी विधिपद्धति उस विषय आदर्श और उन इन्द्रियों तथा मन के उस पूर्वापर-सम्बन्ध द्वारा निर्धारित होती है जिन्हें वह अपने पास खींच लेती है। सार्वभौम एक सीमित मनोमय-प्राणमय-मानस्य कोष में साकार हुआ है।^१ कोई भी व्यक्ति ठीक अपने साथी जैसा नहीं है। कोई भी जीवन किसी दूसरे जीवन की पुनरावृत्ति नहीं है। फिर भी सब व्यक्ति ठीक एक ही नमून पर बने हैं। जीव का सार मानव व्यक्तित्व को अल्प सबसे पृथक् करनेवाली विशेषता एक खास मूलनवीस एकता है, एक आन्तरिक सोदृश्यता एक योजना जिसमें अपने-आपको क्रमशः एक साथ-साथ एकता के रूप में साकार किया है। जैसा हमारा उद्देश्य होता है, वैसा हमारा जीवन होता है। व्यक्ति जो भी रूप धारण करता है वह अवश्य ही अभिव्यक्ति हो जाता है, क्योंकि वह सदा अपने-आपसे ऊपर उठने का यत्न करता है और यह प्रक्रिया तब तक चलती रहेगी जब तक कि अस्तित्वमानता अपने उद्देश्य सत् तक न पहुँच जाए। जीव परमात्मा के अस्तित्व में होनेवाली यतिपा है जो व्यक्तित्व धारण कर चुकी है। जब जीव अनात्म और उसके कर्णों के साथ एक मिथ्या एकात्मता में फँस जाता है तब वह बन्धन में पड़ जाता है। पर जब उचित ज्ञान के विकास द्वारा वह आत्म और अनात्म की सच्ची प्रकृति को हृदयगम कर लेता है और अनात्म द्वारा उत्पन्न किए गए उपकरणों को आत्म द्वारा पूर्णतया प्रकाशित होन लेता है, तब वह स्वतंत्र हो जाता है। यह प्राप्ति बुद्धि या विज्ञान के यथोचित कार्य करते रहने द्वारा ही सम्भव है।

मनुष्य के सम्मुख जो समस्या है, वह है उसके व्यक्तित्व के संघटन की एक ऐसे विश्व अस्तित्व के विकास की जिसमें कि धार्मिक भूत तत्त्व आत्मा और शरीर की सब शक्तियाँ का स्वामी हो। यह संघटित जीवन आत्मा द्वारा रचा जाता है। शरीर और आत्मा के मध्य अन्तर, जो मनुष्य की प्रकृति के जीवन से जोड़े रहता है अन्तिम नहीं है। वह अन्तर उस आधुनिकवादी धर्म में विद्यमान नहीं है, जिसमें कि ईस्कार्टीज ने उस बताया है। आत्मा का जीवन शरीर के जीवन में ठीक उसी प्रकार रमा रहता है, जैसा मारीरिक जीवन का प्रभाव आत्मा पर रहता है। मनुष्य अनात्म और शरीर की एक समान एकता है। वास्तविक ईत आत्मा और प्रकृति के बीच है। स्वतंत्रता और परबधता के बीच मध्य टिठ व्यक्तित्व में हम देखते हैं कि प्रकृति पर आत्मा की परबधता पर स्वतंत्रता की

वित्तसह मुकुमारता के साथ कार्य करता है। वह मनाकर हमारी स्वीकृति प्राप्त करता है परन्तु कभी हमें विवश नहीं करता। मानवीय व्यक्तियों की अपनी-अपनी भलतन पुष्पक सत्ताएं हैं जो उनके विकास में परमात्मा के हस्तक्षेप को सीमित रखती हैं। सत्ताएं एक मानविक ढंग से किसी पहले से व्यवस्थित योजना को पूरा नहीं कर रहीं। सृष्टि का उद्देश्य ऐसे प्राणियों को उत्पन्न करना है जो स्वच्छा से परमात्मा की इच्छा को पूरा कर सकें। हमसे अपने मनोबोधों को नियमित करने के लिए, अपने वित्त-विशेष और परिभाषितियों को हटा देने के लिए, प्रकृति की चाल से ऊपर उठने के लिए और बुद्धि के द्वारा अपने धारण को नियमित करने के लिए कहा जाता है क्योंकि धर्मशास्त्र उस सामान्य के धिक्कार बन आएंगे जो मानता कि पृथ्वी पर मनुष्य की शक्ति है। गीता में व्यक्ति की मने या बुरे का चुनाव कर सकने की स्वाधीनता पर और उस ढंग पर, जिससे कि वह इस स्वतन्त्रता का प्रयोग करता है और दिया गया है। मनुष्य के संबंधों को उसकी विप्लवता और आत्म-अभिव्यक्ति (व्योपाशोपण) की भावना को नष्ट मन की शक्ति कह कर या इन्द्रात्मक प्रक्रिया का और-भाव कहकर नहीं टाल देना चाहिए। ऐसा करना जीवन की नैतिक आवश्यकता को अस्वीकार करना होगा। जब धर्म सनातन (भयवान्) की उपस्थिति में अपनी शक्ति और भय की भावना को प्रकट करता है जब वह क्षमा के लिए प्रार्थना करता है तो वह कोई अभिमान नहीं कर रहा अपितु एक संकट की दशा में से गुजर रहा है।

प्रकृति निरपेक्ष रूप से सब बातों का निर्धारण नहीं कर देती। कर्म एक दशा है अविवक्षिता नहीं। वह किसी भी काम के पूरा होने के लिए आवश्यक पांच घटक तत्वों में से एक है। वे पांच घटक तत्व हैं—अधिष्ठान अर्थात् वह धातार या केन्द्र जिसपर इन कार्य करते हैं कर्ता अर्थात् करनेवाला करण अर्थात् प्रकृति के साधक उपकरण वेष्टा अर्थात् प्रयत्न और ईश अर्थात् माया। इनमें से अन्तिम मानवीय शक्ति से निम्न शक्ति या शक्तिया है विश्व का वह गुण तत्व जो पीछे खड़ा रहकर कार्य का संचालन करता रहता है और कर्म और कर्मफल के रूप में उसका फल देता रहता है। हमें इन दो बातों में भेद करना चाहिए। एक तो वह धर्म है, जो प्रकृति की व्यवस्था में अनिवार्य है वहाँ रोकथाम का कोई फल नहीं होता और दूसरा वह धर्म है जिसमें प्रकृति को नियमित किया जा सकता है और उसे अपने प्रयोजन के अनुकूल ढाला जा सकता है। हमारे जीवन में ऐसी कई बातें हैं जो ऐसी शक्तियों द्वारा निर्धारित कर दी गई हैं जिनपर हमारा कोई बल नहीं है। हम इस बात का चुनाव नहीं कर सकते कि हम कैसे या कब या कहाँ या जीवन की किन दशाओं में जन्म लें। पुनर्जन्म के सिद्धान्त के अनुसार इन बातों का चुनाव

भी स्वयं हमारे द्वारा ही किया जाता है। हमारे पूर्वजन्म के कर्मों द्वारा ही हमारे पूर्वजों हनारी आनुवंशिकता और परिवेश का निर्धारण होता है। परन्तु जब हम इस जीवन के दृष्टिकोण से देखते हैं तो हम कह सकते हैं कि हमारी राज्जिकता जाति माता-पिता या सामाजिक हैसियत के सम्बन्ध में हमसे कोई परामर्श नहीं किया गया था। परन्तु इन मर्यादाओं के होते हुए भी हमें चुनाव की स्वतन्त्रता है। जीवनताप के एक खेल की तरह है। हमने खेल का आधिकार नहीं किया और न ताप के पत्तों के नमूने ही हमने बनाए हैं। हमने इस खेल के नियम भी खुद नहीं बनाए और न हम ताप के पत्तों के बंटवारे पर ही नियन्त्रण रख सकते हैं। पत्ते हमें बांट दिए जाते हैं चाहे वे धन्य हों या दुःख। इस सीमा तक नियतिवाद का शासन है। परन्तु हम खेल को बढ़िया ढंग से या खराब ढंग से खेल सकते हैं। हो सकता है कि एक कुशल खिलाड़ी के पास बहुत खराब पत्ते आए हों और फिर भी वह खेल में जीत जाए। यह भी सम्भव है कि एक खराब खिलाड़ी के पास धन्य पत्ते आए हों और फिर भी वह खेल का नाश करके रखे। हमारा जीवन परबलता और स्वतन्त्रता वैयक्तिक और चुनाव का मिश्रण है। अपने चुनाव का समुचित रूप से प्रयोग करते हुए हम धीरे-धीरे सब तर्कों पर नियन्त्रण कर सकते हैं और प्रकृति के नियतिवाद को विस्तृत समाप्त कर सकते हैं। जहाँ मीतिक तर्क की यतियाँ नग्नतायों की बुद्धि और पशुओं के काय कही अधिक पूर्वतया नियन्त्रित रहते हैं वहाँ दूसरी ओर मनुष्य में समझ है जो उसे संसार के कार्य में विवेकपूर्वक सहयोग करने में समर्थ बनाती है। वह किन्हीं भी कार्यों को स्वीकार या अस्वीकार कर सकता है। उनके लिए अपनी सहमति दे सकता है या सहमत होने से इन्कार कर सकता है। यदि वह अपने बुद्धिमत्तापूर्वक संकल्प का प्रयोग नहीं करता तो वह अपनी मनुष्यता के प्रतिरूप आचरण कर रहा है। यदि वह अपने मनोवैशेषों और वासनाओं के अनुसार चला होकर कार्य करता जाता है तो वह मनुष्य की अपेक्षा पशु की भाँति अधिक आचरण कर रहा होता है। मनुष्य होने के कारण वह अपने कार्यों को उचित सिद्ध करता है।

हमारे कुछ काय केवल देखने में ही हमारे होते हैं। जिनमें स्वतःप्रवृत्ति की भावना केवल दिखावटी होती है। कई बार हम उन प्रेरणाओं के अनुसार कार्य कर रहे होते हैं जो सम्मोहन की दशा में हमें दी जाती हैं। मत ही हम यह समझें कि हम उन कार्यों को सोच-समझकर अनुभव करते हुए और अपनी इच्छा से कर रहे हैं, परन्तु सम्भव है कि हम उस दशा में भी उन प्रेरणाओं को ही अभिषेकन कर रहे हों जो हमें सम्मोहन की दशा में दी गई थी। जो बात सम्मोहन की स्थिति के विषय में मालूम है वही हमारे उन अनेक कार्यों के विषय में भी सत्य है जो देखने में अपने ही स्वतन्त्रवृत्त मान पड़ते हैं। परन्तु वस्तुतः वे नहीं होते। हम विस्तृत नई सम्मनियों को बुझा देते हैं और यह समझते हैं कि वे हमारे अपने चिन्तन का परिणाम हैं। स्वतन्त्रवृत्त कर्म कोई ऐसी

वाग्म्यतामूसक गतिविधि नहीं है जिसकी धीर व्यक्ति को उसके अपने एकाकीपन या प्रसहायता द्वारा बंधन दिया गया हो। यह तो सम्पूर्ण आत्म का स्वतन्त्र कर्म है। व्यक्ति को स्वतन्त्रभूत या सुखनात्मक गतिविधि को सम्भव बनाने के लिए अपने प्रति पारदर्शक बन जाना चाहिए और उसके अन्दर विद्यमान विभिन्न तत्वों का एक आचारभूत समेकन हो जाना चाहिए। यह व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह अपने रजस् धीर तमस् पर अपनी सत्य प्रकृति द्वारा जो वस्तुओं को सच्चाई धीर कर्म के उचित विधान की ओर में रहती है निवन्धन करे। जब हम अपनी सत्यप्रकृति के प्रभाव में रहकर कर्म कर रहे होते हैं, तब भी हम पूर्वतया स्वतन्त्र नहीं होते। सत्यभूत भी हमें उतना ही बांधता है जितना कि रजस् धीर तमस्। केवल इतना अन्तर है कि तब हमारी सत्य धीर पुण्य की कामनाएं अपेक्षाकृत उज्ज्वल होती हैं। 'मह' की भावना तब भी कार्य कर रही होती है। हमें अपने 'मह' से ऊपर उठना होना और बढ़ते हुए उस सर्वोच्च आत्मा तक पहुँचना होना जिसकी कि मह भी एक अभिव्यक्ति है। जब हम अपनी व्यक्तिगत सत्ता को जनमानों के साथ एक कर देते हैं तब हम जिगुणात्मक प्रकृति से ऊपर उठ जाते हैं। हम जिगुणासीत हो जाते हैं और ससार के बन्धन से मुक्त हो जाते हैं।

८ योगशास्त्र

भारतीय दार्शनिक विचार की प्रत्येक प्रणाली हमारे सम्मुख सर्वोच्च आदर्श तक पहुँचने की एक व्यावहारिक पद्धति प्रस्तुत करती है। जैसे ही हम आरम्भ विचार से करते हैं परन्तु हमारा उद्देश्य विचार से परे निश्चायक अनुभव तक पहुँचना होता है। दार्शनिक प्रणालियाँ कबल अभिविद्यक सिद्धान्त ही नहीं बतसातीं अपितु आध्यात्मिक गति-विज्ञान भी सिखाती हैं। यह कहा जा सकता है कि यदि मनुष्य ब्रह्म का ही एक अंश है तो उसे उद्धार की उतनी आवश्यकता नहीं है जितनी कि अपनी वास्तविक प्रकृति को पहचानने की। यदि उसे यह अनुभव होता कि वह पापी है जो परमात्मा से विच्छिन्न गया है तो उसे कोई ऐसी विधि बताई जाने की आवश्यकता है जिसके द्वारा उसे वह बात याद आ जाए कि वह बलुग परमात्मा का एक अंश है और इसके प्रतिकूल होनेवासी को भी अनुभूति नेत्रों में प्राप्ति है। यह ज्ञान बौद्धिक नहीं है अपितु मनुष्य का धर्मव्य भूत है। "सतिष्ण मनुष्य की सम्पूर्ण प्रकृति का सुधार करने की आवश्यकता है। ममकृतीता हमारे सम्मुख केवल एक अभिविद्या (ब्रह्मविद्या) ही प्रस्तुत नहीं करती अपितु एक प्रकार का अनुष्ठान (योगशास्त्र) भी प्रस्तुत करती है। योग शब्द 'युज्' मानु ॥ बना है जिसका अर्थ है बाधना का जोड़ना। योग का अर्थ है अपनी आत्मिक शक्तियों को

एक जगह बांधना उन्हें सम्पुलित करना और उन्हें बढ़ाना ।^१ अथवा व्यक्तित्व के तीव्रतम केन्द्रीकरण द्वारा अपनी ऊर्जाओं को इकट्ठा जोड़कर और सम्मिश्र करके हम संकीर्ण 'मर्त' से अनुभवशील व्यक्तित्व तक पहुँचने का मार्ग बनाते हैं। आत्मा अपने आपको अपने कारागार से बाहर खींच जाती है। कारागार से निकसकर वह बाहर खड़ी होती है और अपने आन्तरिकतम अस्तित्व तक पहुँच जाती है।

जीता हमारे सम्मुख एक सर्वावसम्पूर्ण योगशास्त्र प्रस्तुत करती है जो विद्यालय सचकीला और अनेक पक्षसुधीर्माणा है जिसमें आत्मा के विकास और बहुत तक पहुँचने के विविध और सम्मिलित हैं। विभिन्न प्रकार के योग उस आन्तरिक अनुशासन के विशिष्ट प्रयोग हैं जो आत्मा की स्वतन्त्रता और एकता के एक नये ज्ञान और मनुष्य-जाति के एक नये दर्ब तक ले जाता है। इस अनुशासन से सम्बद्ध अत्येक वस्तु योग कहलाती है जैसे ज्ञानयोग अर्थात् ज्ञान का मार्ग भक्तियोग अर्थात् भक्ति का मार्ग मा कर्मयोग अर्थात् कर्म का मार्ग।

मानवीय स्तर पर पूर्णता प्राप्त करना एक ऐसा कार्य है जो सचेत प्रयत्न द्वारा प्राप्त किया जाता है। हमारे अन्दर कार्य कर रही परमात्मा की मूर्ति हममें एक अपर्याप्तता की भावना उत्पन्न करती है। मनुष्य को एक यह भावना सताने लगती है कि सारी मानवीय प्रसन्नता दिखावटी क्षणिक और अनिश्चित है। जो लोग केवल जीवन की ऊँची चढ़ाई पर ही जीते हैं हाँ सकता है उन्हें यह बेचैनी यह आत्मा की तरफ अनुभव न होती हो और उनमें यह जीवने की इच्छा न आती हो कि उनका सम्बन्धित किस बात में है। वे मानवीय पशु (पुरुषपशु) हैं और पशुओं की भाँति वे पैदा होते हैं बड़े होते हैं मरे हुए करते हैं और अपनी सन्तान छोड़ जाते हैं और जल मर जाते हैं। परन्तु जो लोग मनुष्य के रूप में अपने औरत को अनुभव करते हैं, वे इस बेसुरेपन को तीव्रता से अनुभव करते हैं और समस्वरता और शान्ति के सिद्धान्त की ओर करते हैं।

अर्जुन उस प्रकार की मानवीय आत्मा का प्रतिनिधि है जो पूर्णता और शान्ति तक पहुँचने की कोशिश कर रही है। परन्तु आरम्भिक अनुभाष में हम देखते हैं कि उसका मन धाँसपन है उसके विश्वास अविशिष्ट है और उसकी सम्पूर्ण चेतना परिभ्रान्तिग्रस्त है। जीवन की पुश्तिकाएँ तीव्र भ्रम के साज उस स्पर्श करती हैं। प्रत्येक व्यक्ति के जीवन में कभी न कभी ऐसा समय आता है, (क्योंकि प्रकृति को किसी बात की बन्दी नहीं है) जबकि वह जो कुछ भी अपने लिए कर सकता है वह सब बिफस रहता है जब वह धोर धम्भकार के पक्ष में झुका जाता है एक ऐसा समय जबकि वह प्रकाश की एक झलक के लिए, बहुत के एक संकेत के लिए अपना सर्वस्व दे देने को तैयार हो जाए। जब वह

१ इसका प्रयोग विभिन्न अर्थों में होता है (क) पुनर्जन्म प्राप्त इति शेषः । (ख) पुनर्जन्म अनेक इति शेषः । (ग) पुनर्जन्म तद्विषय इति शेषः ।

नहीं किया जाना चाहिये किन्तु उससे अधिक व्यापक रूप में करना चाहिये। सारांश मनुष्य को कुछ करता है—कैसा जाना पना सेकना रहना, उठना बैठना श्वाशोच्छ्वास करना हँसना रोना खँसना ठेकना बोलना सुनना पसना, देना सेना खाना चानना मारना, लड़ना मनन और ध्यान करना भाग और नियंत्रण करना दान देना यज्ञयाग करना सेती और व्यापारवर्षा करना इच्छा करना निश्चय करना चुप रहना इत्यादि इत्यादि—ये सब भगवद्गीता के अनुसार 'कर्म' ही हैं। चाह वह कर्म कर्मिक हो वाचिक हो अथवा मानसिक हो (गी ५ ८ ९)। और जो क्या जीना मरना भी कर्म ही है। मोक्ष आने पर यह भी विचार पड़ता है कि जीना या मरना इन दो कर्मों में से किस का स्वीकार किया जाये? इस विचार के उपस्थित होने पर कर्म शब्द का अर्थ कर्तव्य कर्म अथवा विहित कर्म हो जाता है। (गी ४ १६)। मनुष्य के कर्म के विषय में वहाँ तक विचार हो चुका। अब इसके आगे बढ़ कर सब बार अन्तर सुद्धि के भी—अचेतन वस्तु के भी—व्यापार में 'कर्म' शब्द ही का उपयोग होता है। इस विषयका विचार आगे कर्मविनाश-प्रक्रिया में किया जायगा।

कर्म शब्द से भी अधिक भ्रम-कारक शब्द 'योग' है। भास्कराक्षर इस शब्द का रुढार्थ प्राणायामादिक साधनों से। चित्तवृत्तियों या इन्द्रियों का निरोध करना' अथवा पातञ्जल सूत्रोक्त समाधि या ध्यानयोग है। उपनिषदों में भी इसी अर्थ से इस शब्द का प्रयोग हुआ है (कठ. ६ ११)। परंतु ध्यान में रहना चाहिये कि वह संकुचित अर्थ भगवद्गीता में विवक्षित नहीं है। 'योग' शब्द 'युज्' बह्त्त से बना है; किञ्चन अर्थ जोड़, मेल मिश्रण एकता एकज अभवस्थिति इत्यादि होता है। और ऐसी स्थिति की प्राप्ति के उपाय साधन युक्ति या कर्म को भी योग कहते हैं। वही सब अर्थ अमरकोश (३ १ २२) में इस तरह से दिये हुए हैं—योगं संहननोपाधध्यानसंगतिर्युक्तियु। प्रसिद्ध ज्योतिष में कोई ग्रह यदि इस अथवा अनिष्ट हो तो उन ग्रहों का 'योग' इस का अनिष्ट क्लृप्तता है और 'योग' क्षेम पद में 'योग' शब्द का अर्थ अप्राप्त वस्तु को प्राप्त करना किया गया है (मी ५ २९)। भारतीय गुरु के समय श्रोणाचार्य को अनेक देख कर श्रीकृष्ण ने कहा है कि एको हि योगोऽस्य मन्त्रश्चायं (म मा हो १८१ ११) अर्थात् श्रोणाचार्य को बित्ते का एक ही 'योग (साधन या युक्ति) है, और आगे चल कर उन्होंने यह भी कहा है कि हमने पूर्वजन्म में कर्म की रक्षा के लिये करासंघ आदि राक्षसों को 'योग' ही से कैदे मारा था। उद्योगपूर्व (अ १७२) में कहा गया है कि अब भीष्म ने अम्बा अभिष्ठा और अम्बासिन्धु को हरण किया तब अन्य राजा लोग योग योग कह कर उनका पीछा करने लगे थे। महाभारत में 'योग' शब्द का प्रयोग इसी अर्थ में अनेक स्थानों पर हुआ है। यीता में 'योग' 'योगी' अथवा योग शब्द से बने हुए सामासिक शब्द जगन्मा अस्ती बार आये

है परन्तु चार-पाँच स्थानी के सिवा (देखो गी ६ १२ और २१) योग शब्द से 'पातञ्जल योग' अर्थ कहीं भी अभिप्रेत नहीं है। सिर्फ़ मुक्ति, साधन कुशलता उपाय बोज़, मेक यही अब कुछ हेरफेर से सारी गीता में पाये जाते हैं। अतएव कह सकते हैं कि गीताशास्त्र के व्यापक शब्दों में 'योग' भी एक शब्द है परन्तु याम शब्द के उक्त सामान्य अर्थों से ही — जैसे साधन कुशलता, मुक्ति आदि से ही — कम नहीं कह सकता। क्योंकि वक्ता इच्छा के अनुसार यह साधन संन्यास का हो सकता है कम और चित्त-निरोध का हो सकता है; और मोक्ष का अथवा और भी किसी का हो सकता है। उदाहरणार्थ कहीं कहीं गीता में अनेक प्रकार की व्यक्त छुट्टि निर्माण करने की ईश्वरी कुशलता और अस्तुत सामान्य को 'योग' कहा गया है (गी ७ २५ ९, ७ १७; ११ ८) और इसी अर्थ में मगवान् को 'योगेश्वर' कहा है। (गी १८ ७५)। परन्तु यह कुछ गीता के 'योग' शब्द का मुख्य अर्थ नहीं है। इसलिये यह बात स्पष्ट रीति से प्रकट कर देने के लिये 'योग' शब्द से कितने विशेष प्रकार की कुशलता साधन मुक्ति अथवा उपाय को गीता में विषयित समझना चाहिये। उक्त ग्रन्थ ही में योग शब्द की यह निश्चित व्याख्या की गई है — "योगः कर्मसु शौचशब्दम् (गी २ ५) अर्थात् कर्म करने की किसी विशेष प्रकार की कुशलता मुक्ति, चतुराई अथवा शैली को योग कहते हैं। शास्त्र भाष्य में भी कर्मसु शौचशब्दम् का यही अर्थ दिया गया है — कर्म में स्वभावविरुद्ध रहनेवाले बंधन को तोड़ने की मुक्ति। यदि सामान्यता देखा जाय तो एक ही कर्म को करने के लिये अनेक 'योग' और 'उपाय' होत हैं। परन्तु उनमें से जो उपाय या साधन उत्तम हो उसी को 'योग' कहते हैं। जैसे द्रव्य उपार्जन करना एक कर्म है। इसके अनेक उपाय या साधन हैं; जैसे बोरी करना बालसायी करना मीक मँगना सेवा करना श्रम लेना मेहनत करना आदि। यद्यपि पातु के अचानुसार इनमें से हर एक को 'योग' कह सकते हैं तथापि वचार्थ में 'द्रव्यप्राप्ति-योग' उसी उपाय को कहते हैं जिससे हम अपनी स्वतंत्रता रख कर मेहनत करते हुए प्राप्त कर सकें।

जब स्वयं मगवान् ने 'योग' शब्द की निश्चित और स्वतंत्र व्याख्या कर दी है (योगः कर्मसु शौचशब्दम् — अर्थात् कर्म करने की एक प्रकार की विशेष मुक्ति को योग कहते हैं) तब तब पूरा तो इस शब्द के मुख्य अर्थ के विषय में कुछ भी शंका नहीं रहनी चाहिये परन्तु स्वयं मगवान् की कल्पना के दूर इस व्याख्या पर ध्यान न दे कर गीता का अधिनाम भी मनमाना निकाला है। अतएव इस भ्रम को दूर करने के लिये 'योग' शब्द का कुछ आर भी स्वीकरण होना चाहिये। यह शब्द पहले पहले गीता के श्रुति अर्थात् में आया है; और वहीं इसका सार अर्थ भी स्पष्ट दिया है। पहले सांख्यशास्त्र के अनुसार मगवान् ने अत्रुन को यह समझा दिया कि कुछ कभी करना चाहिये; इसके बाद उन्होंने ने कहा कि अब हम

उपर्युक्त 'कर्मयोगेन योगिनाम्' इत्यादि गीता के श्लोकों से उक्त संक्षेप का समाधान हो सकता है। इसलिये अब यह निर्दिष्ट सिद्ध है, कि गीता में 'योग' शब्द प्रवृत्ति-मार्ग अर्थात् 'कर्मयोग' के अर्थ ही में प्रयुक्त हुआ है। वैदिक कर्म-ग्रंथों में कौन कहे यह 'योग' शब्द पाणी और संस्कृत भाषाओं के बौद्धकर्मग्रंथों में भी इसी अर्थ में प्रयुक्त है। उदाहरणार्थ संस्कृत ११५ के कथमम क्लिप्ते गये 'मिस्त्रिप्रम' नामक पाणी ग्रन्थ में 'पुष्कपांसो (पूर्वयोग) शब्द आया है और वही उक्तका अर्थ 'पुष्ककर्म' (पूर्वकर्म) किया गया है (मि प्र १: ४)। इसी तरह अश्वघोष कविकृत - श्री शास्त्रिणाह्न शक के आरम्भ में ही गया है - 'बुद्धचरित' नामक संस्कृत काव्य के पहले सर्ग पञ्चाशवे श्लोक में यह वर्णन है -

आचार्यकं योगविधिं विज्ञानामप्राप्तिमन्यैर्जनको जगाम ।

अर्थात् ब्राह्मणों को योगविधि की शिक्षा देने राजा जनक आचार्य (उपदेश) हो गये। इनके पहले यह आचार्यत्व किसी को भी प्राप्त नहीं हुआ था^२ यहाँ पर 'योग-विधि' का अर्थ निष्कर्म-कर्मयोग की विधि ही समझना चाहिये। क्योंकि गीता आदि अनेक ग्रन्थ मुक्त कंठ से कह रहे हैं कि कनक्यी के कर्ताव्य का यही रहस्य है और अश्वघोष ने अपने 'बुद्धचरित' (९, १९ और २) में यह उक्ति-काने ही के लिये कि यज्ञस्याभम में रह कर भी मोक्ष की प्राप्ति कैसे की जा सकती है कनक का उदाहरण दिया है। कनक के विस्तारसे हुए मार्ग का नाम 'योग' है, और यह बात बौद्ध कर्म-ग्रन्थों से भी सिद्ध होती है। इसलिये गीता के 'योग' शब्द का भी यही अर्थ समझना चाहिये। क्योंकि गीता के कथनानुसार (गी १: २) कनक का ही मार्ग उसमें प्रतिपादित किया गया है। वाक्य और योगमार्ग के विषय में अधिक विचार आगे किया जायगा। प्रस्तुत प्रश्न यही है कि गीता में 'योग' शब्द का उपयोग किस अर्थ में किया गया है।

अब एक बार यह सिद्ध हो गया कि गीता में 'योग' का प्रधान अर्थ कर्म योग और 'योगी' का प्रधान अर्थ कर्मयोगी है तो फिर यह कहने की आवश्यकता नहीं कि भगवद्गीता का प्रतिपाद्य क्या है। स्वयं भगवान् अपने उपदेश को 'योग' कहते हैं (गी ४: १-३) बलिक कठने (६: ११) अर्थात् में भर्तृन् ने और गीता के अन्तिम उपसंहार (गी १८: ७५) में संक्षेप ने भी गीता के उपदेश को 'योग' ही कहा है। इसी तरह गीता के प्रत्येक अध्याय के अन्त में श्री भगवान्-समाप्ति श्लोक संकल्प हैं उनमें भी साफ़ साफ़ कह दिया है कि गीता का मुख्य प्रतिपाद्य विषय 'योगशास्त्र' है। परन्तु जान पड़ता है कि उक्त संक्षेप के शब्दों के अर्थ पर भी टीकाकार ने ध्यान नहीं दिया। आरम्भ के दो पङ्क्तियाँ - श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु - के बाद इस संक्षेप में दो शब्द ब्रह्मविद्याया योगशास्त्र और भी जोड़ गये हैं। पहले दो शब्दों का अर्थ

है - 'स्नातान् वै गावे गये उपनिन्द' में' और पिछले दो शब्दों का अर्थ ब्रह्म-विद्या का योगशास्त्र अर्थात् कर्मयोग-शास्त्र है जो कि उस गीता का विषय है। ब्रह्मविद्या और ब्रह्मज्ञान एक ही बात है। और इसके प्राप्त हो जानेपर शरीर पुरुष के लिये दो निशानें या मार्ग खुले हुए हैं (गी ३ ३)। एक सांख्य अथवा ज्ञानमार्ग - स्नातान् वह मार्ग जिसमें ज्ञान होने पर कर्म करना छोड़ कर बिरक्त रहना पड़ता है और दूसरा याग अथवा कर्ममार्ग - अथात् वह मार्ग, जिसमें कर्मों का त्याग न करके उसी सुखि संनित्य कर्म करते रहना चाहिए जिससे मोक्ष-प्राप्ति में कुछ भी बाधा न हो। पहले मार्ग का दूसरा नाम 'ज्ञाननिद्रा' भी है जिसका विवेचन उपनिषदों में अनेक ऋषियों ने और अन्य ग्रंथकारों ने भी किया है। परन्तु ब्रह्मविद्या के अन्तर्गत कर्मयोग का या योगशास्त्र का तात्त्विक विवेचन भगवद्गीता के सिवा अन्य ग्रंथों में नहीं है। इस बात का उल्लेख पहले किया जा चुका है कि भगवान्-जनासि दशक संकल्प गीता की सब प्रतिषेधों में पाया जाता है और 'सर्व प्रक' होता है कि गीता की सब गीताओं के रचे जाने के पहले ही उसकी रचना हुई होगी। इस संकल्प के रचयिता न इस संकल्प में ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे इन ११ पर्णों का रचय ही नहीं साबित किया है किन्तु उसने गीताशास्त्र के प्रतिपाद विषय की अपूर्वता स्पष्टान ही के लिये उस परणों का उस संकल्प में आधार और अनुसहित स्थान दिया है। अतः इस बात का भी सहज निगम हो सकता है कि गीता पर अनेक सौंदर्य शक्ति विकाशों के होने के पहले गीता का तात्पर्य कैसे और क्या समझा जाता था। यह हमारे लौभास्य की बात है कि इस कर्मयोग का प्रतिपादन स्वयं स्नातान् भीष्मजी ही ने किया है जो इस योगशास्त्र के प्रवक्तृ और सब पाण्डों के माधव ईश्वर (= राम + ईश्वर) हैं और श्रेष्ठहित के लिये उन्होंने बहुतों को उनकी धन्यवादा हैं। 'ज्ञाते वात' अर्थात् 'योगशास्त्र' शब्दों से हमारे कर्मयोग और कर्मयोगशास्त्र' कुछ कुछ दूर है नहीं। परन्तु अब हमने कर्मयोगशास्त्र मरीचिका बना नाम ही इस रूप और प्रकरण को ज्ञात इतिहास पत्र किया है कि जिसमें गीता के प्रतिपाद विषय के सम्बन्ध में कुछ भी संशय न रह जाये।

एक ही कर्म का करने के दो अनेक योग साधन या मार्ग हैं उनमें से सर्वोत्तम और शुद्ध मार्ग कर्म है उसके अनुसार नियम अपरूपण किया जा सकता है या नहीं। नहीं बिना का लक्षणा तो कर्म का अर्थ ही व्यक्त होने है और वे कर्म उचित होंगे कि जिन १ हमने उक्त मार्ग दिया है वह उत्तम क्यों है जिस मार्ग का हमें पुरा ज्ञान है वह पुरा क्या है यह अष्टांग का पुरा ज्ञान कि जिस अपरूप पर रहना ही लक्षणा है अपरूप इस अष्टांग या पुरा ज्ञान का रहस्य क्या है - शब्द का जिस शब्द के अपरूप म. नि. अ. की गती है उनका कर्मयोगशास्त्र या गीता के मरिचक कर्मयोग 'योगशास्त्र' कहते हैं। अष्टांग और पुरा ज्ञान का रहस्य यह है इसी के मन्त्र शब्द में कहा गया है।

शुभ-अशुभ हितकर-अहितकर, भयस्कर-अभयस्कर, पाप-पुण्य धर्म-अधर्म इत्यादि शब्दों के उपयोग हुआ करता है। श्रम-अश्रम कर्म-अकर्म ग्याय-अग्याय इत्यादि शब्दों का भी अर्थ वैसा ही होता है। तथापि इन शब्दों का उपयोग करनेवालों के सुधिरचनाविषयक मंद भिन्न भिन्न होने के कारण 'कर्मयोग' शास्त्र के निरूपण के पन्थ में भिन्न भिन्न हो गये हैं। किसी भी शास्त्र को सीखिये उसके विषयों की बर्चा साधारणतः तीन प्रकारसे की जाती है। (१) "जब यह सुधि के पदार्थ ठीक कैसे हैं जैसे कि वे हमारी इन्द्रियों को रोषण करते हैं। इसके पुरे उनमें और कुछ नहीं है। इस दृष्टि से उनके विषय में विचार करने की एक पद्धति है कि आधिभौतिक विवेचन करते हैं। उदाहरणार्थ सूर्य को देखता न मान कर केवल पौष्पमीतिक यह पदार्थों का एक गोचर माने और उष्णता प्रकाश चकन सूर्य और आकषण इत्यादि उसके केवल गुणधर्मों ही की परीक्षा करें तो उसे सूर्य का आधिभौतिक विवेचन कहेंगे। दूसरा उदाहरण पेड़ का सीखिये। उसका विचार न करके, कि पेड़ के पत्ते निकलना फूलना पड़ना भाति क्रियाएँ कि अंतर्गत शक्ति के द्वारा होती है जब केवल बाहरी दृष्टि से विचार किया जाता है कि जमीन में बीज बोने से अंकुर फुटते हैं फिर वे बढ़ते हैं और उसी के पत्ते, शाखा फूल इत्यादि दृश्य विचार प्रकट होते हैं तब उसे पेड़ का आधिभौतिक विवेचन करते हैं। रसायनशास्त्र पराविच्छेदनशास्त्र किमुम्बल इत्यादि आधुनिक शास्त्रों का विवेचन "सी दंग का होता है। और तो क्या आधिभौतिक पंडित यह भी मान्य करते हैं कि उस रीति से किसी वस्तु के दृश्य गुणों का विचार कर लेने पर उनका काम पूरा हो जाता है—सुधि के पदार्थों का इससे अधिक विचार करना निष्फल है। (२) जब उस दृष्टि को छोड़ कर "जब श्रम का विचार किया जाता है कि यह सुधि के पदार्थों के मूल्य में क्या है क्या इन पदार्थों का व्यवहार केवल उनके गुण-धर्मों ही से होता है या उसके सिव किसी तरह का आधार भी है; केवल आधिभौतिक विवेचन से ही अपना काम नहीं चलाता। हमका कुछ आगे पैर बढ़ना है। उदाहरणार्थ जब हम यह मानते हैं कि यह पौष्पमीतिक सूर्य नामक एक देव का अधिष्ठान है; और इसी के द्वारा इस अन्धेतरन गोसे (सूर्य) के तब व्यापार का व्यवहार होत रहते हैं तब उसको उस विषय का आधिभौतिक विवेचन करते हैं। इस मत के अनुसार यह माना जाता है कि पड़ में पानी में हवा में अथात् तब पदार्थों में अनेक देव हैं जो उन जब तथा अन्धेतरन पदार्थों से भिन्न तो हैं किन्तु उनके व्यवहारों का बड़ी चपलते हैं। (३) परन्तु जब यह माना जाता है कि यह सुधि के हजारों यह पदार्थों में हजारों स्वतंत्र देवता नहीं हैं; किन्तु बाहरी सुधि के तब व्यवहारों परमेश्वारी मनुष्य के शरीर में आत्मस्वरूप से रहनेवासी और मनुष्य की सारी सुधि का धन प्राप्त करा देनेवासी एक ही शक्ति है या कि इन्द्रियातीत है और जिसके द्वारा ही इस जगत् का सारा व्यवहार चल रहा है तब उस विचार-पद्धति को आध्यात्मिक विवेचन करते हैं।

उद्धारणाय, अप्यात्मवादियों का मत है, कि सूर्य-चंद्र आदि का व्यवहार, यहाँ तक कि बुद्धा के पक्षों का हिस्सा भी, इसी अधिभूत शक्ति की प्रेरणा से हुआ करता है। सूर्य-चन्द्र आदि में या अन्य स्थानों में भिन्न भिन्न तथा स्वतंत्र देवता नहीं हैं। प्राचीन काल से किसी भी विषय का विवेचन करने के लिये तीन मार्ग प्रचलित हैं; और 'नन्द' उपयोग उपनिषद्-ग्रन्थों में भी किया गया है। उद्धारणाय, शानेन्द्रियों भेद है या प्राण भेद है, इस बात का विचार करते समय उद्धारणाय आदि उपनिषदों में एक बार उक्त इन्द्रियों के अग्नि आदि देवताओं को और दूसरी बार उनके सूत्र रूपों (अप्यात्म) को के कर उनके सम्बन्ध का विचार किया गया है (ब १ ५. २१ और २२ छं १ २ आर १ कीपी २ ८) और, गीता के सातवें अध्याय के अन्त में तथा आत्म के आरंभ में ईश्वर के स्वरूप का दो विचार कृत्यया गया है, वह भी इसी दृष्टि से किया गया है। अप्यात्मविद्या विद्यानाम् (मी १ १२) इस वाक्य के अनुसार हमारे शास्त्रकारों ने उक्त तीन मार्गों में से, आप्यात्मिक विवरण को ही अधिक महत्त्व दिया है। परन्तु आत्मिक उपर्युक्त तीन शक्तियों (आधिभौतिक, आधिदैविक और आप्यात्मिक) के अथवा बोझ-सा बरझ कर प्रसिद्ध आधिभौतिक केंद्र पीछट कौट ने ७ आधिभौतिक विवेचन को ही अधिक महत्त्व दिया है। उसका कहना है कि सृष्टि के मूल-तत्त्व का लोकोत्तर रहने कुछ क्षम नहीं वह तत्त्व अनात्म है। अर्थात् इसको समझ लेना कभी भी संभव नहीं। इसलिये इसकी कल्पित नींव पर किसी शास्त्र की इमारत को खड़ा कर देना न तो संभव है और न उचित। भगवन् और अनात्मी मनुष्यों ने पहले पहल जब पेड़, बाइल और आत्ममुग्धी पक्ष आदि को देखा तब उन लोगों ने अपने मोक्षपत्रों से इन सब पदार्थों को देखा ही मान लिया। वह कौट के मतानुसार, 'आधिभौतिक विचार हो चुका परन्तु मनुष्यों ने उक्त कल्पनाओं को हीम ही त्याग दिया वे समझने कि इन सब पदार्थों में कुछ-न कुछ आत्मतत्त्व अवश्य मरा हुआ है। कौट के मतानुसार मानवी ज्ञान की उत्पत्ति की वह दूसरी सीढ़ी है। इसे वह 'आप्यात्मिक' कहता है परन्तु जब इस रीति से

काम्बे इरा म ऑगस्ट कॉम (Auguste Comte) नामक एक बड़ा पंडित फ्रांसीसी में हो चुका है। इनने समाजशास्त्र पर एक बहुत बड़ा ग्रंथ लिखकर बतलाया है कि समाजशास्त्र का शास्त्रीय रीति से किस प्रकार विवेचन चाहिये। अनेक शास्त्रों की आलोचना करके इनने यह निश्चित किया है कि किसी भी शास्त्र का जो उक्त विवेचन पद्धत पद्धत Theological पद्धति में किया जाता है, फिर Metaphysical पद्धति में होता है; आर अन्त में उक्तको Positive रूप में मिलता है। उन्हीं तीन पद्धतियों का हमने इस ग्रंथ में आधिभौतिक आप्यात्मिक आर आधिदैविक य तीन प्राचीन नाम दिए हैं। ये पद्धतियाँ कछ कॉम की निकाली हुई नहीं हैं, ये सब पुरानी ही हैं तथा उनसे उनका ऐतिहासिक क्रम बड़ा रीति से सीखा है, और उनमें आधिभौतिक (Positive) पद्धति का ही भेद बतलाया है; वह इत्यादी कॉम का क्या शोध है। कॉम के अनेक ग्रन्थों का अंग्रेजी में अनुवाद हो गया है।

एक ही अर्थ में किया है; और मोक्ष का विचार किन स्थानों पर करना है उन प्रकारों के अध्याय और 'महिमार्ग' से स्वतंत्र नाम रखे हैं। महाभारत में धर्म शब्द अनेक स्थानों पर आया है; और जिस स्थान में कहा गया है कि किसी को कोई काम करना धर्म-संगत है' उस स्थान में धर्म शब्द से कृतकर्मशास्त्र अथवा तन्त्रमयी समाज व्यवस्थाशास्त्र ही का अर्थ पाया जाता है तथा जिस स्थान में पारमार्थिक कल्याण के मार्ग स्तम्भों के प्रसंग आया है उस स्थान पर अर्थात् शान्तिपर्व के उत्तरार्ध में 'मोक्षधर्म' उस विशिष्ट शब्द की योजना की गई है। इसी तरह मन्वादि स्मृति-ग्रन्थों में ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य और शूद्र के विशिष्ट कर्मों अर्थात् चार वर्णों के कर्मों का वर्णन करते समय केवल धर्म शब्द का ही अनेक स्थानों पर कई बार उपयोग किया गया है। और महाभारत में भी जब भगवान् अर्जुन से यह कह कर छड़ने के लिये कहते हैं कि स्वधर्ममपि चाक्षस्य (गी. २. ३१) तब— और इसके बाद स्वधर्मो निधनं श्रेयः परधर्मो मयावह (गी. ३. ३५) इस स्थान पर भी— धर्म शब्द उस श्लोक के चातुर्विध्य के धर्म अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। पुराने जमाने के ऋषिगण ने भूमि-विभागरूप चातुर्विध्य संस्था इस लिये चलाई थी कि समाज के सब व्यवहार सरलता से होते जायें किसी एक विशिष्ट व्यक्ति या वक्ता पर ही सारा बोझ न पड़ने पावे और समाज का सभी विधाओं से संरक्षण और पोषण सभी मोति हाता रहे। यह बात भिन्न है कि कुछ समय के बाद चारों वर्णों के अंग केवल आदिमात्रोपवीची हो गये अर्थात् सब स्वधर्म का भूतकर के केवल नाम-धारी ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य अथवा शूद्र हो गये। 'तब' से यह नहीं कि भारत में यह व्यवस्था समाजभारण्य ही की गई थी। और यदि चारों वर्णों में से कोई भी एक वक्ता अपना धर्म अर्थात् कृतकर्म छोड़ दे यदि कोई वक्ता समूह नष्ट हो जाय और उसकी स्थानपूर्ति दूसरे लोगों से न की जाय, तो कुछ समाज उठना ही पंगु हो कर धीरे धीरे नष्ट भी होने लग जाता है अथवा वह निरुप अवस्था में तो अवस्था ही पहुँच जाता है। परन्तु यह बात सच है कि यूरोप में ऐसे अनेक समाज हैं जिनका अस्तुत्थन चातुर्विध्य-व्यवस्था के बिना ही हुआ है; तथापि स्मरण रहे कि उन देशों में चातुर्विध्य व्यवस्था चाहे न हो परन्तु चारों वर्णों के सब धर्म आदिम्य से नहीं तो गुण विभागरूप ही से जाग्रत अवस्था रहते हैं। नारायण जब हम धर्म शब्द का उपयोग व्यावहारिक दृष्टि से करते हैं तब हम यही कल्पा करते हैं कि, सब समाज का धारण और पोषण क्या होता है। मनु ने कहा है— 'अमुकोर्क' अर्थात् जिसका पारणाम पुत्रद्वारक होता है उस धर्म की छोड़ देना (मनु. ४. १७६) और शान्तिपर्व के तत्प्राप्त्याध्याय (शां. १. २२) में धर्मधर्म का विपन्न करत तब भी धर्म और उनके पूरक वर्णधर्म में भीतृत्वं कहते हैं—

धारणाद्धर्ममिधातुः धर्मो धारयते धर्माः ।

यशसाद्धारणमर्थपुत्रं स धर्म इति निश्चयः ॥

“ धर्म शब्द धृ (= धारण करना) धातु से बना है। धर्म से ही सब प्रजा बँधी हुई है। वह निश्चय किया गया है कि जिससे (सब प्रजा का) धारण होता है, वही धर्म है ” (म. भा. कण ६. ७९)। या यह धर्म छत्र अथ तो समझ लेना चाहिये कि समाज के सारे बंधन भी टूट गये और यदि समाज के बंधन टूटें, तो आकषणशक्ति के बिना आकाश में सूर्यादि ग्रहमास्यजों की जो गथा हो जाती है अथवा समुद्र में महाह के बिना नाव की जो गथा होती है, ठीक वही गथा समाज की भी हो जाती है। इसलिये एक शोचनीय अवस्था में पड़कर समाज का नाश से बचाने के लिये व्यासजी ने एक स्थानी पर कहा है कि यदि अर्थ या इन्द्रिय पाने की इच्छा हो तो धर्म के द्वारा अर्थात् समाज की रचना को न भिगाड़ते हुए प्राप्त करो और यदि धर्म मात्र वासनाभा को नष्ट करना हो तो वह भी धर्म से ही’ करो। महाम्बरत के अन्त में यही कहा है कि—

उत्सर्गबाहुर्विरोन्मेष न च कश्चिच्छृणोति माध ।

धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्मः किं न संपद्यत ॥

“ और ! धुब उठा कर मैं विज्ञा रहा हूँ (परन्तु) कोई भी नहीं सुनता ! धर्म से ही अर्थ और काम की प्राप्ति होती है (‘न च स्थि’) ‘न प्रपन्न के धर्म का आन्तरण तुम क्या नहीं करते हो ? अब इससे पागलों के यान में यह बात अच्छी तरह धर्म आयगी कि महाम्बरत को जिस धर्म-दृष्टि से पोंचना बेज अथवा ‘धर्मसंहिता’ मानते हैं उस धर्मसंहिता शब्द के ‘धर्म शब्द का मुख्य अर्थ क्या है। यही कारण है कि पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा दोनों पारम्परिक अर्थ के प्रतिपादक ग्रन्थों के साथ ही— धर्मग्रन्थ के नाते से— नारायण नमस्कृत्य ‘न प्रतीक शब्दों के द्वारा— महाम्बरत का भी समावेश ब्रह्मचर्य के नित्यपात्र में कर दिया है।

धर्म अर्थ के उपर्युक्त निरूपण को सुन कर कोन वह प्रश्न करे कि यदि मुझे समाज धारण और नृमरे प्रकरण के सम्पादनद्विदक में कथित ‘सबभूतहित’ से होना तथा मान्य है तो नृमहारी दृष्टि में और आधिमासिक दृष्टि में भेद ही क्या है ? क्योंकि ये दोनों तथा ‘काम्य’ प्रत्यक्ष शिक्मेवास और आधिर्मासिक ही हैं। इन प्रश्न का विलुप्त विचार अलग प्रकरण में किया गया है। यहाँ इतना ही कहना प्य है कि यद्यपि हमको यह तथा मान्य ॥ कि समाज-धारणा ही धर्म का मुख्य बाध उपयोग है तथापि हमारे मत की विद्यता यह है कि बहिर् अथवा अन्य सब धर्मों का जो परम उद्देश आत्म-कल्याण या मोक्ष है उस पर भी नृमहारी दृष्टि करी है। समाज-धारण को शिक्मे प्यो सबभूतहित ही का यदि ये बाधोपयोगी तथा हमारे आत्म-कल्याण के मार्ग में बाधा डालें तो हमें रानी बर्बरत नहीं। हमारे आधुर्भेद-ग्रन्थ यदि यह प्रतिपादन करत है कि वेत्त्यन्त भी शरीररक्षा के द्वारा मोक्षप्राप्ति का साधन होने के कारण संभलीय

सृष्टि का विचार करने पर भी प्रत्यक्ष उपयोगी शास्त्रीय ज्ञान की कुछ दृष्टि नहीं हो सके। तब अन्त में मनुष्य सृष्टि के पदार्थों के दृश्य गुण धर्मों की का क्षीर अधिक विचार करने लगा। किसी बहुरेल और तार सरीक़े उपयोगी आधिष्ठातृ को ईद कर सृष्टि पर अपना अधिक प्रभाव बमाने लग गया है। इस मार्ग को बौट न आधिभौतिक नाम दिया है। उसने निश्चित किया है कि किसी भी शास्त्र या विषय का विवेचन करने के लिये अन्य मार्गों की अपेक्षा यही आधिभौतिक मार्ग अधिक भेद और सम्पन्नी है। बौट के मतानुसार समाजशास्त्र या कर्मयोगशास्त्र का तात्त्विक विचार करने के लिये इसी आधिभौतिक मार्ग का अवलम्ब करना चाहिये। इस मार्ग का अवलम्ब करके इस पंडित ने इतिहास की आलोचना की और तब व्यवहारशास्त्रों का यही मपिताव निष्कर्ष है कि इस संसार में प्रत्येक मनुष्य का परम धर्म यही है कि वह समस्त मानव जाति पर प्रेम रख कर सब लोगों के सम्पन्न के लिये सर्वेष्ट प्रयत्न करता रहे। मित्र और स्नेह आदि भेदों पंडित उन्ही मत के पुरस्कर्ता बने जा सकते हैं। इसके लिये हेगेल शोपेनह्यर आदि जर्मन तत्त्वज्ञानी पुरुषों ने नीतिशास्त्र के लिये इस आधिभौतिक पद्धति को अपूर्व माना है। हमारे वैशान्तिवियों की बारी अध्यात्मसुद्धि से ही नीति के समर्थन करने के मार्ग को आकाशक उन्होंने यूरोप में फिर भी स्थापित किया है। इसके विपरीत में और अधिक किन्ना जायगा।

एक ही अर्थ विवक्षित होने पर भी अच्छा और बुरा के पर्यायवाची निम्न निम्न शब्दों का — जैसे 'कार्य-अकार्य' और 'धर्म-अधर्म' का — उपयोग क्यों होने लगा! इसका कारण यही है कि नियम-प्रतिपादन का मार्ग या दृष्टि प्रत्येक की निम्न निम्न होती है। अर्जुन के सामने यह प्रश्न था कि किस युद्ध ने मीम शोक आदि का बंध करना पड़ेगा उसमें शामिल होना उचित है या नहीं (गी. २. ७) यदि 'जी' प्रश्न का उत्तर देने का मौका किसी आधिभौतिक पंडित पर आता तो वह पहले इस बात का विचार करता कि भारतीय युद्ध से स्वयं अर्जुन को दृष्ट हानि कम कितना होगा और कुछ समाज पर उसका क्या परिणाम होगा। यह विचार करके तब उसने निश्चय किया होता कि युद्ध करना 'म्याप्य' है या 'अम्याप्य'। 'अम्याप्य' कारण यह है कि किसी धर्म के अन्वेषण या बुरेपन का निर्णय करते समय ये आधिभौतिक पंडित यही सोचा करते हैं कि इस संसार में उत धर्म का आधिभौतिक परिणाम अवाप्त प्रयत्न बाध परिणाम क्या हुआ या होया — ये स्नेह इस आधिभौतिक कसौटी के सिवा और किसी साधन या कसौटी को नहीं मानते। परन्तु ऐसे उत्तर से अर्जुन का समाधान होना संभव नहीं था। उसकी दृष्टि उसके मी अधिक व्यापक थी। उसे केवल अपने सांसारिक हित का विचार नहीं करना था किन्तु उसे पारसीक दृष्टि से यह भी विचार कर लेना था कि इस युद्ध का परिणाम मेरे आत्मा पर भयानक होगा या नहीं। उसे ऐसी बातों पर कुछ भी ध्यान नहीं

यी कि मुद्र में भीष्म-प्राण आच्छिद्य कब बच होने पर तथा राज्य मिलने पर मुक्त
 ऐहिक सुख मिलेगा या नहीं और मरा अधिकार लोगों का सुयोधन से नाशक
 मुष्णक होया या नहीं। उस यही शकना था कि मैं जो कर रहा हूँ वह 'अपम' है
 या 'अपम' अथवा 'पुष्प' है या 'प' अर गीता का विभक्तन भी इस दृष्टि से
 किया गया है। केवल गीता में ही नहीं बल्कि स्थानों पर मन्मथरत में भी
 अपम का वाचन निवेदन है वह पारमैहिक अघात व चामरदृष्टि से ही किया
 गया है। और वही किर्त्तनी भी कम का अन्वेषण या कुरूपन शिष्यपने के लिय प्रस
 तवत्र पम और 'अपम' । ही दृष्टा का उपयोग किया गया है। अन्तु पम
 और नन्म प्रनिसाग 'अपम' व 'न' दृष्ट अने व्यपक अथ = कारण कर्म, भ्रम
 उत्पन्न कर दिया परत है। न्मान्य यहाँ पर न्म वन की कुछ अ धक र्ममांता
 करना आवश्यक है की कर्मयोगात्मक म इन शब्द का उपयोग करत किन रूप
 में किया गया है।

[illegible]

एक ही अर्थ में किया है और मोक्ष का विचार किन स्थानों पर करना है उन प्रकारों के अध्यात्म और 'भक्तिमार्ग' से स्वतंत्र नाम रखे हैं। महामारत में धर्म शब्द अनेक स्थानों पर आया है और जिस स्थान में कहा गया है कि किसी को कोई काम करना धर्म-संगत है उस स्थान में धर्म शब्द से कर्तव्यशास्त्र अथवा सत्सङ्गलीन समाज-व्यवस्थाशास्त्र ही का अर्थ पाया जाता है तथा जिस स्थान में पारमैश्वर्य कल्याण के माग कर्तव्य के प्रसंग आया है उस स्थान पर अर्थात् शान्तिपर्व के उत्तरार्ध में 'मोक्षधर्म' इस विशिष्ट शब्द की घोषणा की गई है। इसी तरह मन्वादि स्मृति-ग्रन्थों में ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य और शूद्र के विशिष्ट कर्मों अर्थात् चारों वर्गों के कर्मों का बर्णन करते समय केवल धर्म शब्द का ही अनेक स्थानों पर कर्म शब्द उपयोग किया गया है। और मत्स्यपुराण में भी जब मत्स्यार्जुन से यह कह कर छद्मे के लिये कहते हैं कि स्वधर्ममपि चाज्येयस्य (गी २. ३१) तब— और इसके बाद स्वधर्मो निषेधे भेष परधर्मो मयावह (गी ३. ३५) इस स्थान पर भी— धर्म शब्द इस छेद के चातुर्वर्ण्य के धर्म अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। पुराणे कमाने के श्रुतिगो ने अन्न-विभागकर्म चातुर्वर्ण्य-संस्था इस छेद के चर्चा की कि समाज के सब व्यवहार संरक्षता से होते चाँहें किसी एक विशिष्ट व्यक्ति या वर्ग पर ही सारा बोझ न पड़ने पावे और समाज का सभी विधाओं से संरक्षण और पोषण मन्त्री मूर्ति होता रहे। यह बात गिब है कि कुछ समय के बाद चारों वर्गों के छेद केवल चातिमात्रोपवीची हो गये अर्थात् सब स्वधर्म का भूझकर वे केवल नाम-धारी ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य अथवा शूद्र हो गये। इसमें संदेह नहीं कि आरम्भ में यह व्यवस्था समाजधारणार्थ ही की गयी थी। और यदि चारों वर्गों में से कोई भी एक धर्म अपना धर्म अर्थात् कर्तव्य छोड़ दे यदि कोई वर्ग समूल नष्ट हो जाय और उसकी स्थानपूर्ति दूसरे स्वेगा से न की जाय तो कुछ समाज उटना ही पंगु हो कर बीरे बीरे नष्ट भी होने लगा जाता है अथवा वह निकृष्ट अवस्था में लौ अवस्थ ही पहुँच जाता है। यद्यपि यह बात सच है कि यूरोप में ऐसे अनेक समाज हैं किन्तु अस्मृष्टय चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था के बिना ही हुआ है तथापि स्मरण रहे कि उन देशों में चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था चाहे न हो परन्तु पापों वर्गों के सब धर्म अतिक्रम से नहीं तो गुण विभागकर्म ही से अक्षत अवस्थ रहते हैं। सारांश जब हम धर्म शब्द का उपयोग व्यावहारिक दृष्टि से करते हैं तब हम यही दृष्टा करते हैं कि, सब समाज का धारण और पोषण कैसा होता है। मनु ने कहा है— 'अमुन्मोर्क भयात् किञ्चन पारेणाम दुःस्वप्नरक होता ह' उस धर्म को छोड़ देना (मनु. ४. १७६) और शान्तिपर्व के सत्यानृतताध्याय (छा १. ९. १२) में धर्मभयर्क का विवेचन करत हुए भीष्म और उनके पूरुष कणपर्व में भीकृष्ण कहते हैं—

धारणाद्धर्ममिषाहः धर्मो धारयते प्रजाः ।

यस्याद्धारणसमुक्तं स धर्म इति निश्चयः ॥

“यम शब्द ए (= धारण करना) शालु से बना है। धर्म से ही सब प्रज्ञा पैदा हुई है। यह निश्चय किया गया है कि जिससे (सब प्रज्ञा का) धारण होता है वही धर्म है (म मा धर्म ६९. ५९)। यदि यह धर्म छू जाय तो समस्त ज्ञान चाहिये कि समाज के बारे में धर्म भी टूट गया और यदि समाज के बचन टूटें तो आकाशमण्डल के बिना आकाश में सूर्योपस्थिति सम्भव नहीं हो पाती है, जैसा समुद्र में महाह के बिना नाव की भी टूट जाती है। ठीक वही ज्ञान समाज की भी हो जाती है। इसलिये उक्त योग्यनीय अवस्था में पक्कर समाज को नाश से बचाने के लिये व्यासजी ने कई स्थानों पर कहा है, कि यदि भयं या द्रव्य पाने की इच्छा हो तो धर्म के द्वारा अर्थात् समाज की रचना को न किए बिना हुए प्राप्त करो और यदि धर्म आदि वास्तवों को तृप्त करना हो तो वह भी धर्म से ही’ करो। महामारत के अन्त में वही कहा है कि—

उर्ध्वबाहुर्विरोन्मेष न च कश्चिच्छुभोति माय ।

धर्मादर्थस्य कामस्य च धर्मः किं न सेव्यत ॥

अरे! मुझ उग्र पर मैं चित्ता रहा हूँ (परन्तु) कोई भी नहीं सुनता। धर्म से ही भय और धर्म की प्राप्ति होती है (इस लिये) “ज प्रकृति के धर्म का आचरण तुम क्यों नहीं करते हो?” अब इससे पाण्डवों के ज्ञान में यह बात अच्छी तरह धर्म आयगी कि महामारत को जिस धर्म-दृष्टि से पाचका वेद अथवा धर्मसंहिता मानते हैं उस धर्मसंहिता धर्म के धर्म शब्द का मुख्य अर्थ क्या है। वही कारण है कि पूज्यमीमांसा और उत्तरमीमांसा दोनों पारम्परिक धर्म के प्रतिपादक ग्रन्थों के साथ ही—धर्मग्रन्थ के लक्ष्य से—नारायण नमस्कृत्य इन प्रत्येक शब्दों के द्वारा—महामारत का भी समावेश ब्रह्मवत् के निष्पट्ट में कर दिया है।

धर्म अधर्म के उपर्युक्त निरूपण का मुन का को—यह प्रश्न करो, कि यदि मुझे समाज धारण और दूसरे प्रकार के सम्पादनार्थक न कथित ‘सबसूतहित’ से दोनों तत्त्व मान्य हैं तो मुझारी दृष्टि में और आधिमीतिक दृष्टि में मे’ ही क्या है’ क्योंकि ये दोनों तत्त्व शास्त्र प्रत्यक्ष निष्कर्षोंसे और आधिमीतिक ही हैं। “न प्रश्न का विस्तृत विचार अथवा प्रकृति में किया गया है। यहाँ रहना ही करना धर्म है कि यद्यपि हमको यह तत्त्व मान्य है कि समाज धारण ही धर्म का मुख्य शास्त्र उपयोग है तथापि हमारे मत की विशेषता यह है कि बहिर्य भयवा अन्य सब धर्मों का जो परम उद्देश्य आत्म-कल्याण या मोक्ष है उस पर भी हमारी दृष्टि कनी है। समाज धारण की लक्ष्यसे जाँचें सदसूतहित ही का यदि ये शब्दोपयोगी तत्त्व हमारे आत्म-कल्याण के मार्ग में बाधा डालें, तो हमें उनकी बर्बरता नहीं। हमारे आधुनिक-ग्रन्थ यदि यह प्रतिपादन करते हैं कि वेदशास्त्र की शरीररक्षा के द्वारा मोक्षप्राप्ति का साधन होने के कारण समग्रणीय

है तो यह कदापि संभव नहीं कि जिन शास्त्र में इस महत्त्व के विषय पर विचार किया गया है कि सांसारिक व्यवहार जिन प्रकार करना चाहिये उस कमयोगशास्त्र को हमारे शास्त्रकार आध्यात्मिक मातृजन से अलग कतख्यें। इसमिये हम समझते हैं कि जो कम हमारे मोक्ष अथवा हमारी आध्यात्मिक उन्नति के अनुकूल हो वही पुण्य है वही धर्म और वही शुभकर्म है और जो कम उसके प्रतिकूल वही पाप, अधर्म अथवा अन्याय है। वही कारण है कि हम 'कृतम् अफतम्' 'बाब-अन्धाय' शब्दों के अन्तर् में धर्म और 'अधर्म' शब्दों का ही (यद्यपि वे दो अर्थ के अतएव कुछ संश्लिष्ट हों ता भी) अधिक उपयोग करते हैं। यद्यपि शास्त्र-सूत्र के व्यावहारिक कर्मों अथवा व्यापारों का विचार करना ही प्रधान विषय हो तो भी उक्त कर्मों के बाह्य परिणाम के विचार के साथ ही साथ यह विचार भी हम लोग हमेशा करते हैं कि वे व्यापार हमारे आत्मा के कल्याण के अनुकूल हैं या प्रतिकूल। यदि आदिमादिज्ञादी से कोई यह प्रश्न करे कि मैं अपना हित छोड़ कर लोगों का हित क्यों करूं? तो वह इसके सिवा और क्या समाधानकारक उत्तर दे सकता है कि वह तो सामान्यतः मनुष्य-स्वभाव ही है। हमारे शास्त्रकारों की दृष्टि इससे परे पहुँची हुई है और उक्त व्यापक आध्यात्मिक दृष्टि ही से महाभारत में कमयोगशास्त्र का विचार किया गया है एवं भीमद्वयवहरीता में वेदान्त का निरूपण भी इतने ही के लिये किया गया है। प्राचीन यूनानी पंडितों की भी यही राय है कि अत्यन्त हित अथवा सद्गुण की पराक्रांति के समान मनुष्य का कुछ-न-कुछ परम उद्देश्य अस्तित्व करके फिर उसी दृष्टि से कर्म-अकर्म का विवेचन करना चाहिये। और अरिस्टोटल ने अपने नीतिशास्त्र के ग्रन्थ (१ ७ ८) में कहा है कि आत्मा के हित में ही सब श्रुति का समावेश हो जाता है। तथापि यह विषय में आत्मा के हित के लिये कितनी प्रधानता इनी चाहिय थी उतनी अरिस्टोटल ने दी नहीं है। हमारे शास्त्रकारों में यह श्रुति नहीं है। उन्होंने निश्चित किया है कि, आत्मा का कल्याण अथवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था ही प्रत्येक मनुष्य का पहला और परम उद्देश्य है। अन्य प्रकार के हितों की अपेक्षा उसी को प्रधान जानना चाहिये। अध्यात्म-विषय को छोड़ कर कम अकर्म का विचार करना ठीक नहीं है। ज्ञान पड़ता है कि वर्तमान समय में पश्चिमी देशों के कुछ पंडितों ने भी कर्म-अकर्म के विवेचन की इसी पद्धति को स्वीकार किया है। उदाहरणार्थ कमन तत्त्वज्ञानी कान्ट ने पहला छद्म (म्यकसायामक) बुद्धि की मीमांसा नामक आध्यात्मिक ग्रन्थ की लिख कर फिर उसकी पूर्ति के लिये व्यावहारिक (वाचनार्थक) बुद्धि की मीमांसा नाम का नीतिशास्त्रविषयक ग्रन्थ लिखा है और इसी में भी कान्ट ने अपने नीतिशास्त्र के उपोद्घात का सूत्र के मूलमूल

काण्ड एक अर्थ में तत्त्वज्ञान था। स आचार्य तत्त्वज्ञानशास्त्र का अन्तर्गत समझते हैं। इसके *Critique of Pure Reason* (सुद्ध बुद्धि की मीमांसा) और *Critique*

आत्मतत्त्व से ही आरम्भ किया है। परन्तु इन ग्रन्थों के कठे केवल आधिभौतिक पंथियों के ही नीतिग्रन्थ आकाश हमारे यहाँ अंग्रेजी शालाओं में पढ़ाये जाते हैं। मिथ्या परिणाम यह दीप्त पड़ना है कि गीता में बतलाय गये कर्मयोगशास्त्र के सूत्रतत्त्वा का— हम ज्ञान में अंग्रेजी सीखे कुछ बहुतरे विज्ञाना की भी— स्पष्ट बोध नहीं हाता।

उक्त विवेचन से ज्ञात हो जायगा कि व्यावहारिक नीतिबोधना के लिये अथवा समाज-धारणा की व्यवस्था के लिये हम 'धर्म' शब्द का उपयोग क्यों करते हैं। महाभारत, महाभगीता आदि संस्कृत ग्रन्थों में तथा माया-ग्रन्थों में भी व्यावहारिक कर्तव्य अथवा नियम के अर्थ में धर्म शब्द का हमेशा उपयोग किया जाता है। कुष्ठ-धर्म और कुष्ठचार, दानो धर्म समानाधिक समान जाते हैं। भारतीय मुड़ में एक समय धर्म के रथ का पहिया पृथ्वी ने निगल लिया था उसका उठा कर ऊपर खाने के लिये सब कण खपन रथ से नीचे उतरा तब अकून उसका बच करन के लिये उल्टा हुआ। यह रथ कर धर्म न कहा निम्नान्न धनु की मारना धममुड़ नहीं है।^१ इसी मुन कर भीष्म ने धर्म को कर पिछली बाती का मरण लिखया जैसे कि टापरी का बमर्रण कर दिया गया था सब खोरां न मिल कर अकल अमिम्यु का बच कर हासा था 'न्याय'। आर प्रत्येक प्रसंग में यह प्रथम किया है। ह धर्म! उस समय तब धर्म कहा गया था? इन सब बातों का वर्णन महाराष्ट्र-कवि मारार्कन ने किया है। आर महाभारत में भी इस प्रसंग पर कत धम्मन्ना मन् प्रथम में धर्म शब्द का ही प्रयोग किया गया है। तथा अन्त में कहा गया है कि वो 'म प्रथम धपम कर उसका साथ उठी तरह का क्ताव करना ही उसको उचित गण्ड देना है। क्ताव क्या संस्कृत और क्या माया सभी ग्रन्थों में 'धर्म शब्द का प्रयोग उन सब नीति नियमों के बार में किया गया है जो समाज धारणा के लिये गिहकनों के द्वारा अध्यात्म-बहिष कनाये गये हैं। इसलिये उमी शब्द का उपयोग हमने भी इस प्रसंग में किया है। इस दृष्टि से विचार करन पर नीति के उन नियमों अथवा 'धियाधार' का धर्म की बुनियाद कह सकत है जो समाज-धारणा के लिये गिहकनों के द्वारा प्रवर्जित किये गये हैं और जो संकल्पमान्य हो चुके हैं। आर, इसलिये महाभारत (मनु. १. ४. १०७) में एवं स्मृति-ग्रन्थों में आचारप्रभवो धर्म अथवा आचारः परमो धर्म (मनु. १. १. ८) अथवा धर्म का मूल धन्यते समय बेश स्मृति सगन्ध स्वस्य च धियमागमन (मनु. २. १०) इत्यादि वचन कह हैं। परन्तु कर्मयोगशास्त्र में इतने ही से काम नहीं पाय सकता इस बात का भी पूरा और मामिद विचार करना पड़ना है कि उन आचार की प्रवृत्ति ही क्यों कर— इस आचार की प्रवृत्ति ही का कारण क्या है।

'धर्म शब्द की दूसरी एक और व्याख्या प्रचीन ग्रंथों में भी गर है। उसका

of Practical Reason (सतनायक बुद्धि का बीजोत्ता) य हा ग्रन्थ दनिद है।
 इन के दण्ड का नाम Prolegomena to Ethics है।

मी पहुँचो घोर निवार करना चाहिये। यह व्याख्या मीमांसकों की है "चोदना स्मृत्योऽयं यमः" (वे. सु. १. १. २)। किसी अधिष्ठात्री पुरुष का यह कहना अथवा मत कर 'चोदना' यानी प्रेरणा है। जब तक इस प्रकार कोई प्रबंध नहीं कर दिया जाता तब तक कोई भी काम किसी को भी करने की स्वतंत्रता होती है। इसका आशय यही है कि पहले पहले निर्बंध या प्रबंध के कारण यम निमाण हुआ। यम की यह व्याख्या कुछ अंश में प्रसिद्ध भिन्न प्रत्यक्ष होंष के मत से मिलती है। असम्य तथा काली अवस्था में प्रत्येक मनुष्य का आचरण समय समय पर उत्पन्न होनेवाली मनोवृत्तियों की प्रकृता के अनुसार हुआ करता है। परन्तु धीरे धीरे कुछ समय के बाद यह मात्सर्य होने लगता है, कि "स प्रभु का मनमाना कर्ता भयत्कर नहीं है; और वह विचार होने लगता है कि इन्द्रियों के स्वामाधिक व्यापारों की कुछ मर्यादा निश्चित करके उसके अनुसार कर्ता करने ही में सब लोगों का कल्याण है। तब प्रत्येक मनुष्य ऐसी मयावाजाओं पालन कायों के तौर पर करने लगता है। जो शिक्षाचार से अन्य रीति से सुदृढ़ हो जाया करती है। जब इस प्रकार की मयावाजाओं की संख्या बहुत बढ़ जाती है तब ऊन्हीं का एक शास्त्र बन जाता है। पूरे समय में विवाहसंबन्ध का प्रचार नहीं था। पहले पहले उसे श्रेष्ठ ने स्वयं और पिछले प्रकरण में बतलाया गया है कि शुक्राचार्य ने मरिचापान का निषिद्ध उद्घाटन। यह न देख कर कि इन मयावाजाओं को नियुक्त करने में श्रेष्ठ अथवा शुक्राचार्य का क्या हेतु था केवल किसी एक बात पर ध्यान दे कर कि इन मयावाजाओं के निश्चित करने का काम या कर्तव्य "न लोगों को करना पड़ा; बरन् यम की चोदनास्मृत्योऽयं यमः" व्याख्या कना गइ है। यम मी हुआ तो पहले उसका महत्त्व किसी व्यक्ति के ध्यान में आता है और सभी उसकी प्रशंसा होती है। यमो-पीमो बन करो ये बात किसी को विस्मयनी नहीं पड़ती क्योंकि ये इन्द्रियों के स्वामाधिक यम ही हैं। मनुष्य ने जो कहा है कि न मांसमद्यं वायो न मेषं न च मैथुनं (मनु. ५. ६) - अथात् मांस मद्यन करना अथवा मद्यपान और मैथुन करना को सखिम-विच्छेद दोष नहीं है - उसका तात्पर्य मी यही है। ये सब बातें मनुष्य ही के लिये नहीं किन्तु प्राणिमात्र के लिये स्वामाधिक हैं - प्रहृष्टिरेवा यतानाम्। समाज-धारण के लिये अथात् सब लोगों के सुख के लिये "स स्वामाधिक आचरण का उचित प्रतिबंध करना ही यम है। महामारव (शा. २. १४. २) में मी कहा है -

आहारविश्रामयमैष्टुन च सामान्यमेतत्पशुभिर्मर्यादाय ।

यमो हि तेवामदिका विशेषो यमेज हीनाः पशुमि समानाः ॥

अथात् आहार, निद्रा यम और मैथुन मनुष्यों और पशुओं के लिये एक ही समान स्वामाधिक हैं। मनुष्यों और पशुओं में कुछ भेद है तो केवल यम का

आ सकता। "सखिये महात्मन क्वि माग से गय हों वही (धर्म का) माम है (म मा कन ११२ ११५)। ठीक है। परन्तु महात्मन क्वि का करना चाहिये। उसका अर्थ बन्धन भङ्गना बहुतसा बन्धनमुक्त नहीं हो सकता। क्योंकि जिन ताभारण लोगों के मन में धर्म-अधर्म की धाँधल भी उत्पन्न नहीं होती उनका कतखाने माग से जाना माना कन्यापनिष्पत्ति में वर्णित अन्धधर्म नीयमाना यथार्थम्" - वाली नीति ही को प्रतिपाद करना है। अब यदि महात्मन का अर्थ बड़े बड़े सत्पुरुष पुरुष' किया जाय - और यही अर्थ उक्त श्लोक में अभिप्रेत है - तो उन महात्माओं के आचरण में भी एकता कहीं है? निष्पाप भीरामचन्द्र ने अभिप्रेता शब्द का ज्ञानपर भी अपनी पत्नी का त्याग केवल स्नेहापवा' के लिये किया और सुधीश को अपने पक्ष में मिलने के लिये उससे 'मुन्यारिमित्र - अर्थात् जो तेरा धनु वही मेरा धनु और जो तेरा मित्र वही मेरा मित्र' इस प्रकार संघि करके केदार वासी का बन्धन किया यद्यपि उसने भीरामचन्द्रका कुछ अपराध नहीं किया था। परशुराम ने तो पिता की आज्ञा से प्रत्यक्ष अपनी माता का शिरच्छेद कर डाला। यदि पाण्डवों का आचरण देखा जाय तो पोंचों की एक ही स्त्री थी। तब के देवताओं का जैसे तो कोई अहस्या का सतीत्व प्रष्ट करने बाधा है और और (ब्रह्मा) मृगत्य से अपनी ही कन्या का अभिमन्य करने के कारण स्वयं के बाण से बिड़ हो कर आकाश में पड़ा हुआ है (ए. भा. १ ११)। "तुम्हीं बातों को मन में ला कर 'उत्तररामचरित नाटक में मन्मथि ने स्वयं के मुल से कहलया है कि बुद्धास्त न विचारणीयचरिताः - इन बुद्धों के कन्या का बहुत विचार नहीं करना चाहिये। अंग्रेजी में ईतान का इतिहास लिखनेवाले एक प्रत्यक्षर ने लिखा है कि ईतान के ताधियों और देववृत्तों के लड़ाई का हाल रखने से माधूम होता है कि कई बार देवताओं ने ही ईतानों की कपटवास में फँसा लिया है। इस प्रकार कौपीनकी ब्राह्मणोपनिष्पत्ति (कौपी १ १ और ए. भा. ७ २८ वला) में इन्द्र प्रमन्न से कहता है कि मैंने वृत्र का (यद्यपि वह ब्राह्मण था) मार डाला अरु-मुक्त सन्त्यासिर्वा क दुष्टों दुष्टों करके भेड़ियों का (त्याग के लिये) दिये और अपनी कर प्रतिष्ठाओं का मेरा करके प्रह्लाद के नातेशरी और गात्रको का तथा पौत्रम और काश्मिर नामक ईश्वरों का बन्धन किया। (उत्तर) मेरा एक बाल भी बँधन नहीं हुआ - तस्य मे तत्र न सोम य मा मीयत। " यदि कोई कहे कि तुम्हें इन महात्माओं के बुरे कर्मों की ओर ध्यान देने का कुछ भी कारण नहीं है जैसा कि वैष्णवी योपनिष्पत्ति (१ ११ २) में कतखाना है उनके जो कर्म अच्छे हैं उनहीं का अनुकरण करो और सब छोड़ दो। उदाहरणार्थ परशुराम के समान पिता की आज्ञा पावन करो परन्तु माता की हत्या मत करो तो वही पहल्य प्रश्न फिर भी उठता है कि कुरा कर्म और अश्व कर्म समझने के लिये लाभन है क्या? "सखिये अपनी करनी का उक्त प्रकार से बणन कर "नर प्रवृत्तन से फिर कहता है जो पूरा आत्म ज्ञानी है उसे मातृवध पितृवध अथवा अथवा स्वयं (चोरी) इत्यादि किसी भी

कर्म का शेष नहीं समाता। इस बात को भस्मी मूर्ति समझ ले, कि आत्मा किते कहते हैं - ऐसा करने से तब सारे संशयों की निवृत्ति हो जायगी। इसके बाद इन्द्रने प्रत्यक्ष को आत्मविद्या का उपदेश दिया। चारोंपक्ष यह है कि महात्मनो यन् गता स पथा ॥ यह युक्ति यद्यपि सामान्य लोगों के लिये सरल है तो भी सब बातों में इससे निर्वाह नहीं हो सकता और अन्त में महात्मनों के आचरण का सच्चा तत्व चिन्ता भी गूढ़ हो तो आत्मज्ञान में पुष्ट कर विचारवान् पुण्यो को उसे हूँ निश्चय माना ही पड़ता है। न देवचरितं चरेत् - देवताओं के कवल बाहरी चरित्र के अनुसार आचरण नहीं करना चाहिये - इस उपदेशका रहस्य भी यही है। इसके सिवा कर्म-अकर्म का निर्णय करने के लिये कुछ लोगों ने एक और सरल युक्ति कतखार है। ऊनका कहना है कि कर्म भी सद्गुण हो उसकी अधिकता न होने देने के लिये हमें हमेशा यत्न करते रहना चाहिये क्योंकि उस अधिकता से ही अन्त में सद्गुण वर्तुण बन बैठता है। जैसे देना सचमुच सद्गुण है परन्तु 'अतिदानाद्वाकिंका -' गन की अधिकता होने से ही राजा बलि पेंस गया। प्रसिद्ध यूनानी पण्डित अरिस्टाटल ने अपने नीतिशास्त्र के ग्रन्थ में कर्म-अकर्म के नियम की यही युक्ति कतखार है; और स्वतन्त्रता सिद्धान्तवादी है कि प्रत्येक सद्गुण की अधिकता होने पर दुष्टता फैल हो जाती है। काबिनास ने भी उपदेश में वर्णन किया है कि केवल धरता त्याग सरीसृप खाए और कर्म कम है और केवल नीति भी उपोक्षण है; इसलिये अतिभि राजा तन्मार और राजनीति के योग्य मित्रण से अपने राज्य का प्रबन्ध करता था (रघु, १७ ४७)। मनुहरि ने भी कुछ गुण-दोषों का वर्णन कर कहा है कि यदि बड़ा बोझा वाया कता का छठण है और कम बोझा पुष्पापन है आग लव्न कर तो उडाक और कम करें तो कंकल भाग कम तो बु-बाहसी और पीछे हटें तो दीप्त अतिशय आगह करे तो बिही और न करें तो बंचक, आग बुधामद करे तो नीच और पेंठ तिम स्मरें तो घमडी ह परन्तु उस प्रकार की खूब कटीपी से अन्त तक निर्वाह नहीं हो सकता। क्योंकि, अति' किते कहते हैं और 'नियमित' किते कहते हैं - इसका भी तो कुछ नियम होना चाहिये न तथा यह नियम कौन किस प्रकार छे? किसी एक को भयवा किसी एक मौके पर जो बात 'अति' होनी बड़ी दूरे का अपना दूरे मौके पर कम हो जायगी। इनुमानकी को पेश हाते ही सूर्य को पकड़ने के लिये उड्डान मारना कोर कटिन काम नहीं मान्य पटा (बा रामा ७ ३५) परन्तु पर ५३ भीरों के लिये कटिन क्या असंभव जान पड़ती है। इसलिये सब कर्म-अकर्म के विषय में संशय उत्पन्न हो सब प्रत्येक मनुष्य को ठीक वैसा ही नियम करना पड़ता है जैसा स्वयं ने राजा शिबी से कहा है -

अविरोधात्तु यो यमः स यमः सत्यविक्रमः ।

विरोधिषु महीपाल निभिन्य सुदृष्टावयम् ।

न बाधा विद्यते यत्र न यमं समुपाचरेत् ॥

अर्थात् परस्पर-विरुद्ध धर्मों का सारतम्य अथवा स्फुटा और गुह्यता देस कर ही प्रत्येक मौके पर, अपनी बुद्धि के द्वारा सब कर्म अथवा कर्म का निर्णय करना चाहिये (म मा बन १३१ ११, १२ और मनु ६ २९९ देखो)। परन्तु यह भी नहीं कहा जा सकता कि "तब ही से धर्म अधम के सार असार का विचार करना ही संका के समय धर्म-निर्णय की एक सच्ची कठौटी है। क्योंकि व्यवहार में अनेक बार ऐसा आता है कि अनेक पंडित लोग अपनी अपनी बुद्धि के अनुसार सार-असार का विचार भी भिन्न भिन्न प्रकार से किया करते हैं और एक ही बात की नीतिमत्ता का निर्णय भी भिन्न रीती से किया करते हैं। यही अर्थ उपसुक्त 'तर्कस्यतिष्ठान्' बचन में कहा गया है। इसलिये अब हमें यह जानना चाहिये कि धर्म-अधम संघर्ष के इन प्रश्नों का अच्छा निर्णय करने के लिये अन्य कोई साधन या उपाय है या नहीं; यदि है तो कौन-से है और यदि अनेक उपाय हैं तो उनमें श्रेष्ठ कौन है। अब इस बात का निर्णय कर देना ही शास्त्र का काम है। शास्त्र का यही कलज भी है कि अनेकसंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य ऋक्षम् — अर्थात् अनेक संशयों के उत्पन्न होने पर सब से पहले उन विषयों के मिथ्या का भक्षण कर दें जो समझ में नहीं आ सकते हैं फिर उसके अर्थ का सुझाव और स्पष्ट कर दें जो धार्मिक अर्थों से गीत न पड़ती हो उनका अथवा आगे होनेवाली बातों का भी प्रभाव दान करा दें। अब हम उस बात को सोचते हैं कि क्योतिपगाच्छन्ती करने से आगे होनेवाले प्रश्नों का भी सब शास्त्र मास्त्र हो आता है सब उक्त कलज के परोक्षार्थस्य ऋक्षम् इस दूसरे मार्ग की सार्थकता अच्छी तरह दीप्त पड़ती है। परन्तु अनेक संशयों का समाधान करने के लिये पहले यह जानना चाहिये कि वे कौन-सी संशय हैं। इसी लिये प्राचीन और अर्वाचीन प्रणालियों की यह रीति है कि किसी भी शास्त्र का सिद्धान्तपक्ष कलजने के पहले उक्त विषय में कितने पक्ष हो गये हो उनका विचार करके उनके दाप और उनकी न्यूनताएँ लिखलाई जाती हैं। इसी रीति का स्वीकार गीता में धर्म-अधम निर्णय के लिये प्रतिपादन किया हुआ सिद्धान्त-पञ्जीय योग अर्थात् बुद्धि कलजने के पहले इसी काम के लिये जो अन्य युक्तियों पंडित आदि कलजया करते हैं उनका भी अब हम विचार करेंगे। यह बात सत्य है कि ये युक्तियाँ हमारे यहाँ पहले विचार प्रचार में न थी विचार करके पश्चिमी पंडितों ने ही वर्तमान समय में उनका प्रचार किया है परन्तु "तब ही से यह नहीं कहें" मरता कि उनकी कर्त्ता इस प्रसंग में न की जाये। क्योंकि न केवल गुह्यता ही के लिये किन्तु गीता के आध्यात्मिक काम-पाठ का महत्त्व पान में आने के लिये "न युक्तियों को — संक्षेप में भी क्यों न हो — जानना अत्यन्त आवश्यक है।

चौथा प्रकरण

आधिभौतिक सुखवाद

बुद्धादुप्रिजते सर्वः सर्वस्य सुखमीप्सितम् । ०

— महामारत छान्ति १३९, ११

मनु आदि शास्त्रधरों ने अहिंसा सत्यमस्तेय इत्यादि भी नियम बनाये हैं उनका कारण क्या है वे नित्य हैं कि अनित्य उनकी व्याप्ति किन्तुनी है उनका मूल पक्ष क्या है यदि इनमें से कोई दो परस्परविरोधी धर्म एक ही समयमें आ पड़ें तो किन्तु मांग का स्वीकार करना चाहिये इत्यादि प्रश्नों का निगम ऐसी सामान्य बुद्धियों से नहीं हो सकता जो महाद्वन्द्वों सेन गत संपदा या 'अस्ति सर्वत्र ब्रह्म' आदि बचना से सुचित होती है। 'ससिद्धे' अब यह देखना चाहिये कि इन प्रश्नों का उचित निगम कैसे हो और भेदस्थ मांग किन्तु करने के लिये निम्नान्त युक्ति क्या है अर्थात् यह जानना चाहिये कि परस्पर-विरुद्ध धर्मों की कसुटा और गुस्ता—न्यूनाधिक महत्ता—किस दृष्टि से निश्चित की जाय। अन्य शास्त्रीय प्रतिपादनों के अनुसार कम-अल्प-विवेकनसंबंधी प्रश्नों की भी चर्चा करने के तीन मांग हैं कैसे आधिभौतिक, आधिदैविक और आप्यात्मिक। इनके नेत्र का कर्ण पिछले प्रकरण में कर चुके हैं—हमारे शास्त्रधरों के मतानुसार आध्यात्मिक मार्ग ही उन सब मार्गों में श्रेष्ठ है परन्तु अध्यात्ममाग का महत्त्वपूर्ण रीति से ध्यान में रखने के लिये दूसरे दो मार्गों का भी विचार करना आवश्यक है। इसलिये पहले उस प्रकरण में कम-अल्प-परीक्षा के आधिभौतिक मूलतत्त्वों की चर्चा की गयी है। किन आधिभौतिक शास्त्रों की आज्ञाओं बहुत उच्चति हुई है उनमें स्वच्छ पदार्थों के बाध और दम्य गुणा ही का विचार विशेषता से किया जाता है। इसलिये किन जागों ने आधिभौतिक शास्त्रों के अध्ययन ही में अपनी उन्नति की है और किनको इस शास्त्र की विचारपद्धति की अस्मिमान है उन्हें बाध परिणामों के ही विचार करने की आवश्यकता पड़ जाती है। उसका परिणाम यह होता है कि उनकी सत्यज्ञानवृद्धि थोड़ी-बहुत संकुचित हो जाती है और किन्ती भी बात का विचार करते समय वे न्याय आप्यात्मिक, पारमैकिक, भव्यक या अवश्य कारणों को विचार नहीं करते। परन्तु यद्यपि वे योग्य उक्त कारण से आप्यात्मिक और पारमैकिक दृष्टि को छोड़ दे यद्यपि उन्हें यह मानना पड़ेगा कि मनुष्य के सामाजिक व्यवहारों को

“ बुद्ध से सभी उद्बुद्ध हैं और सुख का इच्छा सभी करते हैं। ”

सरलतापूर्वक चलावे और लोकसंग्रह करने के किये नीति-नियमों की अत्यन्त आवश्यकता है। "यही सिधे हम देखते हैं कि उन पीढ़ियों को भी कर्मयोगशास्त्र बहुत महत्व का मतलब होता है कि जो लोग पारसीक विषय पर अनास्था रखते हैं, या जिन लोगों का अस्वच्छ भ्रष्टाचार में (अर्थात् परमेश्वर में भी) विश्वास नहीं है। ऐसे पंथों ने पश्चिमी देशों में "स बात की बहुत बर्बादी की है—और वह चर्चा अब तक जारी है—कि केवल आधुनिक शास्त्र की रीति से (अर्थात् केवल सांसारिक दृश्य सुनिश्चित) ही) कर्म-अकर्म-शास्त्र की उपपत्ति निष्कर्ष की सकती है या नहीं। "स बर्बादी से उन लोगों ने यह निश्चय किया है, कि नीति शास्त्र का विवेचन करने में अध्यात्मशास्त्र की कुछ भी आवश्यकता नहीं है। किसी काम के मत या बुरे होने का निर्णय उस कर्म के बाह्य परिणामों से—जो प्रत्यक्ष गीत पड़ता है—किया जाना चाहिये और ऐसा ही किया भी जाता है। क्योंकि, मनुष्य को जो कर्म करता है वह सब मुक्त के लिये या दुःख-निवारणार्थ ही किया करता है। और तो क्या सबे मनुष्यों का मुक्त ही ऐहिक परमादेश है और यदि सब कर्मों का अंतिम दृश्य फल इस प्रकार निश्चित है तो नीति नियम का सच्चा मार्ग यही होना चाहिये कि सब कर्मों की नीतिमत्ता निश्चित की जाय। जब कि व्यवहार में किसी बल का मन्त्र-मुद्रापन केवल बाहरी उपयाम ही से निश्चित किया जाता है—जैसे जो गाय छोट सीगोंवासी और सीपी हा कर भी अधिक बूझ देती है वही अच्छी समझी जाती है—तब इसी प्रकार जिस काम से मुक्त प्राप्ति या दुःख निवारणात्मक बाह्य फल अधिक हो, उसी की नीति की दृष्टि से भी भवत्तर समझना चाहिये। जब हम लोगों को केवल बाह्य और दृश्य परिणामों की उपुता-गुस्ता देकर नीतिमत्ता के निर्णय करने की यह सरल और शार्दूल्य बसारी प्राप्त हो गई है तब उसके किये आत्म-अनात्म के गहरे विचार-सागर में बहने लगे रहने की को-आवश्यकता नहीं है। अर्को केमन्तु दिव्यत किमपि पक्षतं ब्रह्म"०—पान ही में मनु मित्र ज्ञाप तां मनुमन्त्री क उक्त की लाज क लिये केमन्तु में क्या जाना चाहिये? किसी भी काम के केवल बाह्य फल की रंग कर नीति और अनैति का निश्चय करनेवाले उक्त पक्ष को हमने आधुनिक सुनिश्चित कहा है। क्योंकि कि नीतिमत्ता का निश्चय करने के लिये इस मत के अनुसार जिन सुग-मुक्तों का विचार किया जाता है वे सब प्रत्यक्ष निष्कर्षनेवाले और केवल बाह्य भ्रष्टाचार बाह्य पण्यों का इन्द्रियों के साथ सयोग होने पर उत्पन्न होनेवाले यानी आधुनिक है और यह पक्ष भी तब

कुछ लोग इन श्लोकों में अर्को शब्द आक या मन्त्र क पक्ष का भी अर्थ मत है। परन्तु अर्को शब्द ३४/४ क शार्दूलवाच्य की दृष्टि से आत्मनिर्दिष्ट अर्को शब्द का अर्थ समीप किया है। इस श्लोक का दूसरा अर्थ यह है—"विद्वान्प्राप्य क-मन्त्र की विद्वान्प्राप्य

संसार का केवल आधिभौतिक दृष्टि से विचार करनेवाले पंडितों से ही बनाया गया है। इसका विस्तृत वर्णन इस ग्रन्थ में करना असंभव है — भिन्न भिन्न ग्रन्थ कारों के मतों का सिर्फ सारांश देने के लिये ही स्वतंत्र ग्रंथ लिखना पड़ेगा। इसलिये भीमदत्तगङ्गोपा के कथायागशास्त्र का स्वल्प और महत्त्व पूरी तौर से ध्यान में आ जाने के लिये नीतिशास्त्र के एक आधिभौतिक पंच का ज्ञान आवश्यक है। उतना ही संक्षिप्त रीति में एक प्रकरण में एकत्रित किया गया है। इससे अधिक बात जानने के लिये पाठकों को पश्चिमी विद्वानों के मूलग्रन्थ ही पढ़ना चाहिये। ऊपर कहा गया है कि परमेश्वर के विषय में आधिभौतिकवादी उन्मीन रहा करते हैं परन्तु उनका यह मतलब नहीं है कि एक पंच के सब विज्ञान लोग स्वाभिमानी अप्रत्याशी अथवा अनीतिमान हुआ करते हैं। यदि उन लोगों में पारम्परिक दृष्टि नहीं है तो न सही। ये मनुष्य के कर्तव्य के विषय में सही कहते हैं कि प्रत्येक मनुष्य को अपनी एहिक दृष्टि ही को — जितनी वह सके उतनी — व्यापक बना कर समूचे जगत् के कल्याण के लिये प्रयत्न करना चाहिये। उस तरह अंतःकरण से जगत् का साथ जुड़ने करनेवाले कोन्हीं मित्र स्वप्नर आदि साम्बिक कृति के अनेक पंडित इस पंच में हैं और उनके ग्रंथ अनेक प्रकार के ज्ञान और प्रयत्न विचारों में भर रहने के कारण सब स्तरों के ज्ञान योग्य हैं। यद्यपि कथायागशास्त्र के पांच भिन्न हैं तथापि जब तक संसार का कल्याण यह बाहरी उद्देश्य छूट नहीं गया है तब तक भिन्न रीति से नीतिशास्त्र का प्रतिपादन करनेवाले किसी मांग या पंच का उपहास करना अच्छी बात नहीं है। जन्म आधिभौतिकवाधियों में इस विषय पर मतभेद है कि नैतिक कर्म स्वयं का नियंत्रण करने के लिये जिन आधिभौतिक ग्रंथों का विचार करना है वह किसका है? स्वयं अपना है या दूसरे का; एक ही व्यक्ति का है या अनेक व्यक्तियों का? अब मध्य में इस बात का विचार किया जायगा कि ऐसे भार पुराने मध्य आधिभौतिक वाधियों के सम्मुख किन्तु क्या हो सकते हैं और उनके ये पंच कहीं तक उचित अथवा निर्णय हैं।

इन्हीं में पहला बड़ा कथक स्वाध-मुक्तवाधियों का है। उन पंच का कहना है कि परमेश्वर और परीपकार सब झूठ हैं। आप्पायिक धर्मशास्त्रों का व्यापक स्वीकार ने अपना पत्र करने के लिये किया है। उन दुनिया में स्वाध ही मुख्य है और जिस ज्ञान में स्वाध निहित है वह अथवा जिसके द्वारा स्वयं अपने आधिभौतिक स्वयं की दुर्दृष्टि का ज्ञान का व्यापक प्रयत्न या अथवा स्वयं स्वयं चाहिये। इनके हिंदुत्व में बहुत पुराने समय में स्वाध के लिये जगत् में एक मत का प्रतिपादन किया था और रामचरण में ब्रह्मवि ने अथाप्याजी के अर्थ में श्रीरामचण्डी का यह कृति उद्घोष दिया है वह तथा महाभारत में वर्णित कर्णकर्त्तृनि (म. भा. भा. १४) की इसी मांग की है। आशा है कि यह पंचमहाभूत पंच होना है तब उनके विचार में आना नाम का एक गुण उत्पन्न हो जाता है और वेद

क उसमें पर उसके साथ साथ वह भी बंध जाता है। इसलिये विद्वानोंका कथन है, कि आत्मनिवार क ज्ञान में न पड़ कर जब तक वह शरीर जीवित अवस्था में है तब तक श्रम से कर भी त्याहार मनाये — 'कर्म कृत्वा पुनं पिबन्' — क्योंकि मरने पर कुछ नहीं है। पार्श्वक हिन्दुस्थान में पैग हुमा या इसलिये उसने पुन ही से अपनी तृष्णा बुझा ली। नहीं तो उक्त सूत्र का क्याकर कर्म कृत्वा पुनं पिबन् हो गया होता। कहाँ का भर्म और कहाँ का परांपरार! इस संसार में कितने पण्य परमेश्वर ने — शिव शिव! भूख हो गए। परमेश्वर आमा कहाँ से! — इस संसार में कितने पण्य है वे सब मेरे ही उपयोग के लिये हैं। उनका वृत्त को भी उपयोग नहीं दिखाइ पड़ता — अर्थात् है ही नहीं! मैं मर कि दुनिया बूझी! इसलिये अब तक मैं बीता हूँ तब आब यह तो कठ बह; "च प्रह्वर सब कुछ अपने अजीन करके अपनी सारी काम-बासनाओं को तुल कर देगा। यदि मैं तप करूँगा अथवा कुछ दान दूँगा तो वह सब मैं अपने महत्त्व को बढ़ाने ही के लिये करूँगा और यदि मैं राक्षसा या अश्वमेध बलि करूँगा तो उस में वही प्रकट करने के लिये करूँगा कि मेरी सच्चा या अधिकार सर्वत्र अबाधित है। सारांश इस अज्ञा का मैं ही कन्त्र हूँ और केवल यही सब नीतिशास्त्री का रहस्य है। बाकी सब झूठ है। ऐसे ही आसुरी महाभिमानीयों का कर्त्तव्य गीता के सोलहवें अध्याय में किया गया है — इन्द्रोऽहमहं मोयी सिद्धोऽहं कस्मान् मुनी (गीता १६ १४) — मैं ही ईश्वर, मैं ही मोगनेवाला और मैं ही सिद्ध कस्मान् और मुनी हूँ। यदि श्रीकृष्ण के बड़े शबासि के समान इस पण्यवाज कीर्ति आत्मी अर्जुन को उपदेश करने के लिये होता तो वह पहले अर्जुन के कान मल कर वह कथकता कि अरे तू मूर्ख तो नहीं है! जड़ाइ में सब को बीत कर अनेक प्रकार के राजभोग और विस्मयों के मोहन का यह बड़िया मौका पाकर भी तू यह करे कि वह करे! इत्यादि ध्वज भ्रम में कुछ-ना कुछ कर रहा है। यह मौका छिठे मिस्से का नहीं। कहाँ के आत्मा और कहाँ के कुम्भियों के लिय पैग ह। ठठ, तैयार हो सब खेती को टोक-पीट कर सीधा कर दे और हस्तिनापुर के साम्राज्य का मुन से निर्णय उपभोग कर। इसी में तेरा परम कल्याण है। स्वयं अपने हस्य सया ऐहिक मुल के सिवा "च संसार में और क्या क्या है! परन्तु अर्जुन ने इस प्रणित स्वार्थ-शास्त्र और आसुरी उपदेश की प्रतीक्षा नहीं की — उसने पहले ही श्रीकृष्ण से पक्ष दिया कि —

एताव ननुमिच्छामि ज्ञतोऽपि मधुसूदन ।

अपि ज्ञलोक्ष्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥

पृथ्वी का ही क्या परन्तु यदि तीनों ओरों का राज्य (इतना बड़ा नियय-मुल) भी ("च धुल के शरा) मुझे मिल जाय तो भी मैं औरों को मारना नहीं चाहता। पाइ के मेरी मत्ते ही गर्जन उड़ा दे।" (गी १ १५)। अर्जुनने पहले ही से भित स्वार्थपरायण और आधिभौतिक मुलवा का इस तरह निषेध किया है उक्त आसुरी

मनु का केवल उपेक्षा करना ही उसका मंजूर करना कहा जा सकता है। दूसरों के हित-अनहित की कुछ भी परवाह न करके सिर्फ अपने खुद के विचारोपमागसुख का परम पुरस्कार मान कर नीतिमत्ता और धर्म को गिरा देनेवाले आधिभौतिकवादीयों की यह अन्यायपूर्ण कनिष्ठ श्रेणी कमयोग्यात्म के सब ग्रन्थधरों के द्वारा और सामान्य स्वर्गोक्ति द्वारा भी बहुत ही अनीति की स्थापना और गढ़ा मानी गई है। अधिक क्या कहा जाय यह पण्य नीतिशास्त्र अथवा नीतिविवेचन के नाम का भी पात्र नहीं है। इसलिये इसके बारे में अधिक विचार न करके आधिभौतिकसुखवादीयों के दूसरे का की भार ध्यान देना चाहिये।

सुखमनुष्यता या प्रकट स्वाध संसार में चम नहीं सकता। क्योंकि यह प्रत्यक्ष अनुभव की बात है कि यद्यपि आधिभौतिक विचारसुख प्रत्यक्ष को दृष्ट होता है; तथापि जब हमारा मुख अन्य लोगों के सुखप्रयोग में बाधा डालता है, तब वे लोग जिना विषय दिये नहीं रहते। "सलिये दूसरे यह आधिभौतिक पण्डित प्रतिपादन किया करते हैं कि यद्यपि स्वयं अपना सुख या स्वाध-साधन ही हमेशा उद्देश्य है तथापि सब लोगों को अपने ही समान रियायत दिये बिना सुख का मित्र सम्भव नहीं है। इसलिये अपने सुख के लिये ही वृत्तचिन्ता के साथ अन्य लोगों के सुख की ओर भी ध्यान देना चाहिये। इन आधिभौतिकवादीयों की गणना हम दूसरे का में करते हैं। यन्कि यह कहना चाहिये कि नीति की आधिभौतिक उपपत्ति का बयाव आरम्भ यही से होना दे। क्योंकि इन का के संग वाचक के मतानुसार यह नहीं कहत, कि समाज धारण के लिये नीति के कल्पनों की कुछ आवश्यकता ही नही है। किन्तु इन लोगों ने अपनी विचारदृष्टि से इन बात का कारण बलव्याप दे के मना लोगों का नीति का पालन करना चाहिये। इनका कहना यह है कि यदि हम बात का मूल विचार किया जाय कि संसार में अहिंसा धर्म कम निम्न धार लगे उसका पालन क्यों करते हैं ता यही मान्य हाय कि उन स्वपन्थ नर के मिया लगे कुछ दूसरा आन्विरण नहीं है या इस वाक्य में प्रत्यक्ष है - यदि मैं लगे का मार्गता ना वे मुझ की मार डालेंगे; और फिर मैं अपने मुँह से हाथ धोना पड़गा।" अहिंसा धर्म के अनुसार ही भय स्वयं धर्म ना हमी या उस ही स्वार्थमूलक कारणों से प्रवर्तित हुए हैं। हमें दुःख हुआ है हम रोग ही और दूसरी का हुआ ता हम रोग भोगी है। क्यों? हमी को कि हमारे मन में यह हर पेश होना है कि कहीं भविष्य में हमारी भी रोग है। दुःखमय अवस्था में ही जाय। परंतुनार गगरता रोग मन्ता नृनरता गणना मन्ता इत्यादि की दुःख रोगों के मुँह के लिये आवश्यक मादम हात है के लगे - २१ : उनका प्रत्यक्ष देना जाय ता - भय ही दुःखनिरारण्य है। धर्म जिमी की सहायता करता है या कोई जिमी को दान देता है। क्यों? हमी लिये न कि जब हम पर भी आ जिमी तब वे हमारी सहायता करेंगे। हम भय

मान कर वह कहता है कि इस संसार में स्वार्थ के सिवा और कुछ नहीं। याज्ञवल्क्य 'स्वार्थं राज्यं के स्व (अपना) पद के आधार पर दिसावते हैं, कि अभ्यासद्वारा अपने एक ही आत्मा का अविरोध मात्र से समावेश कैसा होता है। यह निष्पत्ति कर उन्होंने स्वाय और परार्थ में हीन्नेवाले द्वैत के समाधि की बात ही को फट डाला है। याज्ञवल्क्य के उक्त मत और संन्यासमार्गीय मत पर अधिक विचार आये किन्ना जायगा। यहाँ पर याज्ञवल्क्य आशिक्षे के मतोंका उल्लेख यही दिसावने के लिये किया गया है कि सामान्य मनुष्यों की प्रवृत्ति स्वार्थ-विषयक अर्थात् आत्मसुख-विषयक होती है — इस एक ही बात को बौद्ध-बहुत महत्त्व दे कर, अथवा इसी एक बात को सर्वथा अपवाद-रहित मान कर, हमारे प्राचीन ग्रन्थकारों ने उन्ही बात से हॉम्स के बिच्छु दूसरे अनुमान कैसे निकाले हैं।

जब यह बात सिद्ध हो चुकी कि मनुष्य का स्वभाव केवल स्वार्थमूलक अर्थात् समोत्पत्ती या राजसी नहीं है — जैसा कि अनेक ग्रन्थकार हॉम्स और फ्रैंच पण्डित हेस्वेदियस कहते हैं — किन्तु मनुष्य-स्वभाव में स्वाय के साथ ही परोपकारबुद्धि की सात्विक मनोवृत्ति भी धन्य से पाई जाती है। अर्थात् जब यह सिद्ध हो चुका कि परोपकार केवल दूरदर्शी स्वार्थ नहीं है, तब स्वार्थ अर्थात् स्वसुख और परार्थ अर्थात् दूसरे का सुख इन दोनों तन्त्रों पर समद्वि रत्न कर कार्य-अन्वय-व्यवस्थाशास्त्र की रचना करने की आवश्यकता प्रतीत हुई। यही आधिमौक्तिकवाग्विची का तीसरा वर्ग है। "स पक्ष में भी यह आधिमौक्तिक मत मान्य है कि स्वार्थ और परार्थ दोनों सांसारिक सुखवाचक हैं; सांसारिक सुख के परे कुछ भी नहीं है। भेद केवल इतना ही है, कि इन पक्ष के लोग स्वार्थबुद्धि के समान ही परार्थबुद्धि की भी स्वाम्यमिक मानते हैं। इसलिये वे कहते हैं कि नीति का विचार करते समय स्वार्थ के समान परार्थ की ओर ध्यान देना चाहिये। सामान्यतः स्वार्थ और परार्थ में विरोध उत्पन्न नहीं होता इसलिये मनुष्य को कुछ करता है वह सब प्रायः समाज के भी हित का होता है। यदि किसी ने जनसंजय किया तो उससे समस्त समाज का भी हित होता है; क्योंकि, अनेक व्यक्ति का समुदाय को समाज कहते हैं और यदि उस समाज की प्रत्येक व्यक्ति दूसरेकी हानि न कर अपना अपना काम करने लगे तो उससे कुछ समाज का हित ही होगा। अतएव इस पक्ष के लोगों ने निश्चित किया है कि अपने सुख की ओर नुस्ख करके यदि को" मनुष्य छोड़कर का कुछ काम कर लगे, तो ऐसा करना उचित कहाय होगा। परन्तु "स पक्ष के लोग परार्थ की भेदता की स्वीकार नहीं करते किन्तु वे यही कहते हैं कि हर समय अपनी बुद्धि के अनुसार इस बात का विचार करते रहो कि स्वार्थ भेद है या परार्थ। "स पक्ष परिणाम यह होता है कि जब स्वार्थ और परार्थ में विरोध उत्पन्न होता है तब "स पक्ष का निर्णय करते समय बहुधा मनुष्य स्वार्थ ही की ओर अधिक झुक जाया करता है कि लोक-सुख के लिये अपने कितने का त्याग करना चाहिये। उदाहरणार्थ, यदि स्वार्थ और परार्थ की एक समान

प्रकट मानें तो सत्य के लिये प्राण देने और राज्य लो देने की बात तो बुर ही रही परन्तु उस पन्थ के मत से यह भी निर्णय नहीं हो सकता, कि सत्य के लिये द्रव्य की हानि सहना चाहिये या नहीं। यदि कोई ठगर मनुष्य पराय के लिये प्राण दे दे तो इस पन्थवाले ब्रह्मचिन्त उसकी स्तुति कर देंगे परन्तु जब यह मौख स्वयं अपने ही ऊपर आ जायगा तब स्वार्थ-पराय दोनों ही का आभय करनेवाले ये लोग स्वार्थ की ओर ही अधिक हलेंगे। ये लोग ह्यम्स के समान परार्थ को एक प्रकार का बुराई ही मानते हैं। परन्तु ये समझते हैं कि हम स्वार्थ और पराय को तराजू में तोड़ कर उनके तारतम्य अर्थात् उनकी न्यूनाधिकता का विचार करके बड़ी बुराई से अपने स्वार्थ का निणय किया करते हैं। अतएव ये लोग अपने मत को 'उत्तम' या 'उच्च' स्वार्थ (परन्तु है तो स्वार्थ ही) कह कर उसकी बढ़ाई करते हैं। परन्तु देखिये मनुहरि ने क्या कहा है -

पते सत्पुरुषाः परार्थवदका स्वार्थात् परित्यज्य ये ।

सामान्यास्तु परार्थमुद्यममताः स्वात्माऽविरोधेन ये ॥

तेऽपि मानवराक्षसाः परहितं ह्यार्थाय निव्रजन्ति ये ।

ये तु भक्ति निरर्थकं परहितं ते के न जानीमहे ॥

जो अपने स्वयं को त्याग कर दूसरों का हित करते हैं वे ही सत्पुरुष हैं। स्वार्थ को न छोड़ कर जो लोग लोकहित के लिये प्रयत्न करते हैं वे पुरुष सामान्य हैं और अपने धर्म के लिये न दूसरों का नुकसान करते हैं वे नीच मनुष्य नहीं हैं। अन्य मनुष्यावृत्ति राज्य समझना चाहिये। परन्तु एक प्रकार के मनुष्य और भी हैं जो लोकहित का निरर्थक नाश किया करते हैं - मत्स्य नहीं पढ़ता कि ऐसे मनुष्यों को क्या नाम दिया जाय" (मनु नी ३ ७४) "सी तरह राजधर्म की उत्तम स्थिति का बर्णन करते समय कालिदास ने भी कहा है -

स्वसुखनिरमिच्छाय निवृत्ते लाकहेतोः ।

प्रतिदिनमयथा ते वृत्तिरेवचिन्तये ॥

अर्थात् "मैं अपने सुख की परवाह न करके लोकहित के लिये प्रतिदिन का उद्योग करता हूँ। अथवा तेरी वृत्ति (पेशा) ही यही है" (शाकु. ७ ७) मनुहरि या कालिदास यह अनना नहीं चाहते थे कि कर्मयोगशास्त्र में स्वार्थ और पराय को स्वीकार करके उन दोनों तन्मों के तारतम्य भाव से कर्म-अधम या कर्म-अधम का निर्णय बत करना चाहिये तथापि परार्थ के लिये स्वार्थ छोड़ देनेवाले पुरुषों को उन्होंने भी प्रथम स्थान दिया है यही नीति भी दृष्टि से भी म्याय्य है। हम पर इस पन्थ के लोगों का यह कहना है कि यद्यपि तान्त्रिक दृष्टि से पराय भद्र है

अधमी न इह enlightened self interest कहत है। हमन enlightened का भावनात् उदात्त या 'उच्च' राज्य से किया है।

बेगी को "सत्य प्यार पर रत्न हैं" कि वे भी हमपर प्यार करें। और कुछ नहीं तो हमारे मन में अच्छा बहुमान का स्वाधमूल्या हेतु अवश्य रहता है। परास्पर और परस्पर दोनों शब्द केवल भ्रान्तिमूलक हैं। यदि कुछ मन्त्र है तो मन्त्र और मन्त्र कहते हैं अपने शिव मन्त्र प्राप्ति या खपन दुःखनिवारण का। माना बंधों की दृष्टि विमलता है "सत्य कारण यह नहीं है कि वह बंध पर प्रेम रखनी है। मन्त्र कारण तो बही है कि उसके खपन में दृष्टि मर जाने से तब तो दुःख होता है उसे बन करने के लिये - अथवा अधिक में यही लक्ष्य मन्त्र प्यार करके मन्त्र मन्त्र स्वयं-सिद्धि के लिये ही - वह बंधों की दृष्टि पिलाती है। "मन्त्र का दृष्टि का कि भाविभीतिवर्गी मानते हैं कि स्वयं अपने ही मन्त्र का शिव भी करी न हो परन्तु मन्त्र पर दृष्टि रख कर पक्ष नीतिधर्म का प्राप्त करना चाहिये कि जिससे दूसरी को भी मन्त्र हो। मन्त्र यही इस मन में और आकाश के मन ॥ मेरे हैं। तथापि आकाश मत के अनुसार इस मत में भी यह माना जाता है कि मनुष्य केवल विषय मनुष्य स्वयं के हस्त हुआ एक पुस्तक है "मन्त्र" में होंस् और मन्त्र में होंस् विषय ने इस बात का प्रतिपादन किया है। परन्तु इस मत के अनुयायी अब न तो "मन्त्र" में ही और न बही बाहर ही अधिक मन्त्र। होंस् के नीतिधर्म की इस उपपत्ति के प्रसिद्ध ज्ञान पर कल्ल सरीस्व विज्ञानी ने उत्तर मन्त्र करके सिद्ध किया कि मनुष्य-स्वभाव केवल स्वामी नहीं है स्वयं के समान ही उसमें कम से ही मूल्य मन्त्र, कल्लता आदि सद्गुण भी कुछ मन्त्र में रहते हैं। इसलिये किसी का व्यवहार का कम का नैतिक दृष्टि से विचार करते समय केवल स्वयं या वृत्तों स्वयं की ओर ही ध्यान न कर मनुष्य-स्वभाव के दो स्वामाधिक गुणों (मन्त्र स्वयं और परार्थ) की ओर नित्य ध्यान देना चाहिये। अब हम देखते हैं कि मन्त्र सरीस्व मन्त्र मन्त्र भी अपने बंधों की रक्षा के लिये प्राण इन को तयार हो व्यर्थ है तब हम यह कभी नहीं कह सकते कि मनुष्य के हस्त में प्रेम और परस्परदुष्टि केवल सद्गुण केवल स्वयं ही से उत्पन्न हुए हैं। "मन्त्र" सिद्ध होता है कि मन्त्र-मन्त्र की परीक्षा केवल वृत्तों स्वयं से करना शास्त्र की दृष्टि से भी उचित नहीं है। यह बात हमारे प्राचीन पण्डितों को भी अच्छी तरह से मालूम थी कि केवल संसार में शिव रहने के कारण मन्त्र मनुष्य की बुद्धि मन्त्र नहीं रहती है वह मनुष्य को कुछ परस्पर के नाम से करता है वह बहुधा अपने ही हित के लिये करता है। महामन्त्र में तुकाराम महाराज एक बड़े भारी मन्त्रकृत हो गये हैं। वे कहते हैं कि वह मन्त्रकृत के लिये दो रोती है सास के हित के लिये; परन्तु हस्त का मास कुछ

हस्त का मत उत्तर *Levlathan* नामक मन्त्र में संघीत है तथा बरतार का मत उत्तर *Sermon on Human Nature* नामक मन्त्र में है। इसविषय का पुस्तक का सारास मार्क ने अपने *Dider* विषयक मन्त्र (*Vol. II Chap 1*) में दिया है।

भीर ही रहता है।" यद्यपि यह पवित्रता का हृदयस्थित है भी भाग्य रूप में है।
 ग्राह्यता, मनुष्य की स्वाध्यायिता तथा पराध्यायिता भी योग्यता हावी है -
 प्रकृतात्मात्मा राधा इस गौतम-न्यायन (१२ २८) के आधार पर प्रकृत
 भाष्य में भीष्टकस्याय ने जो कुछ कहा है (ये न शां मा २० ३) उस पर
 टीका करते हुए आनंदगिरि लिखते हैं कि जब हमारे हृदय में काव्यप्रति
 बाधता हावी है और हमका उसमें कुछ हाता है तब उस मुग्ध को हटाने के
 लिए हम अपने छात्रों पर न्या और परोपकार किया करते हैं। आनंदगिरि की
 यही बुद्धि प्रायः हमारे तब संस्कारमार्गीय प्रार्थों में पाई जाती है जिसमें यह
 निश्चय करने का प्रयत्न रीति पढ़ता है कि तब कम स्वाध्यायिक हानि के कारण
 त्याग्य है। परन्तु बृहदारण्यकोपनिषद् (६, ४, ५) में यह ब्रह्म और उनकी
 पत्नी मैत्री का वा संकाय का स्थान। पर है उनमें इसी सुलभा का उपयोग
 एक दूसरी ही अस्मत् रीति से किया गया है। मैत्री ने पूछा 'हम भ्रमर कबे'
 इस प्रश्न का उत्तर देते समय ब्रह्मकर्म उल्लेख करते हैं 'है मैत्री' की अपने
 पति को पति ही के लिए नहीं चाहती। परन्तु वह अपनी आत्मा के लिए उसे
 चाहती है। इसी तरह हम अपने पुत्र से उसका हितार्थ प्रेम नहीं करते 'केन्तु हम
 स्वयं अपने ही लिए उसपर प्रेम करते हैं। इस पर धार कर्म बन्धुओं के लिए
 भी यही न्याय उपयुक्त है। आत्मन्युक्त्याय तब प्रयत्न है - अपने आत्मा
 के प्रियता ही तब वगैरे हमें प्रिय स्थिति है और यदि इस तरह तब प्रेम आत्म
 न्युक्त है तो क्या हमारा तब न पढ़ने यह करने का प्रयत्न नहीं करना चाहिये
 कि आत्मा (हम) क्या है यह बह कर भूल में याग्यकर्म न यही प्रयत्न
 किया है आत्मा या भरे इच्छा भोग्या स्वरूपता (न श्रुतानेय - भयन
 तब न पढ़ते यह गरी कि आत्मा ब्रह्म है फिर तब प्रिय में प्रेम कि
 तब न मूल तथा पालन की। इस उक्त के अनुसार तब कर आत्मा के प्रिय
 स्थिति की पहचान करने पर तो बहुत आत्मन्युक्त तब प्रयत्न स्थिति है। तब
 स्वयं तथा पालन का जो ही मर्म है तब नहीं पालन याग्यकर्म का
 पर निश्चय स्थिति का प्रयत्न तब प्रयत्न ही है पर तब न ही प्रयत्न ही
 स्थिति ही है कि इन दोनों में कि तब प्रयत्न तब प्रयत्न कि प्रयत्न है प्रयत्न
 स्वयं ही के प्रयत्न प्रयत्न है और तब प्रयत्न का प्रयत्न प्रयत्न का ही प्रयत्न प्रयत्न

[illegible]

मान कर रह करता है कि इस संसार में स्वाध के सिवा और कुछ नहीं। पाण्डवस्वयं 'स्वाध शब्द के स्व (अपना) ध' के आधार पर निष्पन्न है कि भगवान्महर्षि से अपने एक ही आत्मा का, अभिरोध माव से समावेश होते होता है। यह निष्पन्न कर उन्होंने स्वाध और पराध में हीन्मेवाते द्वैत के जगह की जगह ही को कर टाक है। पाण्डवस्वयं के उक्त मत और संन्यासमार्गीय मत पर अधिक विचार आगे किया जायगा। यहाँ पर पाण्डवस्वयं आश्रितों के मतोंका उल्लेख यही निष्पन्न के विषय किया गया है कि सामान्य मनुष्यों की प्रवृत्ति स्वाध विरयक अर्थात् आत्मसुख-विरयक होती है - "स एक ही बात को योजा-बहुत महत्त्व दे कर, अपना इसी एक बात को सबका अपवाद-हित मान कर, हमारे प्राचीन ग्रन्थकारों ने उसी बात से होंस के बिच्छु दुसरे अनुमान कैसे निकाले हैं।

अब यह बात सिद्ध हो चुकी कि मनुष्य का स्वभाव केवल स्वार्थमूलक अर्थात् समोनुषी या राक्षसी नहीं है - ऐसा कि अंग्रेज ग्रन्थकार हॉम्स और केच परिचित ऐस्तेरियस कहते हैं - किन्तु मनुष्य-स्वभाव में स्वाध के साथ ही पराधकरबुद्धि की सात्विक मनोवृत्ति भी कम से पार जाती है। अर्थात् अब यह सिद्ध हो चुका कि पराधकर केवल दूरदर्शी स्वार्थ नहीं है तब स्वार्थ अर्थात् स्वसुख और पराध अर्थात् दूसरों का सुख, "न दोनों तत्त्वों पर समदृष्टि रख कर काय-अन्धव-म्यकरयाशास्त्र की रचना करने की आवश्यकता प्रतीत हुई। यही आधिमीतिकवाचियों का तीतरा बर्ग है। इस पक्ष में भी यह आधिमीतिक मत मान्य है कि स्वार्थ और पराध दोनों सांसारिक सुखवाचक है। सांसारिक सुख के परे कुछ भी नहीं है। मेरे कबल इतना ही है, कि इन पन्थ के लोग स्वार्थबुद्धि के समान ही पराधबुद्धि को भी स्वामाविक मानते हैं। इसलिये वे कहते हैं कि नीति का विचार करते समय स्वाध के समान पराध की ओर ध्यान देना चाहिये। सामान्यतः स्वार्थ और पराध में विरोध उत्पन्न नहीं होता इसलिये मनुष्य को कुछ करता है वह सब प्रायः समाध के भी हित का होता है। यदि किसी ने जनसंख्या किया तो उससे समस्त समाध का भी हित होता है। क्योंकि, अनेक व्यक्तियों के समूह को समाध कहते हैं; और यदि उस समाध की प्रत्येक व्यक्ति दुसरेकी हानि न कर अपना अपना स्वयं करने लगे, तो उससे कुछ समाध का हित ही होगा। अतएव इस पन्थ के लोगोंने निश्चित किया है कि अपने सुख की ओर दुर्लभ करके यदि कोई मनुष्य लोकहित का कुछ कर्म कर सके, तो ऐसा करना उत्तम कर्म्य होगा। परन्तु इस पक्ष के लोग पराध की भेदता को स्वीकार नहीं करते किन्तु वे यही कहते हैं कि हर समय अपनी बुद्धि के अनुसार इस बात का विचार करते रहो कि स्वार्थ भेद है या पराध। इसका परिणाम यह होता है कि अब स्वार्थ और पराध में विरोध उत्पन्न होता है तब "स प्रथम का निर्णय करते समय बहुधा मनुष्य स्वार्थ ही की ओर अधिक झुक जाया करता है कि लोक-सुख के लिये अपने किये का त्याग करना चाहिये। उदाहरणार्थ यदि स्वार्थ और पराध को एक समान

प्रत्यक्ष मान लें, तो सम्यक् के स्थिये प्राण नहीं और सम्यक् को देने की वस्तु तो पूरा ही नहीं परन्तु इस पक्ष के मत से यह भी निणय नहीं हो सकता कि सत्य के स्थिये प्रत्यक्ष की हानि सहना चाहिये या नहीं। यदि कोई अगर मनुष्य पराध के स्थिये प्राण दे दे तो उस फलवाले कदाचित् उसकी स्तुति कर दोगे परन्तु जब यह मात्र स्वयं अपने ही ऊपर का ज़ायगा सब स्वाध-पराध दोनों ही का आभय करनेवाले से स्वयं स्वाध की भार ही अधिक होगी। ये लोग, होंध के समान पराध का एक प्रत्यक्ष बुराई नहीं मानते किन्तु ये समझते हैं कि हम स्वाध और पराध का तदर्थ में दोष कर उनके तत्त्वमय अर्थात् उनकी न्यूनाधिकता का विचार करके बनी चतुर्थात् अपने स्वाध का निणय किया करते हैं। अतएव ये लोग अपने माग का 'उत्तम' या 'उत्तम' स्वाध (परन्तु इस का स्वाध ही) कह कर उसकी बड़ा मारते छिड़ते हैं-० परन्तु देखिये मूर्ख ने क्या कहा है -

एतत् सत्पुरुषाः परार्थपदकाः स्वाधान् परित्यज्य ये ।

मामात्म्यास्तु परार्थबुद्धममत स्वाधाऽविरोधेन ये ॥

तेऽमी मानवराक्षसा परहितं स्वार्थाय निजगन्ति यः ।

ये तु ज्ञानि निरयथ परहितं ते क न जानीमहे ॥

“ये अपने काम को त्याग कर दूसरी का हिम करने हूँ इसी लिये सत्पुरुष हैं। स्वाध का न छोड़ कर मैं स्वयं स्वेच्छित के लिये प्रयत्न करते हूँ व पुरुष सामान्य हैं और अपने स्वयं के लिये हैं। दूसरी का नुकसान करने हूँ व नीच मनुष्य नहीं हैं। उनकी मनुष्याहति राक्षस समझना चाहिये। परन्तु एक प्रकार के मनुष्य और भी हैं जो स्वेच्छित का निरयथ नाश किया करते हैं - मात्स्य नहीं पता कि उन मनुष्यों को क्या पता दिया गया” (मनु नी ३ ७४) “मी तरह राक्षस की उत्तम स्थिति का धन करने समय कालिका ने भी कहा है -

स्वस्तु जगद्विद्वान् गिरधमं प्राकृतम् ।

प्रतिदिनमयथा ते कृतिरवधिष्व ॥

अर्थात् मैं अपने सुख की परवाह न करके स्वर्ग के लिये प्रयत्न कर उद्योग करता हूँ तथा तैरी हानि (पेक्षा) ही नहीं हूँ (शान् ३) मनु रि या कालिका यह श्रुति नहीं चाहते थे कि कर्मयोगशास्त्र में स्वाध और पराध का स्वीकार करके उन दोनों तत्त्वों के तत्त्वमय माग में धन अधन या धन धन का निणय करके करना चाहिये अर्थात् पराध के लिये स्वाध छोड़ देनेवाले पुरुषों की उन्होंने भी प्रथम स्थान दिया है वही नीति की दृष्टि से भी स्यात् है। इस पर इस स्थान पर हमें यह कहना है कि “यदि तत्त्व दृष्टि से पराध भव है

अर्थात् मैं इस enlightened self interest कहते हैं हमन enlightened का भाषा-तत्त्व उदात्त या 'उत्तम' रूप से किया है

तथापि परम सीमा की छुड़ नीति की ओर न देख कर हमें सिर्फ यही निमित्त करना है कि साधारण व्यवहार में 'सामान्य मनुष्यों को कैसे चटना चाहिये। और इसलिये हम उस स्वार्थ को जो अग्रस्थान देते हैं वही व्यावहारिक दृष्टि से उचित है।" परन्तु हमारी समझ के अनुसार "यस मुक्तिवाद से कुछ भ्रम नहीं है। बाजार में कितने माप-सौल नित्य उपयोग में लिये जाते हैं उनमें योडा बहुत फुल रहता ही है। कस यही कारण बता कर यदि प्रमाणभूत सरकारी माप सौल में भी कुछ न्यूनाधिकता रखी जाय तो क्या उनके लाटे-पन के लिये हम अधिकारियों को दोष नहीं देंगे? इसी न्याय का उपयोग कर्मयोगशास्त्र में भी किया जा सकता है। नीति कर्म के पूरा छुड़ और नित्य स्वरूप का शास्त्रीय निगम करने के लिये ही नीतिशास्त्र की प्रगति हुई है और "यस कर्म को यदि नीतिशास्त्र नहीं करेगा तो हम उसके निष्फल कह सकते हैं। सिद्धिक का वह कथन सत्य है कि उस स्वार्थ सामान्य मनुष्यों का मार्ग है। मनुहारि का मत भी ऐसा ही है। परन्तु यदि इस बात की खोज की जाय कि परम्परा की नीतिमत्ता के विषय में ठीक सामान्य लोगों की क्या क्या मत है तो वह मात्स्य होगा, कि सिद्धिक ने उस स्वार्थ को जो महत्त्व दिया है वह भ्रम है। क्योंकि साधारण लोग भी यही कहते हैं कि नियोजक नीति के तथा सत्पुत्रों के आचरण के लिये वह कर्मचरमत्त माग अवसर नहीं है। इसी बात का वर्णन मनुहारि ने ठीक स्कोल में किया है।

आधिमीतिक सुम्न्यायियों के तीन कर्गों का अब एक वर्णन किया गया - (१) कस स्वार्थी (२) वृत्तार्थी स्वार्थी और (३) उमसकारी अर्थात् उस स्वार्थी। इन तीन कर्गों के मुख्य गोचर भी बतला दिये गये हैं परन्तु "वने ही से सब आधिमीतिक कर्म पूरा नहीं हो जाता। उसके आगे का - और सब आधिमीतिक कर्मों में अग्र पद्य यह है - जिसमें कुछ सार्विक तथा आधिमीतिक परिग्रहों ने यह प्रतिपादन किया है कि एक ही मनुष्य के सुम्न को न देख कर - किन्तु सब मनुष्यजाति के आधिमीतिक सुम्न-सुम्न के तारतम्य को देख कर ही - नष्टिक काय अक्षर का निगम करना चाहिये। एक ही इत्त से एक ही समय में समाज के या संसार के सब लोगो को सुम्न होना असम्भव है। और एक बात किसी को सुम्नकारक मात्स्य होती है तो वही दूसरे को सुम्ननायक हो जाती है। परन्तु

Sidgwick's *Methods of Ethics* Book I Chap II § 2. pp 18-29 also Book IV Chap IV § 3p 474 यह तीसरा पन्थ कुछ सिद्धिक का निष्कर्षा हुआ नहीं है। सामान्य सुशिक्षित अंग्रेज लोक माय इसी पन्थ के अनुयायी हैं। इस Common sense में रस्यते है।

† बन्धन मिस आदि पन्थ इस पन्थ के अनुयायी हैं। Greatest good of the greatest number का हमारे अधिकांश लोगो का अधिक सुख यह मात्स्यार किया है।

ऐसे पक्ष को प्रकट नापसन्द होने के कारण कोई प्रकट ही वा त्याग्य नहीं करता, उसी तरह यदि किसी विशिष्ट सम्प्रदाय को कोई बात अमान्यक मान्य न हो तो कर्मयोगशास्त्र में भी वह नहीं कहा जा सकता कि वह सभी लोगों को हिताय है नहीं है। और, इसी लिये 'सब लोगों का सुख इन बातों का अर्थ भी 'अधिकारों लोगों का अधिक सुख' कहना पड़ता है। इस पक्ष के मत का कारण यह है कि जिससे अधिकारों लोगों का अधिक सुख हो उसी बात को नीति की दृष्टि से उचित और मान्य मानना चाहिये और उसी प्रकार का आचरण करना इस संसार में मनुष्य का सच्चा कर्तव्य है।" आधिमीतिक सुम्बायियों का उक्त तत्त्व आध्यात्मिक पक्ष का मंदिर है। यदि यह कहा जाय तो भी कोई आपत्ति नहीं कि आध्यात्मिकशास्त्र ने ही उस तत्त्व का अत्यन्त प्राचीन काल में ईद निश्चय था। और ये उक्त ही है कि अब आधिमीतिकशास्त्र ने उक्त एक विशिष्ट रीति से उपयोग किया है। तुलसीदास महाराज ने कहा है कि सन्तकों की विभूति का केवल काल के कल्याण के लिये है—वे लोग परोपकार करने में अपने शरीर को बलि दिया करते हैं। अर्थात् इस तत्त्व की सच्चाई और योग्यता के विषय में कुछ भी संशय नहीं है। स्वयं श्रीमद्भगवद्गीता में ही पूर्णयोगसुक्त अर्थात् कर्मयोगसुक्त श्रुति पुरुषों के लक्षणों का बयान करते हुए, वह बात दो बार स्पष्ट कही गई है कि वे लोग सबभूतहिते रता अर्थात् सब प्राणियों का कल्याण करने ही में निमग्न रहा करते हैं (गी ५ २५ १२ ४)। इस बात का पता वृत्ति प्रकरण में मिले हुए महाभारत के बहूतहितमत्कृत उत्तरात्मनिष्ठ चारणा बचन से स्पष्टतया जाता है कि कर्म-अधर्म का निर्णय करने के लिये हमारे धाकधर इस तत्त्व को हमेशा ध्यान में रखते थे। परन्तु हमारे धाकधरों के कथनानुसार 'सर्वभूतहित' को श्रुति पुरुषों के आचरण का बाह्य लक्षण समझ कर कर्म-अधर्म का निर्णय करने के किसी विशेष प्रसंग पर खुल्लमान से उस तत्त्व का उपयोग करना एक बात है। और उसी को नीतिमत्ता का सर्वव्यय मान कर—वृत्ति किसी बात पर विचार न करके—केवल इसी नीति पर नीतिशास्त्र का मध्य मन्त्र निमाण करना वृत्ति बात है। इन दोनों में बहुत मिलता है। आधिमीतिक परिष्ठत दुसरे मार्ग को स्वीकार करके प्रतिपादन करते हैं कि नीतिशास्त्र का अध्यात्म-निष्ठा से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है। इसलिये अब वह देवता चाहिये कि उनका कहना कहीं तक मुक्तिरहित है। तुलसी और दत्त दोनों श्रुति के अर्थ में बहुत नेट है। परन्तु यदि इस मंत्र पर भी ध्यान न दें और 'सर्वभूत' का अर्थ अधिकारों लोगों का अधिक सुख ध्यान में और कार्य-अकार्य-निर्णय के बाहर में केवल इसी तत्त्व का उपयोग करें तो यह वाक्य हीन पक्ष का ही बड़ी बड़ी अनेक कठिनाईपूर्ण उत्पन्न होती है। मान लीजिये कि इस तत्त्व का कोर आधिमीतिक परिष्ठत अनुन को उपयोग देने आता, तो वह अनुन से क्या कहता? यही न कि

यदि मुझ में बय मिलने पर अधिकाराध लोगों का अधिक मुक्त होना सम्भव है तो भीष्म पितामह को भी मार कर मुक्त करना सारा कर्तव्य है। धीम्मे को तो यह उपेक्षा बहुत सीधा और सहज वीर्य पड़ता है। परन्तु कुछ विचार करने पर इसकी अपूर्णता और अदृक्चन समझ में आ जाती है। पहले यही सोचिये, कि अधिक पानी कितना ? पाण्डवों की सात असोहिणियों की और कौरवों की स्याह। "तस्मिन् यदि पाण्डवों की हार हुई होती तो कौरवों को मुक्त हुआ होता। क्या उन्हीं मुक्ति का सं पाण्डवों का पक्ष अन्याय्य कहा जा है ? भारतीय मुक्त ही की बात कौन करे ? और भी अनेक अवसर ऐसे हैं कि जहाँ नीति का निर्णय कबल संस्था से कर बैठना बड़ी भारी मुश्किल है। व्यवहार में जब लोग यही समझते हैं कि जहाँ दुर्बलों को मुक्त होने की अपेक्षा एक ही सत्त्व को बिसरे मुक्त हो बड़ी सत्य सत्त्वय है। "तब समझ को सब कृतस्मने के लिये एक ही सत्त्व के मुक्त को ज्ञान दुर्बलों के मुक्त की अपेक्षा अधिक मूल्यवान् मानना पड़ेगा और ऐसा करने पर अधिकाराध लोगों का अधिक बाध मुक्तवाध (जो कि नीतिमत्ता की परीक्षा का एकमात्र साधन माना गया है) सिद्धान्त उतना ही विविध हो जायगा। इसलिये कहना पड़ता है कि लोक-संस्था की न्यूनाधिकता का नीतिमत्ता के साथ कोई नियम-सम्बन्ध नहीं हो सकता। यह बात भी ध्यान में रखने योग्य है कि कभी को बात साधारण लोगों को मुक्तवाध मान्य होती है बड़ी बात किसी वृद्धों पुरुष को परिणाम में सब के लिये हानिप्रद दीख पड़ती है। उदाहरणार्थ साकेतीय और इंदामतीय का ही लीजिये। दोनों अपने अपने मत की परिणाम में कल्याणकारक समझ कर ही अपने देशकन्युओं को उसका उपेक्षा करते थे परन्तु इनके देशकन्युओं ने इन्हें समझ के घातु समझ कर मौत की सजा दी। इस विषय में अधिकाराध लोगों का अधिक मुक्त "ती सत्त्व के अनुसार तब समय लोगों ने और उनके नेताओं ने मिल कर आचरण किया था परन्तु अब तब समय हम यह नहीं कर सकते, कि उन लोगों का कृतार्थ न्यायमुक्त था। मरणां यदि अधिकाराध लोगों के अधिक मुक्त का ही सब मर के लिये नीति का मूल्यमान मान लें तो भी उससे ये प्रश्न हल नहीं हो सकते, कि कल्याण-करोध मनुष्यों का मुक्त सिद्ध है। उसका निर्णय कान कैसे करें ? साधारण अवस्था पर निर्णय करने का यह काम उन्हीं लोगों को सौंप दिया जा सकता है कि किनके बारे में मुक्त-मुक्त का प्रश्न उपस्थित हो। परन्तु साधारण अवस्था में इतना प्रयत्न करने की बाध आवश्यकता ही नहीं रहती। और जब विशेष कठिनाई का दौर समय आता है तब साधारण मनुष्यों में यह ज्ञानने की क्षमति शक्ति नहीं रहती कि हमारा मुक्त किस बात में है। पत्नी अवस्था में यदि इन साधारण और अधिकाराध लोगों के हाथ नीति यह अक्षय तत्त्व अधिकाराध लोगों का अधिक मुक्त सब साथ तो बड़ी मर्यादक परिणाम होगा जो किमान के हाथ में मर्यादक देने में होता है। यह बात उक्त दोनों उदाहरणों (साकेतीय और इंदामतीय) से

मर्मे मूर्ति प्रकट हो जाती है। इस उत्तर में कुछ ध्यान नहीं कि नीतिधर्म का हमारा तत्त्व शुद्ध और सच्चा है मूल धर्मों ने उसका दुरुपयोग किया तो हम क्या कर सकते हैं! कारण यह है कि यद्यपि सत्त्व शुद्ध और सच्चा हो, तथापि उसका उपयोग करने के अधिकारी बौद्ध हैं, वे उनका उपयोग क्रम और ढंग करते हैं "त्यागि" यहाँ श्री मर्यादा भी, उसी सत्त्व के साथ देनी चाहिये। नहीं तो सम्भव है कि हम अपने को धार्मिकीय के सहज नीति-निर्णय करने में समर्थ मान कर अथवा अनर्थ कर दें।

केवल संस्था की दृष्टि से नीति का उचित निर्णय नहीं हो सकता और इस बात का निश्चय करने के लिये कोई भी बाहरी साधन नहीं कि अधिकारों धर्मों का अधिक सुलभ स्थिति में है। इन दो मातृधर्मों के सिवा इस पन्थ पर भार भी बढ़े बढ़े मातृधर्म लिये जा सकते हैं। जैसे विचार करने पर यह अपने आप ही मालूम हो जायगा कि किसी काम के केवल बाहरी परिणाम से ही उसका म्याप्य अथवा अन्याप्य कहना बहुधा असम्भव हो जाता है। हम लोग किसी चीज़ को उसके ठीक ठीक समय कतमान न कतलान पर, अच्छी या मर्राव कहा करते हैं। परन्तु इसी नीति का उपयोग मनुष्य के कर्तव्य के सम्बन्ध में करने के पहले हमें यह बात अकम्प्य ध्यान में रखनी चाहिये कि मनुष्य चीज़ के समान को संभल नहीं है। यह बात सच है कि सब सत्पुरुष जगत् के कल्याणार्थ प्रयत्न किया करते हैं। परन्तु सबसे यह उलगा अनुमान निश्चयपूर्वक नहीं किया जा सकता कि जो भी ऐसा चाहिये कि मनुष्यका अन्तःकरण कैसा है। संभल और मनुष्य में यदि कुछ भेद है तो वही कि एक दृष्ट्यहीन है और दूसरा दृष्ट्ययुक्त है और "जो लिये अभ्यन्त से या भूख से दिये गये अपराध को कायने में क्षम्य मानते हैं। तान्यय कोई काम अच्छा है या बुरा कम है या अप्रमत्त नीति का है अथवा अनैति का इत्यादि बातों का सच्चा निर्णय उस काम के केवल बाहरी फल या परिणाम - अथवा वह अधिकार काल को अधिक सुलभ होगा कि नहीं करने ही - से नहीं किया जा सकता। ठीकसे साथ साथ यह भी जानना चाहिये कि उस काम को करनेवाले की बुद्धि बालना या हेतु कैसा है। एक समय की बात है कि अमेरिका के एक बड़े शहर में एक धर्मों के सुलभ और उपयोग के लिये दामधर्म की बहुत आवश्यकता थी। परन्तु सरकारी अधिकारियों की भावना पाये बिना दामधर्म नहीं बनाया जा सकती थी। सरकारी मंत्री मित्रों में बहुत डेरी हुए। तब दामधर्म के व्यवस्थापक ने अधिकारियों का रिश्ता दे कर बस ही मंत्री के ली। दामधर्म बन गे और उनके शहर के सब धर्मों की कुर्मीता और पधपन हुआ। कुछ दिनों के बाद रिश्ता की बात प्रकट हो गई और उस व्यवस्थापक पर कीचारी मुकदमा चलाया गया। पहली ज्यूरी (पंचायत) का फैसला नहीं हुआ इसलिये दूसरी ज्यूरी चुनी गई। दूसरी ज्यूरी ने व्यवस्थापक को दोषी ठहराया। अतएव उस सजा दी गई। इन प्रसंगों में

अधिक खेरी के अधिक मुक्त वाले नीतिवर्त्य से काम चलने का नहीं। क्योंकि, यद्यपि बूझ देने से दामन के गई यह बाहरी परिणाम अधिक सुलभ या तथापि इतने ही से बूझ देना न्याय्य हो नहीं सकता। दान करने को अपना धर्म (शतधर्म) समझ कर निष्काम-बुद्धि से दान करना और कीर्ति के लिये तथा अन्य फल की आशा से दान करना इन दो कृत्यों का बाहरी परिणाम यद्यपि एक-सा हो तथापि भीमद्वगवद्गीता में पहले दान को सात्त्विक और दूसरे को राजस कहा है (गी १७ २ २१)। और यह भी कहा गया है कि यदि वही दान कुपार्थों को दिया जाय तो वह तामस भवता है। यदि किसी गरीब ने एक आषा धर्म-कार्य के लिये चार पैसे लिये और किसी अमीर ने उसी के लिये सौ रुपये लिये, तो खेरी में दोनों की नैतिक योग्यता एक ही समझी जाती। परन्तु यदि केवल 'अधिकार' खेरी का अधिक मुक्त नियम है इसी बाहरी साधनद्वारा विचार किया जाय तो ये दोनों दान नैतिक दृष्टि से समान योग्यता के नहीं रहे जा सकते। 'अधिकार' खेरी का अधिक मुक्त इस अधिभौतिक नीति-तत्त्व में जो बहुत बड़ा दोष है वह यही है कि इसमें कर्ता के मन के हेतु का मास का कुछ भी विचार नहीं किया जाता। और यदि अन्तःस्व हेतु पर ध्यान दे तो उस प्रतिभा से विरोध लड़ा हो जाता है कि अधिकार खेरी का अधिक मुक्त ही नीतिमत्ता की एकमात्र कड़ी है। कदाचित् अनुसन्धानकर्ता सम्प्र अनेक व्यक्तियों के समूह से कनी होती है। इसलिये उक्त मत के अनुसार इस समूह के कनाये हुए कथन या निबन्ध की योग्यता अयोग्यता पर विचार करते समय वह बनने की कुछ आवश्यकता ही नहीं कि समूहों के अन्तःकरणों में केसा मास या - हम खेरी को अपना निर्णय केवल इस बाहरी विचार के आधार पर कर देना चाहिये कि उनके कथनों से अधिक की अधिक मुक्त ही उत्पन्न या नहीं। परन्तु उक्त उदाहरण से यह साफ़ साफ़ ध्यान में आ सकते हैं कि सभी स्थानों में यह न्याय उपयुक्त हो नहीं सकता। हमारा यह कहना नहीं है कि अधिकार खेरी का अधिक मुक्त या दित - बाह्य तत्त्व विषय ही निरपेक्ष है। केवल बाह्य परिणामों का विचार करने के लिये उक्तसे का कर दूसरा तत्त्व कहीं नहीं मिलेगा। परन्तु हमारा यह कथन है कि वह नीति की दृष्टि से किसी बात की न्याय्य भवता अन्त्याय्य कहना हो तब केवल बाह्य परिणामों को देखने से काम नहीं चल सकता। उसके लिये और भी कई बातें पर विचार करना पड़ता है। अतएव नीतिमत्ता का निर्णय करने के लिये पूरकता इसी तत्त्व पर अवलम्बित नहीं रह सकते। इसलिये इससे भी अधिक निश्चित और निर्णय तत्त्व का शोध निराश्रय आवश्यक है। गीता में जो यह कहा गया है, कि कर्म की अपेक्षा से बुद्धि अष्ट है। (गी २ ४९) उक्त भी यही अभिप्राय है। यदि केवल बाह्य कर्मों पर ध्यान दे तो वे बहुत भ्रामक होते हैं। ज्ञान-संख्या

तिलक-भाष्य इत्यादि बाह्य कर्मों के होते हुए भी 'ये' में कोषाभि का मन्त्र रहेना असम्भव नहीं है परन्तु यदि इत्यत्र का भाव शुद्ध हो तो बाह्य कर्मों का कुछ भी महत्त्व नहीं रहता। सुदामा के मुझी मर जावला सरील अत्यन्त अस्य बाह्य कर्म की धार्मिक और नैतिक योग्यता अधिकांश लोगों को अधिक मुक्त देनेवाले हजारों मन अनाज के अन्न ही समझी जाती है। इसी लिये प्रसिद्ध कानन तन्त्रज्ञानी कान्तने० कर्म के बाह्य और इत्य परितोषों के तारतम्य-विचार को गीण माना है। एवं नीतिशास्त्र के अपने विवेचन का प्रारम्भ कर्ता की शुद्ध बुद्धि (शुद्ध भाव) ही से किया है। यह नहीं समझना चाहिये कि आधिभौतिक सुसवाध की यह न्यूनता बड़े बड़े आधिभौतिक धार्मिक के प्यान में नहीं आई। इहम्ने० स्पष्ट लिखा है - एवं कि मनुष्य का धर्म (कर्म वा कार्य) ही उसके जीव का चोत्क है और इसी लिये जब लोगों में कही नीतिमत्ता का दर्शक भी माना जाता है तब केवल बाह्य परिणामों ही से उस कर्म को प्रशंसनीय या गर्हणीय मान लेना असम्भव है। यह बात मिस साहब को भी मान्य है कि किसी कर्म की नीतिमत्ता कर्ता के हेतुपर अचाल यह उसे जिस बुद्धि या मय से करता है उस पूर्वस्था अवस्थिति रहती है। परन्तु अपने पञ्चमण्डल के लिये मिस साहब ने यह युक्ति मिडाई है कि जब तब बाह्य कर्मों में को० में नहीं होता तब तक कर्म की नीतिमत्ता में कुछ फर्क नहीं हो सकता। बाह्य कर्ता के मन में उस कर्म को करने की वासना किसी भाव से हुई हो"। इस युक्ति में साध्याधिक आग्रह दील पड़ता है क्योंकि बुद्धि या भाव में मिसता होने के कारण यद्यपि दो कर्म हीम्ने में एक ही से हों तो भी वे तत्त्वता एक योग्यता के कमी नहीं हो सकते। और इसी लिय मिस साहब की कही हुई जब तक (बाह्य) कर्मों में भे० नहीं होता इत्यादि मयाश को प्रीन साहब निर्मल कतकते हैं। गीता का भी यह अभिप्राय है। इसका कारण

Kant's Theory of Ethics (trans by Abbott) 6th Ed. p 6

† "For as actions are objects of our moral sentiment, so far only as they are indications of the internal character passions and affections, it is impossible that they can give rise either to praise or blame, where they proceed not from these principles, but are derived altogether from external objects." - Hume's Inquiry concerning Human Understanding Section VIII Part II (p 368 of Hume's Essays - The World Library Edition)

§ Morality of the action depends entirely upon the intention, that is, upon what the agent wills to do But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do when makes no difference in the act, makes none in the morality " Mill's Utilitarianism p 27

Green's Prolegomena to Ethics § 292 note p 348 5th Chapter Edition

गीता में यह कथ्यवां गया है कि यदि एक ही कर्म-कार्य के सिद्ध हो मनुष्य स्थावर भनप्रधान करें, तो भी — अर्थात् दोनों के बाह्य कर्म एकव्यमान होने पर भी — दोनों की बुद्धि या भाव की मिथता के कारण एक दान सात्त्विक और दूसरा रास्व या तामस भी हो सकता है। इस विषय पर भी अधिक विचार पूर्वी और पश्चिमी मतों की तुलना करते समय करेंगे। अभी केवल 'सुखा ही ठेकना है कि कर्म के केवल बाहरी परिणाम पर ही अवलम्बित रहने कारण आधिभौतिक सुखवाद की भ्रष्ट भेरी भी नीति-निर्णय के कर्म में ऐसी अपूर्ण सिद्ध हो जाती है और 'से सिद्ध करने के लिये हमारी समझ में मिला साहच्य की बुद्धि क्लृप्ति है।

‘अधिकांश लोगो का अधिक गुण — बाले आधिभौतिक पन्थ में सब से मारी बोध यह है कि उसमें कर्ता की बुद्धि या भाव का कुछ भी विचार नहीं किया जाता। मिला साहच्य के केवल ही से यह स्पष्टता सिद्ध हो जाता है कि उस (मिल) की बुद्धि को सब मान कर भी इस सब का उपयोग सब स्थानों पर एक समान नहीं किया जा सकता। क्योंकि वह केवल बाह्य फल के अनुसार नीति का निर्णय करता है अर्थात् उसका उपयोग किसी विशेष मयाग के भीतर ही किया जा सकता है; या यों कहिये कि वह एकदेशीय है। इसका सिद्धांत मत पर एक और भी अक्षेप किया जा सकता है कि स्वार्थ की अपेक्षा परार्थ क्यों और कैसे भ्रष्ट है? — 'स प्रश्न की कुछ भी उपपत्ति न कथ्य कर ये लोग 'स तत्त्व को सब मान लिया करते हैं। फल यह होता है कि उस स्वार्थ की भेरी बुद्धि होने लगती है। यदि स्वार्थ और परार्थ दोनों बातें मनुष्य के कर्म से ही रहती हैं अर्थात् स्वात्मिक हैं; तो प्रश्न होता है कि मैं स्वार्थ की अपेक्षा लोगों के सुख को अधिक महत्त्वपूर्ण क्यों समझूँ? यह उत्तर तो सम्बोधनार्थक हो ही नहीं सकता कि तुम अधिकांश लोगो के अधिक गुण को देख कर ऐसा करो। क्योंकि मम प्रश्न ही यह है कि मैं अधिकांश लोगो के अधिक गुण के लिये यत्न क्यों करूँ? यह बात सब है कि अन्य लोगो के हित में अपना भी हित सम्मिश्रित रहता है। इसलिये यह प्रश्न हमेशा नहीं उठता परन्तु आधिभौतिक पन्थ के उक्त सीधे बग की अपेक्षा इस अन्तिम (पीछे) बर्ग में यही विशेषता है कि इस आधिभौतिक पन्थ के लोग यह मानते हैं कि जब स्वार्थ और परार्थ में विशेष लड़ा हो जाय तब तब स्वार्थ का त्याग करने पराध-साधन ही के लिये यत्न करना चाहिये। 'स पन्थ की उक्त विद्या पता की कुछ भी उपपत्ति नहीं हो गई है। 'स अभाव को और एक विज्ञान आधिभौतिक पण्डित का स्थान आकर्षित हुआ। उसने छोटे बौद्धों से स्वर मनुष्य तक सब मनीष प्राणियों के व्यवहारी का लक्ष्य निरीक्षण किया; और अन्त में उसने यह निष्कर्ष निकाला कि जब कि छोट बौद्धों से स्वर मनुष्य तक मैं यही गुण अधिना पिक बढ़ता और प्रबल होता पन्थ भा रहा है कि ये स्वार्थ अपने ही समान अपनी सन्तानों और शक्तियों की रक्षा करन हैं और किसी की बुद्धि न देते हैं अपने

कपुआ की पयासम्मन सहायता करते हैं तब हम कह सकते हैं कि सभी सृष्टि के अन्तर्गत यह सही — परस्पर-सहायता का गुण — प्रदान नियम है। सभी सृष्टि में यह नियम पहले पहले सन्तानोत्पादक और सन्तान के स्थान-पालन के बारे में गैर पड़ता है। ऐसे अत्यन्त सूक्ष्म कीड़ों की सृष्टि का देखने से — कि जिसमें भी पुरुष का कुछ भेद नहीं है — शक होगा — कि एक कीड़े की ठेह बढ़ते बढ़ते फूट जाती है और उससे दो कीड़े का जन्म है। अर्थात् यही कहना पड़ेगा कि सन्तान के लिये — दूसरे के लिये — यह कीड़ा अपने शरीर को भी त्याग देता है। "सी तरह सभी सृष्टि में इस कीड़े से ऊपर के दर्जे के भी पुरुषात्म प्राणी भी अपनी अपनी सन्तान के पालन-पोषण के लिये स्वाय-स्वाय करने में आनन्विष्ठ हुआ करते हैं। यही गुण बढ़ते बढ़ते मनुष्य शरीर के अस्वस्थ और खाली समाज में भी इस रूप में पाया जाता है कि छेना न केवल अपनी सन्तानों की रक्षा करने में — किन्तु अपने शक्ति साधनों की सहायता करने में — भी सुख से प्रसूत हो जाते हैं। इसलिये मनुष्य को — जो कि सभी सृष्टि का निरोधक है — स्वाय के समान पराय में भी सुख मानते हुए, सृष्टि के उपयुक्त नियम की उन्नति करने तथा स्वाय और पराय के बतमान विरोध को समझ नष्ट करने के उद्योग में लगे रहना चाहिये। इस "सी" में उसकी इतिवृत्त्यता है। यह बुद्धिवाद् बहुत ग्रीक है परन्तु यह तत्त्व कुछ नया नहीं है कि परोपकार करने का सद्गुण मनु सृष्टि में भी पाया जाता है। इसलिये उसे परमात्मिक तत्त्व पहुँचाने के प्रयत्न में जानी मनुष्यों को खेद लगे रहना चाहिये। इस तत्त्व में विशिष्टता सिर्फ यही है कि आध्यात्मिक आधिमीतिक शास्त्रों के ज्ञान की बहुत वृद्धि होना के कारण इस तत्त्व की आधिमातिक उपपत्ति उत्तम रीति से व्यक्त हो गई है। यद्यपि हमारे शास्त्रग्रंथों की दृष्टि आध्यात्मिक है तथापि हमारे प्राचीन ग्रंथों में कहा है कि —

अष्टादशपुराणानां मार सारं मनुहपुत्रम् ।

परोपकारं पुण्याय पापाय परपीडनम् ॥

"परोपकार करना पुण्यकर्म है और दूसरा को पीड़ा देना पापकर्म है। वह यही अष्टादश पुराणों का सार है।" मनुहरि ने भी कहा है कि "नार्थो यस्य पराय एव स पुमान् एक सतां अग्रणि" — पराय ही की जिस मनुष्य ने अपना स्वाय बना लिया है वही सच सगुरुओं में भेद है। अग्रणि अर्थ यदि छेद कीड़ी से मनुष्य तत्त्व की सृष्टि की उत्पत्ति पर क्रमशः जाती हुई भेगियों का भेद, ता एक और भी प्रभ उठता है। वह यह है — क्या मनुष्यों में कथम परोपकारबुद्धि ही का उत्पन्न

यह उपपत्ति स्पष्टरूप का Data of Ethics नामक ग्रन्थ में भी है। दार्शनिक ने मिल का एक पत्र लिख कर कहा कि मर और आर्य मत में क्या भेद है। इस पत्र का अन्तर्गत उक्त ग्रन्थ में दिया गया है। pp. 57 123 Also see Bain's Mental and Moral Science pp. 721 722 (Ed. 1875)

हुआ है या उसी के साथ उनमें स्वाय-बुद्धि तथा उत्तरता दूरदृष्टि तक, धारता, प्रति सम्रा इन्द्रियनिग्रह इत्यादि अनेक अन्य सात्त्विक सद्गुणों की भी वृद्धि हुई है। जब उस पर विचार किया जाता है तब कहना पड़ता है कि अन्य सब सदीय प्राणियों की अपेक्षा मनुष्यों में सभी सद्गुणों का उत्कर्ष हुआ है। इन सब सात्त्विक गुणों के समूह को 'मनुष्यत्व' नाम दीजिये। अब यह बात ठिक् हो चुकी कि परोपकार की अपेक्षा मनुष्यत्व की हम अर्थ मानते हैं। ऐसी अवस्था में किसी कर्म की योग्यता अयोग्यता या नीतिमत्ता का निर्णय करने के लिये उस कर्म की परीक्षा केवल परोपकार ही की दृष्टि से नहीं की जा सकती—अब उस कर्म की परीक्षा मनुष्यत्व की दृष्टि से—अर्थात् मनुष्यवृत्ति में अन्य प्राणियों की अपेक्षा किन किन गुणों का उत्कर्ष हुआ है उन सब को ध्यान रख कर ही—की जानी चाहिये। अनेक परोपकार को ध्यान में रख कर कुछ-न-कुछ निर्णय कर देने के लिये अब तो यही मानना पड़ेगा कि जो कर्म सब मनुष्यों के 'मनुष्यत्व' या 'मनुष्यपन' को शोभ्य है या जिस कर्म से 'मनुष्यत्व' की वृद्धि हो वही उत्कर्म और वही नीति-कर्म है। यदि एक बार उस व्यापक दृष्टि को स्वीकार कर लिया जाय तो अनिच्छा लोगों का अधिक सुख उक्त दृष्टि का एक व्यस्त अर्थ मात्र हो जायगा—इस मत में कोई स्वतन्त्र महत्त्व नहीं रह जायगा कि सब कर्मों के कर्म अकर्म या नीतिमत्ता का विचार केवल अनिच्छा लोगों का अधिक सुख तथा के अनुसार किया जाना चाहिये—और तब तो कर्म-अकर्म का निर्णय करने के लिये मनुष्यत्व ही का विचार करना अवश्य होगा। और जब हम इस बात का सूक्ष्म विचार करने लगेंगे कि 'मनुष्यपन' या मनुष्यत्व का यथार्थ स्वरूप क्या है तब हमारे मन में याज्ञवल्क्य के अनुसार आत्मा का अर्थ ब्रह्मः यह विषय आप-ही आप उपस्थित हो जायगा। नीतिशास्त्र का विवेचन करनेवाले एक अमेरिकन प्रवक्ता ने उस समुच्चयात्मक मनुष्य के धर्म को ही आत्मा कहा है।

उपरोक्त विवेचन से यह माह्य हो जायगा कि केवल स्वाय या अपनी ही विषय सुख की कनिष्ठ भेगी से बहुत बहुत आध्यात्मिक सुखवांछिया को भी परोपकार की भेगी तक और अन्त में मनुष्यत्व की भेगी तक कैसे जाना पड़ता है। परन्तु मनुष्यत्व के विषय में भी आधिभौतिकवाणियों के मन में प्रायः सब लोगों के बाह्य विषय-सुख ही की कल्पना प्रधान होती है। अतएव आधिभौतिकवाणियों की यह अन्तिम भेगी भी—जिसमें अन्तःशक्ति का कुछ विचार नहीं किया जाता—हमारे अध्यात्मवादी शास्त्रियों के मतानुसार निर्णय नहीं है। यद्यपि इस बात को साधारण तथा मान भी से कि मनुष्य का सब प्रयत्न सुख प्राप्ति तथा सुख-निवारण के ही लिये हुआ करता है तथापि जब तक पहले इस बात का निर्णय न हो जाय कि सुख किसमें है—आधिभौतिक अर्थात् सातारिक विषयमोग ही में है अथवा और किन में है—तब तक कोई भी आधिभौतिक पक्ष प्रामाण्य नहीं समझता या सकता। इस

यह जो आधिभौतिकसुखवादी भी मानते हैं, कि शारीरिक सुख से मानसिक सुख की योग्यता अधिक है। पशु को मिलने सुख मिल सकता है वे सब किसी मनुष्य को दे कर उससे पूछे कि क्या तुम पशु होना चाहते हो ? तो वह कभी इस बात के शिष्य राखी न होगा। इसी तरह खनी पुरुषों को वह कतल्यने की आवश्यकता नहीं कि तत्त्वज्ञान के गहन विचारों से बुद्धि में जो एक प्रकार की शान्ति उत्पन्न होती है उसकी योग्यता सांसारिक सम्पत्ति और बाह्योपयोग से हजार गुनी कम कर है। अन्यथा यदि सौख्यमत को भ्रमे तो भी यही ज्ञात होगा कि नीति का निगम करना कबल संख्या पर अवलम्बित नहीं है। खान जो कुछ किया करते हैं वह सब केवल आधिभौतिक सुख के ही लिये नहीं किया करते - वे आधिभौतिक सुख ही का अपना परम उद्देश नहीं मानते। बल्कि हम लोग यही कहा करते हैं कि बाह्यसुखों की खान कई विधोप प्रयोग करने पर अपनी ज्ञान की भी परवाह नहीं करनी चाहिये। क्योंकि ऐसे समय में आध्यात्मिक इष्टि के अनुसार किन सत्य आति नीति धर्मों की योग्यता अपनी ज्ञान से भी अधिक है उनका पालन करने के लिये मन्तानिग्रह करने में ही मनुष्य का मनुष्यत्व है। यही हाथ भङ्गन का था। तबका भी प्रभ यह नहीं था कि छान करने पर किन को किना सुख हाया। तबका भीहृष्य से यही प्रभ था कि मेरा अथात् मेरे आत्मा का भय किसमें है सा मुझे कतल्यने (गी २ ७ ३ २)। आत्मा का यह नियम का भय और सुख आत्मा की शान्ति में है। गी कीय बृहदारण्यकापनिषद् (२.४) में कहा गया है कि अमृतत्वस्य तु नाशस्ति किन्तेन अथात् सांसारिक सुखसम्पत्ति के सपेष्ट मिल जाने पर भी आत्मसुख और शान्ति नहीं मिल सकती। इसी तरह कठोपनिषद् में भिना है कि जब मनुष्य ने नक्षिकेता का पुत्र, पीत्र पत्र धान्य इष्ट्य इत्यादि अनेक प्रकार की सांसारिक सम्पत्ति देना चाही तो ठगन साक कथाव दिया कि मुझे आत्मविद्या चाहिये सम्पत्ति नहीं। और प्रेष अथात् इन्द्रिया को दिय स्वप्नवाले सांसारिक सुख में तथा भय अर्थात् आत्मा के लय कारण में मेरे निष्कान्त रूप (बट. १ ० म) कहा है कि -

अथश्च प्रथमं मनुष्यभक्षणं। संपत्तिस्तु विविचिन्ति परीर ।

अथा हि परीर। मिप्रथमा वृषानि प्रया मन्दा यायक्षेमाह एगान ॥

इय प्रथ (तात्कालिक दाय इष्टिसुख) और अथ (मया निरका लय कम्पान) ये दोनों मनुष्य के लक्ष्मण उपस्थित हाय है तब बुद्धिमान मनुष्य उन लक्ष्मणों में किसी एक की चुन लेता है। जो मनुष्य यथाय में बुद्धिमान होता है वह प्रेष की अपेक्षा अथ की अधिक पसन्द करता है परन्तु किन्तरी बुद्धि मन् हाती है उसका भक्षणसम्पत्ति की अपेक्षा प्रेष अथात् लय सुख ही अधिक अपना स्थान है। इस नियम का मान लना नहीं कि लक्षण न हान्यस्य नियम ही मनुष्य का ऐहिक परम उद्देश है तथा मनुष्य को कुछ करना है वह सब केवल लय

अर्थात् आधिमौलिक सुख ही के लिये अथवा अपने दुःखों को दूर करने के लिये ही करता है।

इन्द्रियगम्य बाह्यसुखों की अपेक्षा बुद्धिगम्य अन्तःसुख की — अर्थात् आध्यात्मिक सुख की — योग्यता अधिक तो है ॥ परन्तु इसके साथ एक बात यह भी है कि विषय-सुख अनित्य है। वह तथा नीति धर्म की नहीं है। इस बात को सभी मानते हैं कि अहिंसा सत्य आदि धर्म कुछ बाहरी उपाधियों अर्थात् सुख-दुःखों पर अवलम्बित नहीं हैं किन्तु ये सभी अवसरों के लिये और सब कर्मों में एक-समान उपयोगी हो सकते हैं। अतएव ये नित्य हैं। बाह्य बातों पर अवलम्बित न रहनेवाली नीति धर्मों की यह नित्यता उनमें कहीं से और कैसे आई — अर्थात् उस नित्यता का कारण क्या है? उस प्रश्न का आधिमौलिक-बात से हल होना अस्म्य है। कारण यह है कि यदि बाह्यसुख के सुख-दुःखों के अवलम्बन से कुछ सिद्धान्त निष्पन्न होय तो सब सुख-दुःखों के स्वभावतः अनित्य होने के कारण उनके अपूर्ण आचार पर बन हुए नीति-सिद्धान्त भी वैसे ही अनित्य होंगे। और, ऐसी अवस्था में सुख-दुःखों की कुछ भी परवाह न करके सत्य के लिये बात दे देने के सत्य धर्म की का निष्पन्नवाचित नित्यता है वह अविवर्धित क्षेत्रों का अनित्य सुख के सत्य से सिद्ध नहीं हो सकती। उस पर वह आश्रय किया गया है कि सब सामान्य व्यवहारों में सत्य के लिये प्राण देनेवाला समय आ जाता है तो मनुष्य लोग भी असत्य पर प्रवृत्त करने में संकोच नहीं करते और उस समय हमारे शास्त्रकार भी सदा सख्ती नहीं करते तब सत्य आदि धर्मों की नित्यता क्यों माननी चाहिये? परन्तु यह आश्रय या टक्की ठीक नहीं है क्योंकि जो लोग सत्य के लिये जान देने का साहस नहीं कर सकते वे भी अपने मुँह से इस नीति धर्म की सत्यता को माना ही करते हैं। इसी लिये महामारुत में अर्थ कर्म आदि पुण्यार्थों की सिद्धि करनेवाले सब व्यावहारिक धर्मों का विवेचन करके, अन्त में मारुत-सावित्री में (आर विदुरनीति में भी) व्यासजी ने सब लोगों को यही उपदेश किया है :-

न जातु कामाद्य भयाद्य कोभाद्दुर्म त्वजेऽभीषितस्यापि हेतोः ।

धर्मो नित्य सुखदुःखे त्वनित्ये जीवो नित्यो ह्यतुरस्य त्वनित्यः ॥

अर्थात् सुख-दुःख अनित्य हैं परन्तु (नीति) धर्म नित्य है। उसलिये सुख की इच्छा से भय से कोप से अथवा प्राण-संरक्षण भाव पर भी धर्म को कभी नहीं छोड़ना चाहिये। यह जीव नित्य है और सुख-दुःख आदि विषय अनित्य हैं। इसी नियम व्यासजी उपदेश करते हैं कि अनित्य सुख-दुःखों का विचार न करके नित्य जीव का सत्य नित्य धर्म से ॥ जोह देना चाहिये (म मा त्व ५ ९; ३. ११ १ ११) यह धर्म के लिये कि व्यासजी का उस उपदेश उचित है या नहीं, हमें अब इस बात का विचार करना चाहिये कि सुख-दुःख का घटाव स्वल्प क्या है और नित्य सुख किसे कहते हैं।

मुखद्दु खविवेक

सुखमात्यन्तिकं यत्तन् पुष्टिमाशमर्ताद्वयम् ।०

— ४३१ —

[illegible]

निर्गोप नहीं कह सकते। क्योंकि इस व्याख्या के अनुसार "एष शब्द का अर्थ इस बल या पशार्थ भी हो सकता है और इस अर्थ को मानने से इस पशार्थ को भी सुख कहना पड़ेगा। उठाहरणाय प्यास लगने पर पानी यह होता है परन्तु इस शब्द पशार्थ 'पानी' को 'सुख' नहीं कहते। यदि ऐसा होगा तो नदी के पानी में डूबनेवाले के बारे में कहना पड़ेगा, कि वह सुख में डूबा हुआ है। सच बात यह है कि पानी पीने से जो इन्द्रियवृत्ति होती है उसे सुख कहते हैं। स्वयं उन्हें नहीं कि मनुष्य उस इन्द्रियवृत्ति या सुख को चाहता है परन्तु इससे यह व्यापक सिद्धान्त नहीं बताया जा सकता कि किसी चाह होती है, वह सब सुख ही है। इसी सिद्धे नैयायिकों ने सुखदुःख को केना कह कर उनकी व्याख्या इस तरह से की है 'अनुकूलवेदनीयं सुखं - जो वेदना हमारे अनुकूल है वह सुख है; और 'प्रतिकूलवेदनीयं दुःखं - जो वेदना हमारे प्रतिकूल है, वह दुःख है। ये वेदनाएँ कर्मसिद्ध अर्थात् मूल ही की और अनुमत्तगम्य हैं। इसलिये नैयायिकों की ठक व्याख्या से का कर सुखदुःख का अधिक उत्तम उल्लेख कृतश्रया नहीं जा सकता। कोई यह कहे कि ये वेदनारूप सुख-दुःख केवल मनुष्य के व्यापारों से ही उत्पन्न होते हैं तो यह बात भी ठीक नहीं है। क्योंकि, कमी कमी ठेकताओं के कोप से भी बड़े बड़े रोग और दुःख उत्पन्न हुआ करते हैं जिन्हें मनुष्य को अवश्य योग्यता पड़ता है। "सी सिद्धे वेदान्त-ग्रन्थों में सामान्यतः इन सुख-दुःखों के तीन भेद - आधिभौतिक, आधिमायिक और आध्यात्मिक - किये गये हैं। 'वेदनाओं की कृपा या कोप से जो सुख-दुःख निम्न हैं उन्हें 'आधिभौतिक' कहते हैं। वास्तविक के - दृष्टी आदि पञ्चमहाभूतात्मक, पदार्थों का मनुष्य की इन्द्रियों से संबंध होने पर - दृष्टि आदि के कारण जो सुखदुःख हुआ करते हैं उन्हें 'आधिमायिक' कहते हैं। और ऐसे वास्तवयोग के बिना ही होनेवाले अन्य सब सुखदुःखों को 'आध्यात्मिक' कहते हैं। यदि सुख-दुःख का यह वर्गीकरण स्वीकार किया जाय तो शरीर ही के वस-पित्त आदि दोषों का परिणाम बिगड़ जाने से उत्पन्न होनेवाले ज्वर आदि दुःखों को - तथा उन्हीं दोषों का परिणाम यथोचित रहने से अनुभव में आनेवाले, शारीरिक स्वास्थ्य को - आध्यात्मिक सुख दुःख कहना पड़ता है। क्योंकि, यद्यपि ये सुख दुःख पञ्चभूतात्मक शरीर से सम्बन्ध रखते हैं - अर्थात् ये शारीरिक हैं - तथापि हमेशा यह नहीं कहा जा सकता कि ये शरीर से बाहर रहनेवाले पदार्थों के संबंध में पैदा हुआ है और उसलिये आध्यात्मिक सुख-दुःख के, वेदान्त की दृष्टि में फिर भी ये भेद - शारीरिक और मानसिक - करने पड़ते हैं। परन्तु इस प्रकार सुखदुःखों के 'शारीरिक' और 'मानसिक' दो भेद कर के तो फिर आधिभौतिक सुखदुःखों का भिन्न मानने की बात आवश्यकता नहीं रह जाती। क्योंकि यह तो स्पष्ट ही है कि वेदनाओं की कृपा अथवा कोप से ही वास्तव सुख-दुःखों की भी उत्पत्ति मनुष्य अपने ही शरीर या मन के द्वारा योग्यता है। अतएव हमने इस

ग्रन्थ में वेदान्त-ग्रन्थों की परिभाषा के अनुसार सुख-दुःखों का विविध वर्गीकरण नहीं किया है। किन्तु उनके ने ही वर्ग (शारीरिक और आन्तरिक या मानसिक) किये हैं, और इसी वर्गीकरण के अनुसार हमने इस ग्रन्थ में सब प्रकार के शारीरिक सुख-दुःखों को 'आधिभौतिक' और सब प्रकार के मानसिक सुख-दुःखों को 'आध्यात्मिक' कहा है। वेदान्त-ग्रन्थों में जैसा तीसरा वर्ग आधिदैविक दिया गया है वैसा हमने नहीं किया है। क्योंकि, हमारे मतानुसार सुख-दुःखों का शारीरिक रीति से विवेचन करने के लिये यह विविध वर्गीकरण ही अधिक सुमीते का है। सुख-दुःख का जो विवेचन नीचे किया गया है उस पढ़ते समय यह बात अवश्य ध्यान में रखनी चाहिये कि वेदान्त-ग्रन्थों के और हमारे वर्गीकरण में भेद है।

सुख-दुःखों को चाहे आप विविध मानियें अथवा विविध न समझें सन्देह नहीं कि दुःख की चाहे किसी मनुष्य को नहीं होती। इसी लिये वेदान्त और सांख्य शास्त्र (सां. का. १ गी. १. २१-२२) में कहा गया है कि सब प्रकार के दुःखों की व्यक्त-निवृत्ति करना और आनन्द-तत्त्व तथा नित्य सुख की प्राप्ति करना ही मनुष्य का परम पुद्गल्य है। जब यह बात निश्चित हो चुकी कि मनुष्य का परम साध्य या उद्देश्य आनन्द-तत्त्व सुख ही है तब ये प्रश्न मन में सहज ही उत्पन्न होते हैं कि आनन्द तत्त्व और नित्य सुख किसको कबना चाहिये। उसकी प्राप्ति होना संभव है या नहीं? यदि संभव है तो कब और कैसे? इत्यादि। और जब हम इन प्रश्नों पर विचार करने लगते हैं तब सब से पहले यही प्रश्न उठता है कि नैमायिकों के मतानुसार हुए सत्त्व-गुण के अनुसार सुख और दुःख दोनों मिश्र मिश्र स्वतन्त्र वेदनाएँ, अनुभव या बस्तु हैं अथवा जो उद्देश्य नहीं वह अचिरात् इस न्याय के अनुसार न होनी वेदनाओं में से एक का अभाव होने पर दूसरी सत्ता का उपयोग किया जाता है। भट्टहरी ने कहा है कि प्यास से जब मुँह सूख जाता है तब हम उस दुःख का निवारण करने के लिये पानी पीते हैं। भूख से जब हम व्याकुल हो जाते हैं तब निद्रा-सन्नाह कर उस व्यथा को हटाते हैं और काम-वासना के प्रतीत होने पर उसको भीसग द्वारा दम करते हैं। इसका कह कर अन्त में कहा है कि -

प्रतीकारो व्याधोः सुखमिति विपर्ययानि जनः।

किसी व्याधि अथवा दुःख के होने पर उसका जो निवारण या प्रतिकार किया जाता है उसी को लोक-प्रमथना 'सुख' कहा करते हैं। दुःख-निवारण के अतिरिक्त 'सुख' और मिश्र बस्तु नहीं है। यह नहीं समझना चाहिये कि वेदान्त मनुष्या के सिर्फ़ उन्हीं व्यवहारों के विषय में उपयुक्त मानता स्थाप ही के लिये किये जाते हैं। पिछले प्रकरण में आनन्द-मीरि का यह मत ही गया है कि जब हम किसी पर कुछ उपकार करते हैं तब उसका जाता है कि उसके दुःख के दमने से हमारी वाक्य-वृत्ति हमारे

निर्गोप नहीं कह सकते। क्योंकि इस व्याख्या के अनुसार "ए शब्द का अर्थ इस वस्तु या पदार्थ भी हो सकता है और इस अर्थ को मानने से इस पदार्थ का भी मुक्त कहना पड़ेगा। उदाहरणार्थ प्यास लगने पर पानी "ए होता है; परन्तु इस वाक्य पठाय 'पानी' को 'मुक्त' नहीं कहते। यदि ऐसा होगा तो नदी के पानी में डूबनेवाले के बारे में कहना पड़ेगा कि वह मुक्त में डूबा हुआ है। सच बात यह है कि पानी पीने से जो इन्द्रियवृत्ति होती है उसे मुक्त कहते हैं। "सम सन्नेह नहीं, कि मनुष्य इस इन्द्रियवृत्ति या कुल को चाहता है परन्तु इससे यह व्यापक सिद्धान्त नहीं बताया जा सकता कि किसी चाह होती है वह सब मुक्त ही है। इसी सिद्धे नैयायिकों ने मुक्तकुल को वेदना कह कर ऊन्हीं व्याख्या "उ तरह से की है 'अनुकूलवेदनीयं कुलं - जो वेदना हमारे अनुकूल है वह मुक्त है और प्रतिकूल-वेदनीयं कुलं - जो वेदना हमारे प्रतिकूल है वह कुल है। ये वेदनाएँ कमसिद्ध अर्थात् मूल ही की और अनुभवगम्य हैं। इसलिये नैयायिकों की उक्त व्याख्या से का कर मुक्तकुल का अधिक उत्तम लक्षण बताया नहीं जा सकता। और यह भी, कि ये वेदनारूप मुक्त-कुल केवल मनुष्य के व्यापारों से ही उत्पन्न होते हैं तो वह बात भी ठीक नहीं है। क्योंकि, कभी कभी रोगियों के कोप से भी बड़े बड़े रोग और कुल उत्पन्न हुआ करते हैं किन्तु मनुष्य को अवश्य मोचना पड़ता है। इसी सिद्धे केवल-ग्रन्थों में सामान्यता "न मुक्त-कुलों के तीन में - आधिभौतिक, आधिभौतिक और आध्यात्मिक - सिद्धे गये हैं। रोगियों की कृपा या कोप से जो कुल-कुल निम्ते हैं उन्हें आधिभौतिक कहते हैं। वास्तविक के - पृष्ठी आदि पञ्चमहाभूतात्मक, पदार्थों का मनुष्य की इन्द्रियों से संयोग होने पर - शीतोष्ण आदि के कारण जो कुलकुल हुआ करते हैं उन्हें आधिभौतिक कहते हैं। और, ऐसे वास्तविक के किना ही होनेवाले अन्य सब मुक्तकुलों को आध्यात्मिक कहते हैं। यदि कुल-कुल का यह वर्गीकरण स्वीकार किया जाय तो शरीर ही के वात-पित्त आदि दोषों का परिणाम किताड़ देने से उत्पन्न होनेवाले ज्वर आदि कुलों को - तथा ऊन्हीं दोषों का परिणाम वशोक्ति रहने से अनुभव में आनवस्ते, शारीरिक स्वास्थ्य को - आध्यात्मिक कुल-कुल कहना पड़ता है। क्योंकि, यद्यपि ये मुक्त-कुल पञ्चभूतात्मक शरीर से सम्बन्ध रखते हैं - अर्थात् ये शारीरिक हैं - तथापि हमेशा यह नहीं कहा जा सकता कि ये शरीर से बाहर रहनेवाले पदार्थों के संयोग से पैदा हुआ है। और "सिद्धे आध्यात्मिक मुक्त-कुलों के, केवल की इच्छा से फिर भी हो मे - शारीरिक और मानसिक - करने पड़ते हैं। परन्तु "उ प्रश्नर मुक्त कुलों के 'शारीरिक और 'मानसिक' ने भेद कर है तो फिर आधिभौतिक मुक्त कुलों को मित्र मानने की की आवश्यकता नहीं रह जाती। क्योंकि, यह तो स्पष्ट ही है कि देवताओं की कृपा अथवा कोप से होनेवाले मुक्त-कुलों का भी आन्तरिक मनुष्य अपने ही शरीर या मन के द्वारा मोचना है। अतएव हमने इस

ग्रन्थ में वेदान्त-ग्रन्थों की परिमाणा के अनुसार सुख-दुःखों का विविध वर्गीकरण नहीं किया है। किन्तु उनके ने ही बय (बाह्य या शारीरिक और आन्तरिक या मानसिक) किये हैं और उसी वर्गीकरण के अनुसार हमने इस ग्रन्थ में सब प्रकार के शारीरिक सुख-दुःखों को 'आधिभौतिक' और सब प्रकार के मानसिक सुख-दुःखों को 'आध्यात्मिक' कहा है। वेदान्त-ग्रन्थों में ऐसा तीसरा वर्ग आधिदैविक दिया गया है, ऐसा हमने नहीं किया है। क्योंकि, हमारे मतानुसार सुख-दुःखों का शास्त्रीय रीति से विवेचन करने के लिये यह विविध वर्गीकरण ही अधिक सुभीत का है। सुखदुःख का जो विवेचन नीचे किया गया है उस पढ़ते समय यह बात अवश्य ध्यान में रखनी चाहिये, कि वेदान्त-ग्रन्थों के और हमारे वर्गीकरण में भेद है।

सुख-दुःखों को चाहे आप विविध मानिये अथवा विविध इसमें मन्त्र नहीं कि दुःख की चाह किसी मनुष्य को नहीं होती। इसी लिये वेदान्त और सांख्य ध्यान (सां. भा. १. १. १. २) में कहा गया है कि सब प्रकार के दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति करना और आत्यन्तिक सदा नित्य सुख की प्राप्ति करना ही मनुष्य का परम पुरुषार्थ है। अब यह बात निश्चित हो चुकी, कि मनुष्य का परम साध्य या उद्देश आत्यन्तिक सुख ही है। तब ये प्रश्न मन में सहज ही उत्पन्न होते हैं कि अत्यन्त तत्त्व और नित्य सुख किन्तु क्या करना चाहिये। उसकी प्राप्ति होना संभव है या नहीं? यदि संभव है तो कब और कैसे? "त्यागि। आर. अब हम इन प्रश्नों पर विचार करने लगते हैं। तब सब से पहले यही प्रश्न उठता है कि न्यायिकों के मतानुसार दुःख दुःख के अनुसार मन्त्र और दुःख दोनों मिल मिल स्वतंत्र वेदान्त अनुभव या वस्तु है अथवा जो उद्देश्य नहीं वह अचिरात् उस न्याय के अनुसार इन दोनों वेदान्तों में से एक का अभाव होने पर दूसरी संज्ञा का उपयोग किया जाता है। मनुहरि ने कहा है कि प्यास से जब मुँह रुक जाता है तब हम उस दुःख का निवारण करने के लिये पानी पीते हैं। भूख से जब हम व्याकुल हो जाते हैं तब निद्रा ली जा कर उस व्याध का हटाना है। आर. काम-वासना के प्रतीत होने पर उसको स्वीकृत कर लेते हैं। इतना कह कर अन्त में कहा है कि -

प्रतीकारो व्याधोः सुखमिति विपर्यस्यति जनः।

जिसी व्याधि अथवा दुःख के होने पर उसका जो निवारण या प्रतिपत्ति किया जाता है उसी को लोक भ्रमण 'सुख' कहा करते हैं। दुःखनिवारण के अतिरिक्त 'सुख' का मिला वस्तु नहीं है। यह नहीं समझना चाहिये कि सिद्धान्त मनुष्य के लिये उन्हीं व्यवहारों के विषय में उपयुक्त है जहाँ स्वार्थ ही के लिये किया जाते हैं। विवेक प्रकरण में आनन्दमिरर का यह भा ही गया है कि अब हम किसी पर कुछ उपकार करते हैं तब उसका होता है कि उसके दुःख के दूर करने से हमारी कारुण्यवृत्ति हमारे

जाती है और इस दुःसहस्य की व्याथा को दूर करने के लिये ही हम परोक्षरूप किया करते हैं। इस पक्ष के स्वीकृत करने पर हमें महामारत के अनुहार यह मानना पड़ेगा कि —

तृष्णार्तिप्रभव दुःखं दुःखार्तिप्रभवं संस्रजम् ।

पहले जब कोर्र तृष्णा उत्पन्न होती है तब उसकी पीड़ा से दुःख होता है, और उस दुःख की पीड़ा से फिर मुक्त उत्पन्न होता है' (शां. २६. २९; १७४ १९)। संक्षेप में इस पक्ष का यह कहना है कि मनुष्य के मन में पहले एक-आध आधा वासना या तृष्णा उत्पन्न होती है और जब उससे दुःख होने लगे, तब उस दुःख का जो निवारण किया जाये वही मुक्त कहलाता है। मुक्त कोर्र दूसरी भिन्न वस्तु नहीं है। अधिक क्या कहें उस पक्ष के लोगों ने यह भी अनुभव निश्चय है, कि मनुष्य की सब सांसारिक प्रवृत्तियों केवल वासनात्मक और तृष्णात्मक ही हैं। जब तक सब सांसारिक कर्मों का त्याग नहीं किया जायगा, तब तक वासना या तृष्णा की बड़ उलझ नहीं सकती और जब तक तृष्णा या वासना की बड़ नष्ट नहीं हो जाती तब तक सत्य और निस्व मुक्त का मिश्रण भी सम्भव नहीं है। बुद्धारम्भक (बु. ४४ २२; वे. सु. ३४ १५) में बिकल्प से और आचार्य-संन्यास आदि उपनिषदों में प्रधानता से उसी का प्रतिपादन किया गया है तथा महाभक्त-गीता (१. ८; १ १-८) एवं भक्तगीता (१ ४५) में उसी का अनुवाद है। इस पक्ष का अन्तिम सिद्धान्त यही है कि जिस किसी को आत्मनिक मुक्त या मोक्ष प्राप्त करना है उसे उचित है कि वह कितना बली हो सके उतना बली संसार को छोड़ कर संन्यास ले ले। स्मृतिग्रन्थों में जिसका वर्णन किया गया है और भीष्मकृत्याय ने कलियुग में जिसकी स्थापना की है वह भीत-स्मार्त कर्म-संन्यास मार्ग इसी तत्त्व पर बल्लया गया है। तब है; यदि मुक्त कोई स्वतंत्र वस्तु ही नहीं है जो कुछ है तो दुःख ही है और वह भी तृष्णामूलक है तो इन तृष्णा आदि विचारा को ही पहले समूह नष्ट कर देने पर फिर स्वार्थ और परार्थ की घारी संसर्ग आप-ही आप दूर हो जायगी और तब मन की जो मूख-साम्यावस्था तथा धाम्नि है वही रह जायगी। इति। अभिप्राय से महामारतास्तम्य धान्तिपर्यं के विगम्भीता में, और मन्त्रिगीता में भी कहा गया है कि —

इह कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत् सुखम् ।

तृष्णाक्षयसुखमपने नार्हतिः बोद्धव्यं ब्रह्मात् ॥

“सांसारिक काम अर्थात् वासना की तृप्ति होने से जो मुक्त होता है और जो मुक्त स्वयं में मिश्रण है उन दोनों तृष्णा की योग्यता तृष्णा के लक्ष से होनेवाले मुक्त के लक्ष्यदे हिम्मे के परापर भी नहीं है (शां. १७४ ४८ १७० ४०)। वैदिक संन्यासमार्ग का ही भागो बल कर केन और बौद्धधर्म में अनुकरण किया गया है।

इसी लिये इन दोनों धर्मों के प्रयोगों में तृष्णा के दुष्परिणामों का भार उसकी स्वाभ्युत्थता का वजन, उपर्युक्त बणन ही के समान—और कहीं कहीं तो उससे भी ज़्यादा—किया गया है (उद्गाहरणार्थ ब्रह्मण्य के 'तृष्णा-का' को देखिये)। विष्णु के बीड़ धर्मप्रयोगों में तो यहाँ तक कहा गया है, कि महाभारत का उक्त श्लोक, बुद्धत्व प्राप्त होने पर गौतम बुद्ध के मुल से निकला था।

तृष्णा के जो दुष्परिणाम ऊपर कथन किये गये हैं, वे श्रीमद्भगवद्गीता को भी मान्य हैं। परन्तु गीता का यह सिद्धान्त है, कि उन्हें दूर करने के लिये क्रम ॥ का त्याग नहीं कर देना चाहिये। अतएव यहाँ सुख-मुक्त की उक्त उपपत्ति पर कुछ सूक्ष्म विचार करना आवश्यक है। संन्यासमार्ग के योगी का यह कथन सर्वथा सत्य नहीं माना जा सकता कि सब सुख तृष्णा आदि दुःखों के निवारण होने पर ही उपपन्न होता है। एक बार अनुभव की हुई (देखी हुई सुनी हुई इत्यादि) वस्तु कि जब फिर चाह होती है तब उसे क्रम वाचना या इच्छा कहते हैं। जब इच्छित वस्तु कभी नहीं मिलती तब दुःख होता है; और जब वह इच्छा सीम होने लगती है अथवा जब निश्चित वस्तु के मिलने पर भी पूरा सुख नहीं मिलता और उसकी चाह अनिच्छाधिक बढ़ने लगती है तब उसी इच्छा का तृष्णा कहते हैं परन्तु इस प्रकार केवल इच्छा के तृष्णा-स्वरूप में बलवान् के पड़े ही यदि वह इच्छा पूर्ण हो जाय तो उससे होनेवाले सुख के बारे में हम यह नहीं कह सकते कि वह तृष्णा-मुक्त के जय होने से उत्पन्न होता है। उद्गाहरणार्थ प्रतिष्ठा नियत समय पर मोक्षन मिलता है उसके बारे में अनुभव यह नहीं है कि मोक्षन करने के पहले हमें दुःख ही होता हो। जब नियत समय पर मोक्षन नहीं मिलता तभी हमारा जो भूख से व्याकुल हो जवाब करता है—अन्वया नहीं! अथवा यदि हम मानें, कि तृष्णा और इच्छा एक ही अर्थ के दोटाक शब्द हैं तो भी यह सिद्धान्त सत्य नहीं माना जा सकता कि सब सुख तृष्णामूक्त ही हैं। उद्गाहरण के लिये एक छोटे बच्चे के मुँह में अस्थानक एक मिथी की डब्बी डाल दो। तो क्या वह कहा जा सकता कि उस बच्चे को मिथी लाने से वह सुख हुआ वह पूर्वतृष्णा के क्षय से हुआ है? नहीं। इसी तरह मान लो कि राह पसल पसल हम किसी रमणीय जग में जा पहुँचे; और वहाँ किसी पक्षी का मधुर गान ऐश्वर्यक सुन पड़ा। अथवा किसी मन्दिर में भगवान् की मनीषा हरि शीत पड़ी तब ऐसी अवस्था में यह नहीं कहा जा सकता कि उस गान के सुनने से या उस छवि के दर्शन से होनेवाले सुख की हम पहले ही से इच्छा किये बैठे थे। तब बात तो यही

Reckhill's *Life of Buddha* p. 33 यह श्लोक 'उद्गाह' नामक पानी शब्द (२ २) में है। परन्तु उससे क्या बर्णन नहीं है कि वह श्लोक बुद्ध के मुल न उन 'बुद्धत्व' प्राप्त होने के समय निकला था। वजन का शङ्क माहम हा जाता है कि वह श्लोक पहले जैन बुद्ध के मुल से नहीं निकला था।

है, कि सुख की इच्छा किये बिना ही उस समय हमें सुख मिले। इन उदाहरणों पर ध्यान देने से यह अवश्य ही मानना पड़ेगा कि संन्यास-मागवाले की सुख की उच्छ्वास-माया ठीक नहीं है और वह भी मानना पड़ेगा कि इन्द्रियों में मदीं बुरी बलुओं का उपयोग करने की स्वामासिक शक्ति होने के कारण अब वे अपना व्यापार करती रहती हैं और अब कभी उन्हें अनुकूल या प्रतिकूल विषय की प्राप्ति हो जाती है। तब पहले तृष्णा या इच्छा के न रहने पर भी हम सुख-दुःख का अनुभव हुआ करता है। इसी बात पर ध्यान रख कर गीता (२.१४) में कहा गया है कि 'मात्रास्पर्श' से शीत उष्ण आदि का अनुभव होने पर सुख-दुःख हुआ करता है। सुख के बाह्य-पदार्थों को 'मात्रा' कहते हैं। गीता के उक्त पदों का अर्थ यह है कि जब उन बाह्य-पदार्थों का इन्द्रियों से स्पर्श अर्थात् संयोग होता है तब सुख या दुःख की वेदना उत्पन्न होती है। यही कर्मयोगशास्त्र का भी सिद्धान्त है। कान को कभी आवाज अप्रिय क्यों मानना होती है? जिह्वा को मधुर रस प्रिय क्या लगता है? आँखों को पूर्ण चन्द्र का प्रकाश आश्चर्यचरक क्यों प्रतीत होता है? 'त्वादि' बातों का कारण कोई भी नहीं बता सकता। हम खेग कबल "क्या ही जानते हैं कि जीम को मधुर रस मिलने से वह सन्तुष्ट हो जाती है। इससे प्रकट होता है कि आधिमीतिक सुख का स्वरूप केवल इन्द्रियों के अधीन है और इसलिये कभी कभी इन इन्द्रियों के व्यापारों को जारी रखने में ही सुख मानस होता है - चाहे इच्छा परिणाम भविष्य में कुछ भी हो। उदाहरणार्थ, कभी कभी ऐसा होता है कि मन में कुछ विचार आने से उस विचार के सूक्ष्म शब्द आप-ही-आप मुँह से बाहर निकल पड़ते हैं। ये शब्द कुछ "स" "रा" से बाहर नहीं निकाले जाते कि इनकी कोई जान के बिल्कुल कभी कभी तो "न" स्वामासिक व्यापारों से हमारे मन की गुप्त बात भी प्रकट हो जाता करती है जिससे हमको उत्साह उत्पन्न हो सकता है। छोटे बच्चे जब चम्पना खींचते हैं तब वे निरन्तर यहाँ वहाँ या ही जाते फिरते रहते हैं। इसका कारण यह है कि उन्हें चम्पना रहने की क्रिया में ही उस समय आनन्द मानस होता है। "संश्लेषे" तब सुखों को बुद्धान्मावश्य हीन कह कर यही कहा गया है कि "इन्द्रियस्येन्द्रियस्यैव रागद्वेषौ व्यवस्थितौ" (गी. २.३४) अर्थात् इन्द्रियों में और उसके सम्बन्ध आदि विषयों में जो राग (प्रेम) और द्वेष हैं वे दोनों पहले ही से 'व्यवस्थित' अर्थात् स्थापित सिद्ध हैं। और अब हमें यही जानना है कि इन्द्रियों के ये व्यापार आत्मा के लिये क्या उपयोगकर कैसे होंगे या कर लिये जा सकेंगे। इसका लिये भीहृष्य भगवान का यही उपदेश है इन्द्रियों और मन की वृत्तियों का नाश करने का प्रयत्न करने के बगैरे उनको अपने आत्मा के लिये व्यवहार्य बनाने के भय भयन अधीन रहना चाहिये - उन्हें स्वतन्त्र नहीं हमने देना चाहिये। भगवान् का इन उपदेश में और तृष्णा तथा उर्मी के साथ सब मनाई-विषयों को भी समझ नष्ट करने के लिये कहने में अमीन आनमान का अन्तर है। गीता का यह तात्पर्य नहीं

है, कि संसार के सब कल्याण और पराक्रम का विस्तृत नाश कर दिया था। बल्कि उसके अन्तरह्वे अप्याय (१८ २६) में तो कहा है कि कथ-कथा में समष्टि के घाय भूति और असाह के गुणों का होना भी आवश्यक है। इस विषय पर विस्तृत विवेचन आगे दिया जायगा। यहाँ हमने केवल यही जानना है कि 'सुख और दुःख' दोनों मिश्र वृत्तियों हैं या उनमें से एक वृत्ति का अभाव मात्र ही है। इस विषय में गीता का मत उपर्युक्त विवेचन से पाठकों के ध्यान में आ ही गया होगा। 'येन का अर्थ कृतकाले समय 'सुख और 'दुःख' की अलग अलग गणना की गई है (गी. १३ ६) बल्कि यह भी कहा गया है 'सुख सत्त्वगुण का और 'दुःख' रजोगुण का स्वरूप है (गी. १४ ६ ७) और सत्त्वगुण तथा रजोगुण दोनों अलग हैं। 'असे भी माननीयता का यह मत साफ मान्य हो जाता है कि सुख और दुःख दोनों एक वृत्त के प्रतिबोध हैं और भिन्न मिश्र नै वृत्तियाँ हैं। अन्तरह्वे अप्याय में उक्त त्याग की जो न्यूनता लिख्यार्ह है कि 'कौर्' भी काम यदि दुःखकारक है, तो उसे छोड़ देने से त्यागपत्र नहीं मिलता किन्तु ऐसा त्याग उक्त कहलता है (गीता १८ ८) यह भी इस सिद्धान्त के विरुद्ध है कि सब सुख दुःख-संयम मूल्य ही है।'

अब यदि यह मान लें कि सब सुख दुःख-संयम अपवा दुःखभावना नहीं है और यह भी मान लें कि सुख-दुःख दोनों स्वतंत्र वस्तु हैं तो भी (इन दोनों केनाभी के परस्पर-विरोधी या प्रतियोगी होने के कारण) यह वृत्त प्रसन्न उपस्थित हाता है कि जिस मनुष्य को सुख का कुछ भी अनुभव नहीं है उसे सुख का स्वाद मान्य हो सकता है या नहीं? कुछ लोगो का तो यहाँ तक कहना है कि दुःख का अनुभव हुए बिना सुख का स्वाद ही नहीं मान्य हो सकता। इसके विपरीत, स्वर्ग के देवताओं के निम्नसुख का उगाहरण दे कर कुछ पंडित प्रतिपादन करते हैं कि सुख का स्वाद मान्य होने के लिये दुःख के पूर्वानुभव की आवश्यकता नहीं है। जिस तरह निर्मा भी लोहे पगव को पहले बने बिना ही घट्ट घुट, घट्ट, आम, कम इत्यादि पगवों का मिश्र मिश्र मीठापन मान्य हो गया करता है उसी तरह तब के भी अनेक प्रकार होने के कारण पूर्व-दुःखानुभव के बिना ही मिश्र मिश्र प्रकार के सुखी (जैसे बरबार गली पर से उठ कर परों की गली पर बैठना इत्यादि) का मीठा अनुभव करते रहना भी सर्वथा सम्भव है। परन्तु सांसारिक व्यवहारों की दृष्टि से मान्य हो जायगा कि यह भुक्ति ही निरर्थक है। पुराणों में देवताओं पर भी उक्त पदने के कर उगाहरण है; और पुण्य का अंश पट्टे ही कुछ समय के बाद स्व-दुःख का भी माध हो गया करता है। इसलिये स्वर्गीय सुख का उगाहरण ठीक नहीं है। और, यदि ठीक भी हो तो स्वर्गीय सुख का उगाहरण हमारे निज काम का' यदि यह तथ्य मान लें कि निम्नसुख सुख स्वर्ग, तो स्वर्ग के आगे (म. भा. टी. १ १४) यह भी कहा है कि सुखं दुःखमिदोमयम् - अर्थात्

इस संसार में सुख और दुःख दोनों मिश्रित हैं। इसी के अनुसार समर्थ श्रीरामदास स्वामी ने भी कहा है, हे विचारवान् मनुष्य इस बात को अच्छी तरह सोच कर इस से कि इस संसार में पूर्ण सुखी कौन है। इसके विषय श्रीपरी ने सत्यमामा को यह उपदेश दिया है, कि:-

सुखं सुखेनेह न जातु लभ्य दुःखेन साध्वी कर्मतः सुखायि ।

अर्थात् सुख से कभी नहीं मिलता साध्वी जी को सुख-प्राप्ति के लिये दुःख या कष्ट सहना पड़ता है (म मा कन २११ ४) इससे कहना पड़ेगा, कि यह उपदेश इस संसार के अनुभव के अनुसार सत्य है। ठेसिये, यदि अनुभूति की होठ पर कर दिया जाय तो भी उसको लाने के लिये पहले मुँह खोलना पड़ता है और यदि मुँह में बज्ज बांध तो उसे लाने का कष्ट सहना ही पड़ता है। सारांश यह बात सिद्ध है कि दुःख के बाद सुख पानेवाले मनुष्य के सुखास्वादन में और हमेशा विषयोपमोगों में ही निमग्न रहनेवाले मनुष्य के सुखास्वादन में बहुत भारी अंतर है। इसका कारण यह है कि हमेशा सुख का उपभोग करते रहने से सुख का अनुभव करनेवाली इन्द्रियों की शक्ति होती जाती है। कहा भी है कि:-

प्रायेण क्षीयन्ती लोके भावतुं शक्तिर्म विद्यते ।

काष्ठान्यपि हि जीयन्ते वरिजानां च सर्वदा ॥

अर्थात् क्षीयन्ती में सुखानु भोग को सेवन करने को भी शक्ति नहीं रहती; परन्तु गरीब लोग काष्ठ को भी पका सकते हैं" (म मा शां २८ २९)। अतएव जब कि हम को इस संसार के ही व्यवहारों का विचार करना है तब कहना पड़ता है कि इस प्रथम का अधिक हल करते रहने में कौर ध्यम नहीं कि बिना दुःख पाये हमेशा सुख का अनुभव किया जा सकता है या नहीं। इस संसार में यही क्रम सदा से चल पड़ रहा है कि सुखस्यानन्तरं दुःखं दुःखस्यानन्तरं सुखम् (कन २६ ४ ; शां २७ २१) अर्थात् सुख के बाद दुःख और दुःख के बाद सुख मिश्र ही करता है। और महाकवि वाल्मीकि ने भी मेघदूत (मे १ १४) में वर्णन किया है -

करपङ्कजान् सुरमुपगतं दुःखमेकान्ततो वा ।

नीचैर्मण्डानुपरि च दृष्टा चकनमिहमेव ॥

"निजी की भी स्थिति हमेशा सुखमय या हमेशा दुःखमय नहीं होती। सुख-दुःख की दशा पहिल के समान ऊपर और नीचे की ओर हमेशा चक्करी रहती है।" अब यदि यह दुःख हमारे सुख के मिठास को अधिक घटाने के लिये उत्तम हुआ हो और इन प्रकृति के संसार में उनकी और भी कुछ उपयोग होता हो तब अनुभव निश्चय के बारे में मतभेद हो नहीं सकता। हों यह बात ब्रह्मापित

असम्भव न होगी, कि कोई मनुष्य हमेशा ही विषय-सुख का उपभोग किया करे और उससे उसका भी मी न उठे। परन्तु इस क्षमामुक्ति (मुख्यशेष या संसार) में यह बात अवश्य असम्भव है कि दुःख का विषयक नाश हो जाय और हमेशा सुख-ही-सुख का अनुभव मिश्रता रहे।

यदि यह बात सिद्ध है, कि संसार केवल सुखमय नहीं है, किन्तु वह सुख-दुःखात्मक है, तो अब तीसरा प्रश्न आप-ही-आप मन में पैदा होता है कि संसार में सुख अधिक है या दुःख ? जो पश्चिमी पंडित आधिभौतिक सुख को ही परम साध्य मानते हैं उनमें से बहुतों का कहना है कि यदि संसार में सुख से दुःख ही अधिक होता, तो (सब नहीं तो) अधिकतर लोग अवश्य ही आत्महत्या कर सकते। क्योंकि जब उन्हें मालूम हो जाता, कि संसार दुःखमय है तो वे फिर उसमें रहने की संकल्प में क्यों पड़ते ? बहुधा ऐसा बताया है कि मनुष्य अपनी आयु अथात् जीवन से नहीं ऊझता; इसलिये निश्चयपूर्वक यही अनुमान किया जा सकता है कि इस संसार में मनुष्य को दुःख की अपेक्षा सुख ही अधिक मिलता है और इसलिये धर्म-अधर्म का निर्णय भी सुख को ही सब क्षेत्रों का परम साध्य समझ कर, किया जाना चाहिये। अब यदि उपर्युक्त मत की अपेक्षा तरह चौंच की जाय तो मालूम हो जायगा कि यहाँ आत्महत्या का जो सम्बन्ध सांसारिक सुख के साथ बँध गया है वह बलुत्त सत्य नहीं है। हाँ यह बात सच है कि कभी कभी कोई मनुष्य संसार से बस्त हो कर आत्महत्या कर सकता है परन्तु सब लोग उसकी गणना 'अपवाद' में अथात् पात्रों में किया करते हैं। इससे बही बोध होता है कि सब-साधारण लोग भी आत्महत्या करने या न करने का सम्बन्ध सांसारिक सुख के साथ नहीं बँधता किन्तु उसे (अथात् आत्महत्या करने या न करने का) एक स्वतंत्र बात समझते हैं। यदि असम्भव और अंगी मनुष्यों के उस 'संसार या जीवन का विचार किया जाय तो सुखे हुए भार सम्य मनुष्या की दृष्टि से अत्यन्त कष्टायक और दुःखमय प्रतीत होता है तो भी बही अनुमान निष्पन्न होगा किन्तु उल्टे उमर के वाक्य में किया गया है। प्रसिद्ध नृविद्याज्ञा वास्तु शार्पिन ने अपने प्रवास-ग्रन्थ में कुछ ऐसे बंगाली लोगों का वर्णन किया है जिन्हें उसने दक्षिण-अमेरिका के अत्यन्त दक्षिण प्रान्तों में देखा था। उस वर्णन में लिखा है कि वे असम्भव लोग — स्त्री, पुरुष सब — कृष्ण जाड़े के दिनों में भी नंगे बूँदों रहते हैं; उनके पास अनाज का कुछ भी संग्रह न रहने से उन्हें कभी कभी मूर्खों मरना पड़ता है तथापि इनकी संख्या दिनोदिन बढ़ती ही जाती है।* देखिये बंगाली मनुष्य भी अपनी जान नहीं देते; परन्तु क्या इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि उनका संसार या जीवन सुखमय है ? क्यापि नहीं। यह बात सच है कि

व आत्महत्या नहीं करते परन्तु इसके कारण का यदि सूक्ष्म विचार किया जावे तो मायम होगा कि हर एक मनुष्य को — चाहे वह सम्य हो या असम्य — केवल इसी बात में अन्यन्त आनन्द प्राप्त होता है कि मैं पशु नहीं हूँ। और अन्य सब सुखों की अपेक्षा मनुष्य होने के सुख को वह इतना अधिक महत्वपूर्ण समझता है कि यह संसार छिटना भी कष्टमय क्यों न हो तथापि वह उनकी ओर ध्यान नहीं देता और न वह अपने इस मनुष्यत्व के सुखम सुख को त्याग देने के लिये कभी तैयार रहता है। मनुष्य की बात तो दूर रही पशु-पक्षी भी आत्महत्या नहीं करते। तो क्या इससे हम कह सकते हैं कि उनका भी संसार या जीवन सुखमय है? तात्पर्य यह है कि मनुष्य वा पशु-पक्षी आत्महत्या नहीं करते इस बात से यह ज्ञानक अनुमान नहीं करता चाहिये कि उनका जीवन सुखमय है। उक्त अनुमान यही हो सकता है कि संसार कैसा भी हो उसकी कुछ अपेक्षा नहीं सिर्फ अचेतन अर्थात् वह अवस्था से सचेतन बानी सबीब अवस्था में आने ही से अनुपम आनन्द मिलता है और उसमें भी मनुष्यत्व का आनन्द तो सबसे बड़ा है। हमारे शास्त्रियों ने भी कहा है —

मृतानां प्राणिनां श्रेष्ठा प्राणिमां बुद्धिर्जीविना ।

बुद्धिमान् मराः श्रेष्ठा नरेण ब्राह्मणाः स्तुताः ॥

ब्राह्मणेह च विद्वांसः विद्वान् कृत्तव्ययाः ।

कृतबुद्धिस्तु कर्तारः कर्तुह ब्रह्मवादिनाः ॥

अर्थात् अचेतन पशुओं की अपेक्षा सचेतन प्राणी श्रेष्ठ हैं। सचेतन प्राणियों में बुद्धिमान् बुद्धिमानों में मनुष्य मनुष्यों में ब्राह्मण ब्राह्मणों में विद्वान् विद्वानों में कृतबुद्धि (वे मनुष्य जिनकी बुद्धि सुसंस्कृत हो) कृतबुद्धियों में कर्ता (कर्म करनेवाले), और कर्ताओं में ब्राह्मणी श्रेष्ठ हैं। इस प्रकार प्राणियों (मनु. १. ६ १७ म. भा उपो ५ १ और २) में एक से दूसरी कड़ी हुई श्रेणियों का जो वर्णन है उसका भी रहस्य यही है किन्तु उसके ऊपर किया गया है। और उसी स्थाव से माया-श्रमों में भी कहा गया है कि पौरुषी धाम यानियों में नरेश्वर श्रेष्ठ है नरी में मुमुक्षु श्रेष्ठ है और मुमुक्षुओं में सिद्ध श्रेष्ठ है। संसार में जो कहावत प्रचलित है कि सब को अपनी जान अधिक प्यारी होती है। उसका भी कारण यही है जो ऊपर लिखा गया है। और यही लिये संसार के दुःख मय होन पर भी सब को मनुष्य आत्महत्या करता है तो उसको श्रेय प्राप्त करते हैं और ब्रह्मज्ञान के अनुसार वह पापी समझा जाता है (म. भा कर्म ७ २८)। तथा आत्महत्या का प्रयत्न भी कानून के अनुसार जुम माना जाता है। संक्षेप में यह सिद्ध हो गया कि मनुष्य आत्महत्या नहीं करता — इस बात से संसार के सुखमय होने का अनुमान करना उचित नहीं है। ऐसी अवस्था में हम को यह संसार

सुखमय है या दुःखमय ? इस प्रश्न का निराकरण करने के लिये, पुरुषानुसार नरदेह प्राप्ति-रूप अपने नैसर्गिक मांस की बात को छोड़ कर, केवल इसके पश्चात् अर्थात् इस संसार ही की बातों का विचार करना चाहिये । मनुष्य आत्महत्या नहीं करता बल्कि वह जीने की इच्छा करता रहता है — तो सिर्फ संसार की प्रकृति का कारण है । भाषिमासिक पंडितों के कथनानुसार संसार क सुखमय होने का यह कोई सबूत या प्रमाण नहीं है । यह बात इस प्रकार कही जा सकती है कि, आत्महत्या न करने की इच्छा स्वाभाविक है वह कुछ संसार के सुखदुःखों के तारतम्य से उत्पन्न नहीं हुई है और, इसी किन्तु इससे यह सिद्ध हो नहीं सकता कि संसार सुखमय है ।

केवल मनुष्यकर्म पान से सौभाग्य को और (उसका बाढ़ के) मनुष्य के सांसारिक व्यवहार या 'जीवन' को प्रभावित एक ही नहीं समझ लेना चाहिये । केवल मनुष्यत्व, और मनुष्य के नित्य व्यवहार अथवा सांसारिक जीवन, ये दोनों भिन्न भिन्न बातें हैं । इस में जो ध्यान में रख कर यह निश्चय करना है कि इस संसार में भेद नरदेह प्राप्ति प्राणी के लिये सुख अधिक है अथवा दुःख ? इस प्रश्न का पचास निराकरण करने के लिये केवल यही सोचना पक्षमात्र साधन या उपाय है, कि प्रत्येक मनुष्य के वर्तमान समय की वासनाओं में से कितनी वासनाएँ सफ़ल हुई और कितनी निष्फ़ल । वर्तमान समय की 'कड़ने' का कारण यह है कि जो बातें सुख या सुखी हुई वृत्ता के समीप खींची जायात हैं या जाया करती हैं उनका नित्य व्यवहार में उपयोग होने लगता है और उनसे जो सुख हमें मिलता है उस हम भोग भूल जाया करते हैं । एवं किन्तु वस्तुओं को पान की तरह इच्छा उत्पन्न होती है उनमें से कितनी हम प्राप्त हो सकती हैं सिर्फ़ उनकी के आधार पर हम इस संसार के सुख-दुःखों का निराकरण किया करते हैं । इस बात की तुलना करना कि हमें वर्तमान क्षण में कितने सुख साधन उपलब्ध हैं और जो कर्म पहले इनमें से कितने सुख-साधन प्राप्त हो गये थे और इस बात का विचार करना आज के दिन मैं मैं सुखी हूँ या नहीं ; ये दोनों बात अत्यन्त भिन्न हैं । इन बातों को समझने के लिये उदाहरण लीजिए । इसमें स्पष्ट नहीं कि जो कर्म पहले की कल्याणी की यात्रा से वर्तमान समय की रेलगाड़ी की यात्रा अधिक सुखकारक है । परन्तु अब इस रेलगाड़ी से मिस्रेबासे सुख के 'सुख' का हम भूख भरे हैं । और इसका परिणाम यह हीत पड़ता है कि किसी दिन डाक में आती है और हमारी पिछी हमें समय पर नहीं मिलती, तो हमें अच्छा नहीं लगता — कुछ सुख ही ना होगा है । अतएव मनुष्य के वर्तमान समय के सुख-दुःखों का विचार इन सुख-साधनों के आधार पर नहीं किया जाता कि जो उत्पन्न है ; किन्तु यह विचार मनुष्य की 'वर्तमान आवश्यकताओं' (इच्छाओं या वासनाओं) के आधार पर ही किया जाता है । और जब हम इन आवश्यकताओं इच्छाओं या वासनाओं का विचार करने लगते हैं तब मानस हो जाता है कि उनका तो कुछ भोग ही नहीं — के अनन्त और अनर्थांग हैं । यदि हमारी वह इच्छा आज तक

ही थाय, तो कब दूसरी नई इच्छा उत्पन्न हो जाती है और मन में यह भाव उत्पन्न होता है कि वह इच्छा भी सफल हो। क्योंकि मनुष्य की इच्छा या वासना सफल होती जाती है, त्यों त्यों उसकी दोबारा एक कदम आगे ही बढ़ती चली जाती है और, जबकि वह बात अनुभवसिद्ध है, कि इन सब इच्छाओं या वासनाओं का सफल होना सम्भव नहीं, तब इसमें संदेह नहीं कि मनुष्य दुःखी हुए बिना रह नहीं सकता। यहाँ निम्न दो बातों के मेल पर अच्छी तरह ध्यान देना चाहिये : (१) तब मुक्त केवल तुच्छा-सय-सय ही है, और (२) मनुष्य की चिन्ता ही मुक्त मिले तो भी वह असंशुद्ध ही रहता है। यह कहना एक बात है कि प्रत्येक मुक्त तुच्छाभावरूप नहीं है। किन्तु मुक्त और दुःख इन्निषेधों की दो स्वतन्त्र ब्रह्माण्ड हैं और यह कहना उसके किस्मिन् ही निहित है कि मनुष्य किसी एक समय पाये हुए मुक्त को भूल कर नी अधिष्ठापित मुक्त पान के लिये असंशुद्ध बना रहता है। इनमें से पहली बात मुक्त के वास्तविक स्वरूप के विषय में है; और दूसरी बात यह है कि पाये हुए मुक्त से मनुष्य की पूरी तृप्ति होती है या नहीं? विषय-वासना हमेशा अधिष्ठापित बढ़ती ही जाती है। इसलिये जब प्रतिदिन नये नये मुक्त नहीं मिल सकते तब बही मासूम होता है, कि पूर्वप्राप्त मुक्तों को ही बार बार योग्य रहना चाहिये—और इसी से मन की इच्छा का दमन नहीं होता। विदेहियस नामक एक रोमन व्याख्याता है। कहते हैं कि वह विद्या का मुक्त हमेशा पाने के लिये, मोक्ष करने पर किसी औपनि के द्वारा के कर सकता था; और प्रतिदिन अनेक बार मोक्ष किया करता था। परन्तु, अन्त में पछतानेबाछे पमाति राक्ष की कथा इसके भी अधिक शिक्षादायक है। यह राक्ष शुद्धचार के शाप से, कुदा हो गया था परन्तु उन्हीं की कृपा से। इसके यह सद् स्मिन्त भी हो गई थी कि अपना कुदापा किसी को दे कर इसके पकट में उसकी बचानी से के। तब इसने अपने पुत्र नामक के की वस्त्रावस्था मोंग ली और ली हो ली नहीं पूरे एक हजार कर तक सब प्रकार के विषय-मुक्तों का उपभोग किया। अन्त में उसे बही अनुभव हुआ कि इस बुनिया के सारे परार्थ एक मनुष्य की भी मुक्त-वासना को तृप्त करने के लिये पर्याप्त नहीं हैं। तब उसके मुक्त से बही उद्धार निकल पड़ा कि—

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति ।

इषिषा कृष्यवार्मेव मृष पचाभि पते ॥

अर्थात् “मुक्तों के उपभोग से विषय-वासना की तृप्ति तो होती ही नहीं; किन्तु विषय वासना निनोदिन उठी प्रकार बढ़ती जाती है जैसे अभि की व्याघ्र हवनपशुओं से बढ़ती जाती है” (म भा भा ७७-४९)। यही श्लोक मनुस्मृति में भी पाया जाता है (मनु २-४)। तात्पर्य यह है कि मुक्त के साधन चाहे जितने उपलब्ध हों तो भी इन्निषेधों की इच्छा उत्पन्न हो जाती ही जाती है। इसलिये केवल मुक्तोपयोग में मुक्त की इच्छा कभी तृप्त नहीं हो सकती। उनको रोकने या बचने के लिये

कुछ अन्य उपाय अवश्य ही करना पड़ता है। यह तब हमारे सभी धर्म-ग्रन्थकारों को पूज्य मान्य है और इसलिये उनका प्रथम उपदेश यह है कि प्रत्येक मनुष्य को अपने क्रमोपमोग की मयाग बाध सेनी चाहिये। ये लोग कहा करते हैं कि इस संसार में परमसाध्य केवल विषयोपमोग ही है, वे यदि उक्त अनुभूत सिद्धान्त पर थोड़ा भी ध्यान दें तो उन्हें अपने मन की निस्सारता गुरन्त ही मान्य हो जायगी। किन्तु हम यह सिद्धान्त बौद्धधर्म में भी पाया जाता है; और, यथासि राश के लक्षण साक्षात्ता नामक पाराणिक राश न भी मरते समय कहा है -

न कदाप्यवस्तेन तिलि कामसु विज्जति ।

अपि दिग्घेसु कामसु रतिं सो नाधिगच्छति ॥

‘अथापण नामक महासूत्रान् सिद्ध की यदि कहा होने लगे, तो भी कामवासना की विलि अथात् वृत्ति नहीं जाती और स्वर्ग का भी सुख मिष्टने पर अनी पुत्र की कामप्या पूरी नहीं होती।’ यह वणन चम्पवट (१८६ १८७) नामक बौद्ध ग्रन्थ में है। इससे कहा जा सकता है कि विषयोपमोगपी सुख की पूर्ति कभी हो नहीं सकती और इसी लिये हरणक मनुष्य को हमेशा एका मान्य होता है कि, मैं दुःखी हूँ! मनुष्यों की इस स्थिति को विचारने से वही सिद्धान्त स्थिर करना पड़ता है जो महाभारत (छा १ ५ ६; ११ १६) में कहा गया है -

सुखगह्वरं दुःखं जायते नास्ति वनाया ।

अथात् इस जीवन में पानी संसार में सुख की अपेक्षा दुःख ही अधिक है। वही सिद्धान्त साधु तुकाराम ने इस प्रकार कहा है :- सुख देना तो रात्र स्त्रावर है और दुःख पवन के समान है। उपनिषद्कारों का भी सिद्धान्त ऐसा ही (मिष्णु १ २-४)। गीता (८ १५ और .. ११) में भी कहा गया है कि मनुष्य का जन्म अशाश्वत और दुःखों का घर है तथा यह संसार अनित्य और ‘सुप्तदृष्टि’ है। जन्म पीत घासेनहर का देना ही मत है जिसे निवृत्त करने के लिये उस न एक विनियम दान्त दिया है। वह कहता है कि मनुष्य की समस्त सुखेष्टाओं में से जिनकी सुखेष्टा नष्ट होती है उसी परिमाण में हम उन्हें सुखी समझते हैं; और जब सुखेष्टाओं की अपेक्षा सुखेष्टमोग कम हो जाता है तब कहा जाता है कि वह मनुष्य उन परिमाण से दुःखी है। इस परिमाण का गणितीय के समानता हो तो सुख पन्नग का सुखेष्टा से माग देना चाहिये और अनुपन्न के रूप में सुखेष्टमोग देना जिम्मा चाहिये परन्तु यह अनुपन्न देनी विपन्न कर्तव्य इसका हर (अथात् सुखेष्टा) अथ (अथात् सुखेष्टमोग) की अपेक्षा हमेशा अधिकारिक बनता ही रहता है यदि वह अनुपन्न पहले ही हो और यदि अगे - उन्मत्त अथ १ न १ हो तब तो उन्मत्त हर २ न २ हो उन्मत्त - अथात् वही अनुपन्न रहे ही जाता है तबसे वह ६ वीं अथ विदुता बना है जो हर विदुता का बना है; जिन्हा

फल यह होता है कि वह अपूर्णक पूर्णता की और न जा कर अधिकधिक अपूर्णता की ओर चला जाता है। इसका मतलब यही है कि कोई मनुष्य कितना ही सुलोपमोग करे, उसकी सुलेख्य विनीतिन बढ़ती ही जाती है। भिन्नते यह भाषा करना व्यर्थ है, कि मनुष्य पूरा सुखी हो सकता है। प्राचीन काल में कितना सुख या इसका विचार करते समय हम लोग इस अपूर्णक के अंश का तो पूर्ण ध्यान रखते हैं परन्तु इस बात को मूल जाते हैं कि अंश की अपेक्षा हर कितना बढ़ गया है। किन्तु जब हमें सुख-दुःख की माला का ही निर्माण करना है तो हमें किसी काय का विचार न करके सिर्फ यही देखना चाहिये कि उक्त अपूर्णक के अंश और हर में कैसा संबंध है। फिर हमें आप-ही-आप मान्य हो जायगा, कि इस अपूर्णक का पूर्ण होना असंभव है। न चातु काम कामानां इस मनुष्यचन का (२१४) भी यही अर्थ है। संभव है कि कबुतेरी की सुख-दुःख नापने की गणित की यह रीति पसन्द न हो; क्योंकि यह उष्णतामापक यंत्र के समान कोई निश्चित साधन नहीं है। परन्तु इस सुविधा से प्रकट हो जाता है कि इस बात को सिद्ध न करने के लिये भी कोई निश्चित साधन नहीं कि संसार में सुख ही अधिक है। वह आपत्ति दोनों पक्षों के लिये समान ही है। इसलिये उक्त प्रतिपादन के साधारण सिद्धान्त में—अर्थात् उस सिद्धान्त में जो सुलोपमोग की अपेक्षा सुलेख्य की अनवरतित बुद्धि से निपन्न होती है—यह आपत्ति कुछ बाधा नहीं डाल सकती। धर्म ग्रन्थों में तथा संसार के इतिहास में इस सिद्धान्त के पोषक अनेक उदाहरण मिलते हैं। किसी कमाल स्वन देश में सुखमानों का राज्य था। वहाँ तीसरा अश्वसुस रहमान नमक एक बहुत ही न्यायी और पराक्रमी बाग़द्वारा हो गया है। उसने यह देखने के लिये—कि मेरे दिन कैसे कटते हैं—एक रोकनामचा बनाया था जिस देखके मन्द में उसे यह बात हुआ कि पचास वर्ष के शासन-काल में उसके केवल पौरुष दिन सुखपूर्वक बीत। किसी ने शिवाय बरके कसकसा है कि संसारभर के—विशेषतः यूरोप के—प्राचीन और अर्वाचीन सभी तत्त्वज्ञानियों के मतों का देखो; ता यही मान्य होगा कि उनमें से प्रायः आधे लोग संसार का दुःखमय कहते हैं और प्रायः आधे उसे सुखमय कहते हैं। अर्थात् संसार को सुखमय तथा दुःखमय कहनेवालों की संख्या प्रायः बराबर है।† यदि इस मुख्य संख्या में हिंदु तत्त्वज्ञों के मतों को बढ़ा दें, तो कहना नहीं होगा कि संसार की दुःखमय माननेवालों की संख्या ही अधिक हो जायगी।

संसार के सुख-दुःखों के उक्त विवेचन का गुन कर कोई संख्यात्मकीय पुष्ट यह सकता है कि यद्यपि गुन इस सिद्धान्त को नहीं मानते कि सुख कई तरह पचाय नहीं है परन्तु सब तुल्यमय का जो भी छिने बिना शान्ति नहीं मिल सकती।'

तथापि तुम्हारे ही कथनानुसार यह बात सिद्ध है, कि सृष्टि से असंतोष और असंतोष से दुःख उत्पन्न होता है। सब देखी व्यवस्था में यह कह देने में क्या हर्ष है कि 'स असंतोष से दूर करने के लिये मनुष्य को अपनी सृष्टिओं का और उसी के साथ सब सांसारिक कर्मों का भी त्याग करके सदा सन्तुष्ट ही रहना चाहिये - फिर तुम्हें इस बात का विचार नहीं करना चाहिये, कि उन कर्मों का गुण परांपर्य के लिये करना चाहते हो या स्वार्थ के लिये। महाभारत (अन २१-२२) में कहा है, कि 'असंतोषस्य नास्त्यन्तस्तुष्टिस्तु परमं सुखम्' अर्थात् असंतोष का अन्त नहीं है और संतोष ही परम सुख है। उन और बौद्ध धर्मों की नींव भी इसी तत्त्व पर टाँसी गई है। तथा पश्चिमी देशों में छोपेनहर् ने अबाचीन काल में इसी मत का प्रतिपादन किया है परन्तु उसके बिना यह प्रश्न भी किया जा सकता है कि जिस से कमी कमी गणितों का यह अर्थों का उच्चारण करना पड़ता है ता क्या जीम का ही समूह काट कर पृष्ठ बना चाहिये? अग्नि ने कमी कमी मन्त्रन कम शक्त है ता क्या लोगों ने अग्नि का मन्त्र त्याग ही कर दिया है? या उसी ने मीन बना ही छोड़ दिया है? अग्नि की बात खीन बड़े अब हम विदुषः शक्ति को भी मन्त्रों में रख कर मन्त्रों निरूपकहार के उपयोग में लाने हैं उसी तरह सृष्टि और असंतोष की भी सुखवर्धित मन्त्रों कीधना कुछ असम्भव नहीं है। हों यदि असंतोष सदाय में और सभी समय हानिकारक होगा तो धर्म नृत्तरी थी परन्तु विचार करने में मान्य होगा कि सत्यमुक्त काल पंसी नहीं है। असंतोष का यह अर्थ विदुषः नहीं कि किसी चीज को पान के लिये सतत गिन हाय हाय करते रह रते रहें या न मिथ्ये पर सिफ़ शिवाय ही किया करें। ऐश्वर्यमन्त्रों को शास्त्रकारों ने भी निषेध माना है। परन्तु कम इच्छा का मूलभूत असन्तोष कभी निम्नीय नहीं कहा जा सकता। जो यह कह कि गुण अपनी वतमान स्थिति में ही पड़े पड़े सन्तुष्ट मन रहा किन्तु जन्म यथाशक्ति शान्त और समन्वित अतिशयिष्ठ सुधार करने शक्ति तथा शक्ति के अनुसार उन उत्तम अवस्था में जो ज्ञान का प्रयत्न करा। जो समाज पार कर्मों में विनम्र है उसमें शास्त्रों ने ज्ञान की शक्तियों ने धर्म की आर शक्तियों में धर्म धर्म की उक्त शक्त की दृष्टि या बाधना छूट ही तो कहना नहीं होगा कि वह समाज जीम ही अध्यात्म में पर्यक्त शक्त। उन्नी अनिष्टों को मन में रख कर समाजों ने (अन २३) सुधिरुषः कहा है कि 'अग्नि विना समुत्पन्नमन्त्रः' अर्थात् - अग्नि पत्र विना उत्पन्न और लोभ्य के बिना ही अन्तोष (राजा) धर्म का उत्पन्न है। उसी तरह विदुषः ने भी अपने पुत्र को उत्पन्न करने मन्य (म ३. १३०-१३१) कहा है कि 'जन्मो वै धर्मः' - अर्थात् अन्तोष न लोभ्य

Schopenhauer No Illa Will and Representation Vol II

Chap 46. यह व दृष्टव्य है कि अन्तोष मन्य अन्तोष ही मान ही है, न कि यह अन्तोष ही है कि अन्तोष अन्तोष अन्तोष ही है।

सर्वं परब्रह्म बुद्धं सर्वमात्मवत् सुखम् ।
पतद्विद्यान्तमासेन सङ्गम सुखबुद्धयो ॥

अर्थात् जो दूसरी श्री (बाह्य-बुद्धों की) अधीनता में है वह सब बुद्ध है और जो अपने (मन के) अधिकार में है वह सुख है। यही सुख-बुद्ध का संक्षिप्त लक्षण है। (मनु ४ १६) नैयायिकों के मतमें यह रूप लक्षण के 'चैतन्य' शब्द में धारीरिक और मानसिक दोनों बन्नामी का समावेश होता है और उससे सुख-बुद्ध का बाह्य बभ्रुवस्वरूप भी मात्तम हो जाता है और मनु का विशेष प्यान सुख-बुद्धों के केवल आन्तरिक अनुभव पर है। कम इस बात को ध्यान में रखने से सुख-बुद्धों के उक्त दोनों लक्षणों में कुछ विरोध नहीं पड़ेगा। इस प्रकार जब सुख-बुद्धों के लिये 'निद्रियों' का अवलम्ब अनावश्यक हो गया तब तो यही कहें : चाहिये कि :-

मेवम्यमतह् बुद्धस्य पदेतच्चानुचिन्तयेत् ।

मन से बुद्धों की चिन्तन न करना ही बुद्धनिवारण की अचूक औपधि है (म मा शा २ ५ २) और इसी तरह मन को त्याग कर सत्य तथा धर्म के लिये सुखपूर्वक अभि में लक्ष्मर मत्त हो जानेवालों के अनेक उदाहरण इतिहास में भी मिलते हैं। इसलिये गीता का कथन है कि हमें जो कुछ करना है उसे निग्रह के साथ और उत्तरी फलप्राप्ति के छोड़ कर तथा सुख-बुद्ध में समभाव रख कर करना चाहिये। ऐसा करने से न तो हमें कमाप्तरण का स्वाग करना पड़ेगा और न हमें उसके बुद्ध की बाधा ही होगी। फलप्राप्ति-स्वाग का यह अर्थ नहीं है कि हमें जो फल मिले उसे छोड़ दें। अथवा ऐसी लप्सा रखें कि वह फल किसी को भी न मिले। इसी तरह फलप्राप्ति में - और कम करने की केवल इच्छा भावना हेतु वा फल के लिये किसी बात की याचना करने में - भी बहुत अंतर है। केवल हाथीर हिम्मे की इच्छा होने में और अमुक मनुष्य को पकड़ने के लिये या किसी मनुष्य की लात मारने के लिये हाथ पैर हिलाने की इच्छा में बहुत अंतर है। पहली इच्छा केवल कम करने की ही है। जन्म बाद बुद्धा हेतु नहीं है। और यदि यह इच्छा छत्र ही साथ ला कम का करना ही एक जायगी। इस इच्छा के अतिरिक्त प्रत्येक मनुष्य का इस बात का ज्ञान भी होना चाहिये कि हर एक कर्म का कुछ-म कुछ फल अथवा परिणाम अवश्य ही होगा। कभी एक ज्ञान के साथ साथ उस इस कम की इच्छा भी अवश्य जाननी चाहिये कि मैं अमुक फलप्राप्ति के लिये अमुक प्रयास की याचना करके ही अमुक कम करना चाहता हूँ। नहीं तो उक्त सभी काय पाप्मों के न निरंतर जन्म बरते। य सब इच्छाओं हेतु याचना परिणाम में कुछ फल नहीं होती और गीता का यह कथन भी नहीं है कि कोई उत्तरी छा : परन्तु स्मरण रहे कि रिपु में बल भाग बढ़ कर जब मनुष्य के मन में यह

मय होता है कि मैं जो कम करता हूँ, मेरे उस कम का असफल फल मुझे भवश्य ही मिष्टता चाहिये — अर्थात् जब कमफल के विषय में, कर्ता की बुद्धि में समत्व की यह आसक्ति, अभिमान अभिनिवेश आग्रह या इच्छा उत्पन्न हो जाती है और मन उसी से प्रसन्न हो जाता है — और जब इच्छानुसार फल मिष्टता में बाधा होने लगती है तभी बुद्धि-परम्परा का प्रारम्भ हुआ करता है। यदि यह बाधा अनिवाय अथवा दकृष्ट हो तो कबल निराशामात्र होती है परन्तु वही वही मनुष्यवृत्त हुए तो फिर क्रोध और द्वेष भी उत्पन्न हो जाते हैं, जिससे दुःख होने पर मर मिटना पड़ता है। कम के परिणाम के विषय में जो यह समत्वयुक्त आसक्ति होती है उसी को 'फलप्रदा' 'संग' और 'अहंकारबुद्धि' कहते हैं और यह कृष्णने के लिये कि संसार की बुद्धिपरम्परा यही से शुरू होती है गीता के दूसरे अध्याय में कहा गया है कि विषय-संग से क्रम, क्रम से क्रोध क्रोध से माद और अन्त में मनुष्य का नाश भी होता है (गी २ ६२, ६३)। अब यह बात सिद्ध हो गई कि जब बुद्धि के अचेतन कम स्वयं बुद्धि के मूल कारण नहीं है किन्तु मनुष्य उनमें जो फलप्रदा संग क्रम या च्छाया लपेटे रहता है वही यथाय में बुद्धि का मूल है। ऐसे बुद्धि से बचे रहने का सहाय न्याय यही है कि भिन्न विषय की फलप्रदा संग क्रम या आसक्ति को मनानिग्रहद्वारा छोड़ देना चाहिये। सम्पादमार्गिकी के कथनानुसार सब विषया और कर्मों ही को अथवा सब प्रकार की इच्छाओं ही का छोड़ देन की ओर आवश्यकता नहीं है। इसी लिये सीता (२. ६४) में कहा है कि जो मनुष्य फलप्रदा को छोड़ कर यथाप्राप्त विद्वान् का निष्काम और निष्कामबुद्धि से संयम करता है वही लब्ध निष्काम है। संसार के कम व्यवहार कभी बन्द नहीं सकत। मनुष्य चाहे इस संसार में रहे या न रहे परन्तु प्रकृति अपने गुणधामानुसार लक्ष्मी अपना व्यापार करती ही रहती है। जब प्रकृति का न तो इसमें कुछ सुख है और न दुःख। मनुष्य स्वयं अपनी महत्ता समझ कर प्रकृति के व्यवहारों में आसक्त हो जाता है। इसी लिये वह बुद्धि-दुःख का भागी हुआ करता है। यदि वह इस आसक्त-बुद्धि को छोड़ और अपने सब व्यवहार इस मायना से करने लगे कि गुणा गुणेषु बन्त (गी ३ २८) — प्रकृति के गुणधामानुसार ही सब व्यापार ही रहे हैं तो असन्तापद्वय काद भी बुद्धि उत्पन्न हो ही नहीं सकत। इस लिये यह समझ कर कि प्रकृति का अपना व्यापार करती ही रहती है उसके लिये संसार की बुद्धिप्रधान मान कर रहना नहीं रहना चाहिये और न लक्ष्मी स्वयं ही का प्रयत्न करना चाहिये। महाभारत (शा ५. ६) में व्यासजी ने सुभिक्षि का यह उपदेश दिया है कि —

सुखं वा यदि वा दुःखं प्रियं वा यदि वाऽप्रियम् ।

प्रार्थं प्राप्तसुपासीनं हृदयेनापराजितम् ॥

का नाश होता है और किसी अन्य अवसर पर एक वाक्य (म. भा. उमा ५५ ११) में यह भी कहा गया है कि असन्तोष भियो मूळम् अर्थात् असन्तोष ही ऐश्वर्य का मूल है।* ब्राह्मणधर्म में सन्तोष एक गुण कतधिया गया है सही; परन्तु उसका अर्थ केवल नहीं है, कि वह पालुर्बर्ण्य यमानुसार श्रेष्ठ और ऐहिक ऐश्वर्य के विषय में सन्तोष रखे। यदि कोई ब्राह्मण कहने लगे, कि मुझे कितना ज्ञान प्राप्त हो चुका है, उसी से मुझे सन्तोष है तो वह स्वयं अपना नाश कर बैठेगा। इसी तरह यदि कोई वैश्य या क्षत्र अपने अपने कर्म के अनुसार कितना मित्र है उसका पा कर ही सदा सन्तुष्ट बना रहे तो उसकी भी वही वधा होगी। सारांश यह है, कि असन्तोष सब भावी उत्कृष्ट का प्रयत्न का ऐश्वर्य का और मोक्ष का बीज है। हमें इस बात का सदैव ध्यान रखना चाहिये कि यदि हम असन्तोष का पूर्णतया नाश कर डालिये, तो इस लोभ और परलोभ में भी हमारी दुर्गति होगी। श्रीकृष्ण का उपदेश कृन्ते समस्त जगत् अमुन ने कहा, कि 'भूय कस्य तृप्तिर्हि दृष्टता नास्तिमेष्टमृतम् (गी १ १८) अर्थात् आप के अमृततुल्य मायण को सुन कर मेरी तृप्ति होती ही नहीं। इसलिये आप फिर भी अपनी विभूतियों का वर्णन आरम्भ किया। उन्होंने ने ऐसा नहीं कहा कि मैं अपनी इच्छा को बंध में कर। असन्तोष या अतृप्ति अच्छी बात नहीं है। "सखे सिद्ध होता है कि योग्य और कस्याणकरक बातों में उचित असन्तोष का होना मत्त्वान् को भी श्रेष्ठ है। सुगृहीत का भी इसी आशय का एक श्लोक है। तथा : यथासि यामिषकिम्मतर्न मुनो भवात् रुचि वा न्यग्र अवश्य होनी चाहिये, परन्तु वह यथ के लिये ही। और व्यसन भी होना चाहिये परन्तु वह विषा का ही अन्य बातों का नहीं। कर्म-लोभ भाति किष्ठी के समान ही असन्तोष को भी अनिवार्य नहीं होने देना चाहिये। यदि वह अनिवार्य हो जायगा तो निश्चयेह हमारे स्वस्व का नाश कर दियेगा। इसी हेतु से केवल विषयमोग की प्रीति के लिये तुष्णा स्वरूप कर और एक आशा के बाद दूसरी आशा रख कर संसारिक मुक्तों के पीछे हमेशा मग्ननेवाले पुरुषों की सम्पत्ति को गीता के साख्ये अन्वयात् में आसुरी संपत्ति कहा है। ऐसी रत्न-दिन की हाथ हाथ करते रहने से मनुष्य के मन की तात्त्विक श्रुति का नाश हो जाता है। उसकी अभोगति होती है और तुष्णा की पूरी तृप्ति होना अतन्मय होने के कारण कामोपमोग-वासना निम्न अधिष्ठाधिक जाती जाती है; तथा वह मनुष्य अन्त में डूबी वधा में मर जाता है। परन्तु विपरीत पक्ष में तुष्णा और असन्तोष के इस बुद्ध्यवस्थाम से बचने के लिये तब प्रकार के तुष्णाभी के साथ तब व्यर्थों को एकत्र छोड़ देना भी तात्त्विक मार्ग नहीं है। उक्त कथनानुसार तुष्णा या असन्तोष भावी उत्कृष्ट का बीज है। इसलिये चार के दर से ताह को ही मार डालने का प्रयत्न करी

CI "Unhappiness is the cause of progress." Dr Paul Carus *The Ethical Problem*, p. 251 (2nd Ed.).

नहीं करना चाहिये। उचित मार्ग तो यही है, कि हम इस बात का भली मौति विचार किया करें, कि किस तृष्णा या किस असन्तोष से हमें दुःख होगा और जो विशिष्ट आशा तृष्णा या असन्तोष दुःखकारक हो उसे छोड़ें। उनके लिये समस्त कर्मों को छोड़ देना उचित नहीं। केवल दुःखकारी आशामें जो ही छोड़ने और स्वप्नानुसार कर्म करने की इस युक्ति या कौशल्य को ही योग अथवा कर्मयोग कहते हैं (गी. २. ५); और यही गीता का मुख्यतः प्रतिपाद्य विषय है। इसलिये यहाँ योग-सा इस बात का और विचार कर लेना चाहिये, कि गीता में किस प्रकार की आशा को दुःखकारी कहा है।

मनुष्य ज्ञान से मुक्त है स्वभा से स्पष्ट करता है आँखों से देखता है शिवा व स्वाद लेता है तथा नास से सूँघता है। इन्द्रियों के ये व्यापार जिस परिमाण से इन्द्रियों की वृत्तियों के अनुकूल या प्रतिकूल होते हैं उसी परिमाण से मनुष्य को सुख अथवा दुःख हुआ करता है। सुख-दुःख के वस्तुस्वरूप के लक्षण का यह बयान पहले हो चुका है परन्तु सुख-दुःखों का विचार केवल इसी व्याख्या से पूरा नहीं हो जाता। आधिभौतिक सुख-दुःखों के उत्पन्न होने के लिये बाह्य वस्तुओं का संयोग इन्द्रियों के साथ जाना यद्यपि प्रथमतः आवश्यक है तथापि इसका विचार करने पर - कि भाग्य इन सुख-दुःखों का अनुभव मनुष्य को रीति से हाता है - यह मन्दम होगा कि इन्द्रियों के स्वामाधिक व्यापार से उत्पन्न होनेवाले इन सुख-दुःखों को जानने का (अर्थात् इन्हें अपने लिये स्वीकार वा अस्वीकार करने का) काम हरएक मनुष्य अपने मन के अनुसार ही किया करता है। महामारत में कहा है कि यक्षु पश्यति स्पाणि मनसा न तु चक्षुषा (म. भा. भा. ३. ११, १०) - अर्थात् देखने का काम केवल आँखों से ही नहीं होता किन्तु उस में मन की भी सहभाग्य होती है। और यदि मन व्याकुल रहता है तो आँखों से देखने पर भी भ्रम लगता है। बृहदारण्यकोपनिषद् (१. ५. ३) में भी यह बयान पाया जाता है; यथा (अन्यत्रमना अभूवं नाश्रमम्) मेरा मन दूसरी ओर लग्य था; इसलिये मुझे नहीं हीन पड़ा और (अन्यत्रमना अभूवं नाश्रमम्) मेरा मन दूसरी ही ओर था इसलिये मैं मुन नहीं सका - इससे यह ज्ञानपा सिद्ध हो जाता है कि आधिभौतिक सुख-दुःखों का अनुभव होना के लिये इन्द्रियों के साथ मन की भी सहभाग्य होनी चाहिये; और आध्यात्मिक सुख-दुःखों का मानसिक होने ही है। कारण यह है कि सब प्रकार के सुख-दुःखों का अनुभव भ्रम में हमारे मन पर ही अवलम्बित रहता है और यदि यह सत्य सच है तो यह भी भार-ही भार सिद्ध हो जाता है कि मनोनिग्रह से सुख-दुःखों के अनुभव का भी निग्रह अपात्र समझ करना कुछ अवलम्बित नहीं है। इसी बात पर स्पष्ट रूपसे दूर मनुष्य ने सुख-दुःखों का लक्षण नैपायिकों के लक्षण से निम्न प्रकार का बताया है। उनका बयान है कि -

सर्वं परवशं बुद्धिं सर्वमात्मवशं सुखम् ।

एतादृशान्तमासेन छद्मार्थं सुखदुःखयोः ॥

अर्थात् जो दूसरों की (बाह्य-वस्तुओं की) अधीनता में है वह सब दुःख है और जो अपने (मन के) अधिपति में है वह सुख है। यही सुख-दुःख का संक्षिप्त व्यञ्जन है। (मनु ४ १९) नैयायिकों के मतानुसार बुद्धि लक्ष्ण के 'बचना' शब्द में शारीरिक और मानसिक दोनों वेदनाओं का समावेष होता है और उससे सुख-दुःख का बाह्य वस्तुत्वस्वरूप भी माध्यम हो जाता है और मनु का विशेष ध्यान सुख-दुःखों के केवल आन्तरिक अनुभव पर है। इस बात को ध्यान में रखते वे सुख-दुःखों के उक्त दोनों स्वरूपों में कुछ विरोध नहीं पड़ेगा। इस प्रकार जब सुख-दुःखों के सिद्धे इन्द्रियों का अवलम्ब अनावश्यक हो गया तब तो यही कहना चाहिये कि —

मैव ज्ञप्तेन तु बुद्ध्याः पश्यन्त्यामुचिभ्यवेत् ।

मन से दुःखों की चिन्तन न करना ही बुद्धिनिवारण की अपूर्व औपधि है (म मा शा २ ५ २); और इसी तरह मन को बन्ध कर सत्य तथा धर्म के सिद्धे सुखपूर्वक अग्नि में बलपूर्वक मग्न हो जानेवाले के अनेक उदाहरण इतिहास में भी मिलते हैं। इसलिये गीता का कथन है कि हमें जो कुछ करना है उसे निग्रह के साथ और उसकी फलप्रज्ञा को छोड़ कर तथा सुख-दुःख में समभाव रख कर करना चाहिये। ऐसा करने से न तो हमें कर्माकरण का त्याग करना पड़ेगा और न हमें उसके दुःख की भाषा ही होगी। फलप्रज्ञा-त्याग का यह अर्थ नहीं है, कि हमें या फल मिले उसे छोड़ दे अथवा ऐसी इच्छा रखें कि वह फल किसी का भी न मिले। इसी तरह फलप्रज्ञा में — और कर्म करने की केवल इच्छा भासा हेतु या फल के सिद्ध किसी बात की चोखना करने में — भी बहुत अंतर है। केवल हाथपैर हिलाने की इच्छा होने में और अमुक मनुष्य को पकड़ने के सिद्धे या किसी मनुष्य का हात मारने के सिद्ध हाथपैर हिलाने की इच्छा में बहुत भेद है। पहली इच्छा केवल कर्म करने की ही है। उसमें कोई वृत्ति नहीं है और यदि वह इच्छा छोट सी बाध से कर्म का करना ही बन्द जायगा। इस इच्छा के अतिरिक्त प्रत्येक मनुष्य का इस बात का ज्ञान भी होना चाहिये कि हरणक कर्म का कुछ-न कुछ फल अथवा परिणाम अवश्य ही होगा। सभी ऐसे ज्ञान के साथ साथ उसे इस बात की इच्छा भी अवश्य होनी चाहिये कि मैं अमुक फलप्राप्ति के सिद्धे अमुक प्रणाली की योजना करके ही अमुक कर्म करना चाहता हूँ। नहीं तो उसके लक्ष्य काय प्राप्ति के ल निरर्थक ज्ञान करेगा। ये जब इच्छाएँ हेतु, याचनाएँ परिणाम में बुद्धिकारक नहीं होती और गीता का यह कथन भी नहीं है कि कोई उनकी छोड़ परन्तु धारण रह कि रिश्वति से बहुत भाग्य कर्म कर जब मनुष्य के मन में यह

भाव होता है कि मैं जो कर्म करता हूँ, मेरे उस कर्म का अमुक फल मुझे अवश्य ही मिलना चाहिये — अर्थात् जब कर्मफल के विषय में कर्ता की बुद्धि में ममत्व की वह आसक्ति, अभिमान अभिनिवेश आग्रह या इच्छा उत्पन्न हो जाती है और मन उसी से ग्रस्त हो जाता है — और जब दृष्टानुसार फल मिलने में बाधा होने लगती है तभी दुःख-परम्परा का प्रारम्भ हुआ करता है। यदि यह बाधा अनिवार्य अथवा ऐकग्रह हो तो केवल निराशामात्र होती है परन्तु वही कहीं मनुष्यद्वय दुःख से फिर क्रोध और द्वेष भी उत्पन्न हो जाते हैं जिससे दुःख होने पर मर मिटना पड़ता है। कर्म के परिणाम के विषय में जो यह ममत्वयुक्त आसक्ति होती है उसी को 'फलश्या' 'संग' और 'अहंकारबुद्धि' कहते हैं और यह कठजने के बिय कि संसार की दुःखपरम्परा यहीं से शुरू होती है गीता के दूसरे अध्याय में कहा गया है कि विषय-संग से काम काम से क्रोध द्वेष से माह और अन्त में मनुष्य का नाश भी होता है (गी २ ३२ ६१)। अब यह बात सिद्ध हो गई कि वह बुद्धि के अचेतन कम स्वयं दुःख के मूल कारण नहीं है किन्तु मनुष्य उनमें जो फलश्या संग काम या दृष्टा लगाये रहता है वही यथार्थ में दुःख का मूल है। ऐसे दुःखों से बचे रहने का सही उपाय यही है कि सिर्फ विषय की फलश्या संग, काम या आसक्ति को मनोनिग्रहद्वारा छोड़ देना चाहिये। संन्यासमार्गियों के कथनानुसार सब विषयों और कर्मों ही को अथवा सब प्रकार की इच्छाओं ही को छोड़ देने की कोई आवश्यकता नहीं है। इसी बिय गीता (२.१४) में कहा है कि जो मनुष्य फलश्या को छोड़ कर यथाप्राप्त विषयों का निष्काम और निर्वर्तगुद्धि से सेवन करता है वही सच्चा स्थितप्रज्ञ है। संसार के फल-व्यवहार कभी रुक नहीं सकते। मनुष्य चाहे इस संसार में रहे या न रहे परन्तु प्रकृति अपने गुणधर्मानुसार सदैव अपना व्यापार करती ही रहेगी। वह प्रकृति को न तो इसमें कुछ रुक है और न दुःख। मनुष्य स्वयं अपनी महत्ता समझ कर प्रकृति के व्यवहारों में आसक्त हो जाता है। इसी बिय वह मूल-दुःख का माली बना करता है। यदि वह उस आसक्त-बुद्धि को छोड़ दे और अपने सब व्यवहार इस भावना से करने लगे कि गुणा गुण्यु बतन्ते (गी ३ २८) — प्रकृति के गुणधर्मानुसार ही सब व्यापार ही रहे हैं तो असन्तोषजन्य कोई भी दुःख उसको हो ही नहीं सकता। इस बिय यह समझ कर कि प्रकृति तो अपना व्यापार करती ही रहती है उसके लिये संसार को दुःखप्रधान मान कर रोते नहीं रहना चाहिये; और न उसको त्यागने ही का प्रयत्न करना चाहिये। महाभारत (शा २५. २१) में व्यासजी ने मुनिधिर की यह उपदेश दिया है कि—

सुख वा यदि वा दुःखं विष वा यदि वाऽपिबन्धः ।

ग्रामं ग्राममुपासीत हृदयेनापराजितं च

क्योंकि दूसरे चरण में भगवान् ने स्पष्ट शब्दों में कह दिया है, कि तेरा अधिकार कर्मफल के विषय में कुछ भी नहीं है। अर्थात् किसी कर्म का फल मिटना — न मिटना तेरे अधिकार की बात नहीं है। वह सृष्टि के कर्मविपाक पर या ईश्वर पर अवलम्बित है। फिर जिस बात में हमारा अधिकार ही नहीं है उसके विषय में आशा करना — कि वह अमुक प्रकार हो — केवल मूर्खता का लक्षण है परन्तु यह तीसरी बात भी अनुमान पर अवलम्बित नहीं है। तीसरे चरण में कहा गया है, कि इसलिये तू कर्म-फल की आशा रख कर किसी भी कर्म को मत कर। क्योंकि, कर्मविपाक के अनुसार तेरे कर्मों का जो फल होता होगा वह अवश्य होगा ही। तेरी इच्छा से उसमें कुछ न्यूनाधिकता नहीं हो सकती और उसके डेरी से या बरती से हो जाने की सम्भावना है। परन्तु यदि तू ऐसी आशा रखेगा या आग्रह करेगा तो उसे केवल व्यर्थ दुःख ही मिलेगा। अब यहाँ कोई कोई — विशेषतः संन्यासमात्री पुरुष — प्रश्न करेंगे, कि कर्म करके फलमग्ना छोड़ने के साधने में पड़ने की अपेक्षा कर्माचरण को ही छोड़ देना क्या अच्छा नहीं होगा? इसलिये भगवान् ने अन्त में अपना निश्चित मत भी कटखट दिया है कि कर्म न करने का (अकर्मणि) तू हठ मत कर। तेरा जो अधिकार है उसके अनुसार — परन्तु फलमग्ना छोड़ कर — कर्म करता जा। कर्मयोग की दृष्टि से ये सब सिद्धान्त "तत्तन् महत्त्वपूर्ण" हैं कि एक स्वयंसे के चारों चरणों को यदि हम कर्मयोगशास्त्र या गीताकर्म के चतुष्टय में कह तो कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी।

यह माफ़स हो गया कि इस संसार में सुख दुःख हमेशा कर्म से मिल्य करते हैं और यहाँ सुख की अपेक्षा दुःख की मात्रा अधिक है। ऐसी अवस्था में भी जब यह सिद्धान्त बताया जाता है कि संसारिक कर्मों को छोड़ नहीं देना चाहिये तब कुछ लोगों की यह समझ हो सकती है कि दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति करने — और अत्यन्त सुख प्राप्त करने — के सब मानवी प्रयत्न व्यर्थ हैं। और, केवल आधिभौतिक अर्थात् इन्द्रियगम्य बाह्य विषयोपभोगरूपी सुखों की ही इत्थं या यह नहीं कहा जा सकता कि उनसे यह समझ ठीक नहीं है। सच है यदि कोन शारीरिक पुण्यकाण्ड का पकड़ने के लिये हाथ धिया दे तो जैसे आकाश का चन्द्रमा उस के साथ में कभी नहीं आता उसी तरह आत्यन्तिक सुख की आशा रख कर केवल आधिभौतिक सुख के पीछे लगे रहने से आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति कभी नहीं होगी। परन्तु स्मरण रह आधिभौतिक सुख ही समस्त प्रकार के सुखों का आधार नहीं है। इसलिये उपबुद्ध बटिनाद में भी आत्यन्तिक और नित्य सुख प्राप्त का मार्ग देना दिया जा सकता है। यह ऊपर बताया जा चुका है कि सुख के दो भेद हैं — एक शारीरिक और दूसरा मानसिक। शरीर अपवा इन्द्रियों के व्यापारों की अवस्था मन का ही अन्त में अद्विष्ट महत्त्व देना पड़ता है। जन्ती पुरुष को यह सिद्धान्त प्लम्बत है कि शारीरिक (अर्थात् आधि

मौलिक) सुख की अपेक्षा मानसिक सुख की योग्यता अधिक है उसे वे कुछ अपने ज्ञान की समझ से नहीं कह सकते। प्रसिद्ध आधिभौतिकवादी मिल्स ने भी अपने उपसुक्ततावादी विषयक ग्रन्थ में साफ़ साफ़ मंज़ूर किया है,* कि उक्त सिद्धान्त में ही भेद मनुष्यजन्म की सभी सार्यकता और महत्ता है। कुत्ते, घोड़े और बैल इत्यादि को भी इन्द्रियसुख का आनन्द मनुष्यों के समान ही होता है, और मनुष्य की यही यह समझ होती कि संसार में सच्चा सुख विषयोपयोग ही है तो मनुष्य पशु बनने पर भी राजी हो गया होता। परन्तु पशुओं के सब विषय-सुखों के निरूप मिलने का अवसर आने पर भी कोई मनुष्य पशु होने को राजी नहीं होता। इससे यही विदित होता है कि मनुष्य और पशु में कुछ-न-कुछ विशेषता अवश्य है। इस विशेषता को समझने के लिये उस आत्मा के स्वरूप का विचार करना पड़ता है जिसे मन और बुद्धि द्वारा स्वयं अपना और बाह्यगुणों का ज्ञान होता है; और, क्योंकि यह विचार किया जायगा तबही स्पष्ट मान्य हो जायगा कि पशु और मनुष्य के लिये विषयोपयोग-सुख तो एक ही सा है परन्तु "सभी अपेक्षा मन और बुद्धि के अत्यन्त उदात्त व्यापार में तथा शुद्धावस्था में जो सुख है वही मनुष्य का भेद और आत्यन्तिक सुख है। यह सुख आमन्वय है इसकी प्राप्ति किसी बाह्यवस्तु पर अवलम्बित नहीं है इसकी प्राप्ति के लिये दूसरों के सुख को न्यून करने की भी कुछ आवश्यकता नहीं है। यह सुख अपने ही प्रयत्न से हमी को मिलता है। और ज्यों ज्यों हमारी उत्पत्ति होती जाती है त्यों त्यों इस सुख का स्वरूप भी अधिस्त-धिक हृदय और निमग्न होता चला जाता है। मर्तुहरि ने सब कहा है कि "मनसि च परितुष्टे को-र्यवान् को ददित्" - मन के प्रसन्न होने पर क्या दखिता और क्या अमीरी दोनों समान ही हैं। जेम्स नामक प्रसिद्ध यूनानी दार्शनिक ने भी यह प्रतिपादन किया है कि शारीरिक (अर्थात् बाह्य आधिभौतिक) सुख की अपेक्षा मन का सुख भेद है और मन के सुखों से भी बुद्धिप्राप्त (अर्थात् परम आध्यात्मिक) सुख अत्यन्त भेद है।† इसलिये यदि हम अभी मोक्ष के विचार को छोड़ें तो भी यही सिद्ध होता है कि जो बुद्धि आत्मविचार में निमग्न हो उसे ही परम सुख मिल सकता है। इसी कारण म्मावर्तीता में सुख के (शारीरिक, राखत और सामय) तीन भेद किये गये हैं; और इनका लक्षण भी बताया गया है।

" " It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied, better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question." *Utilitarianism* p 14 (Longmans 1907)

† *Republic* Book IX

“चाहे सुख हो या दुःख, प्रिय हो अथवा अप्रिय जो किस समय वैसा प्राप्त हो वह उस समय वैसा ही मन को निराश न करते हुए (अर्थात् निष्काम करके अपने कर्तव्य को न छोड़ते हुए) सेवन करते रहो ! इस उपदेश का महत्त्व पून-तया तमी श्रुत हो सकता है जब कि हम इस बात को ध्यान में रखें कि संसार में अनेक कर्तव्य ऐसे हैं जिन्हें दुःख सह कर भी करना पड़ता है । भावग्रीता में स्थितप्रज्ञ का वह उल्लेख कदाचित् है, कि ‘यः सर्वज्ञानमिच्छेत्सत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्’ (२ ५७) — अर्थात् शुभ अथवा अशुभ जो कुछ आ पड़े उस के बारे में जो तब निष्काम या निस्संग रहता है और जो उसका अभिमुख न हो केवल कुछ भी नहीं करता वही स्थितप्रज्ञ है । फिर पौण्ड्ये अध्याय (५ २) में कहा है कि ‘न प्रहियेष्टिप्रियं प्राप्य नोद्विक्त्वाप्य अप्रियम्’ — सुख या अशुख न जाना चाहिये और दुःख में श्रुत भी न होना चाहिये । एवं दूसरे अध्याय (२ १४ १५) में इन सुख-दुःखों को निष्काम-बुद्धि से भोगने का उपदेश किया है । सात्वान् श्रीकृष्ण ने उसी उपदेश को बार बार सुहराया है (गी ५ ९ ११ ९) । वेदान्तशास्त्र की परिभाषा में उसी को ‘सब कर्मों को ब्रह्मार्पण करना’ कहते हैं । और ‘भक्तिमार्ग’ में ब्रह्मार्पण के लिये ‘श्रीकृष्णार्पण’ शब्द की योजना की जाती है । उस पही गीतार्थ का सारांश है ।

कर्म चाहे किसी भी प्रकार का हो परन्तु कर्म करने की इच्छा और उद्योग को किता छोड़े तथा फल-प्राप्ति की आसक्ति न रख कर (अर्थात् निस्संगबुद्धि से) उसे करते रहना चाहिये और साथ ही भविष्य में परिणाम-स्वरूप में मिलनेवाले सुख-दुःखों को भी एक ही समान भोगने के लिये तैयार रहना चाहिये । ऐसा करने से अनर्थाद्वि तृष्णादि और असन्तोषजनित दुष्परिणामों से तो हम बर्चो ही; परन्तु दूसरा अंश यह होगा कि तृष्णा वा असन्तोष के साथ साथ कर्म को भी त्याग देने से जीवन के ही नष्ट हो जाने का जो प्रसंग आ सकता है वह भी नहीं आ सकेगा; और हमारी मनोवृत्तियाँ शुद्ध हो कर प्राणिमात्र के लिये हितकर हो जायेंगी । इसमें सन्देह नहीं कि इस तरह फलप्रथा छोड़ने के लिये भी इन्द्रियों का और मन का वैराग्य से पूरा दमन करना पड़ता है; परन्तु स्मरण रहे कि “न्द्रियों को स्वाधीन करके स्वार्थ के लिये वैराग्य से तथापि निष्काम बुद्धि से लोकसंग्रह के लिये उन्हें अपने अपने व्यापार करने देना कुछ और बात है और संन्यास-मार्गानुसार तृष्णा को मारने के लिये “न्द्रियों के सभी व्यापारों को अर्थात् कर्मों का आग्रहपूर्वक समूह नष्ट कर डालना बिल्कुल ही भिन्न बात है । “न दोनों में कमीन-आश्रय का अन्तर है । गीता में जिस वैराग्य का और जिस इन्द्रियनिग्रह का उपदेश किया गया है वह पहले प्रकार का है दूसरे प्रकार का नहीं और उसी तरह अनुगीता (सहा अध्याय ३२ १७-२१) में कानक-ब्राह्मण-संवाद में राजा कनक ब्राह्मणस्मरणीय कर्म से कहते हैं कि :-

भूय बुद्धिं च यो ज्ञात्वा सत्प्र विषयो मम ।
नाहमत्मार्यमिच्छामि गन्धान् धराजमतामपि ॥

नाहमत्मार्यमिच्छामि मनो निर्य मनांतरे ।
मनो मे निर्जित तस्मात् बहो तिष्ठति सदा ॥

— अर्थात् 'बुद्धि (बैराग्य) बुद्धि को मन में धारण करके मैं सब विषयों का सेवन करता हूँ, उसका ह्रास सुनो। नाक से मैं अपने श्वेत बास नहीं लेता (ऑल्ला से मैं अपने श्वेत नहीं देखता इत्यादि), और मन का भी उपयोग मैं आत्मा के श्वेत अर्थात् अपने काम के श्वेत नहीं करता। अतएव मेरी नाक (ऑल्ला इत्यादि) और मन मेरे बंध में हैं अर्थात् मैंने उन्हें जीत लिया है।' गीता के बचन (गी ३ ३ ७) का भी यही तात्पर्य है कि जो मनुष्य केवल चिन्त्रियों की वृत्ति को तो रोक देता है और मन से विषयों का चिन्तन करता रहता है वह पूरा योगी है और जो मनुष्य मनोनिग्रहपूर्वक काम्य-बुद्धि को जीत कर, सब मनोवृत्तियों को लोकसंग्रह के स्थिति अपना अपना काम करने देता है वही भेद है। बाह्य-आत्मा या इन्द्रियों के व्यापार हमारे उत्पन्न किये हुए नहीं हैं वे स्वभावसिद्ध हैं। हम देखते हैं जब कोई संन्यासी बहुत मूढ़ होता है वह उससे — चाहे वह कितना ही निग्रही हो — मीन मार्गने के लिये नहीं बाहर आना ही पड़ता है (गी ३ ३३) और, बहुत देर तक एक ही आह बोलें रहने से उस पर वह ठर पड़ा हो जाता है। तात्पर्य यह है कि निग्रह चाहे कितना हाँ परन्तु इन्द्रियों के जो स्वभावसिद्ध व्यापार हैं वे कभी नहीं छूटें। और यदि वह बात ठीक है तो इन्द्रियों की वृत्ति तथा सब कर्मों को और सब प्रकार की चिन्ता या असन्तोष को नष्ट करने के द्वारा हमें न पड़ना (गी २ ४७ १८ ५) एवं मनोनिग्रह पूर्वक फलश्रद्धा छोड़ कर सुख-दुःख को एक कलाकर समझना (गी २ ३८), तथा निष्कामबुद्धि से लोकहित के स्थिति कर्मों का शास्त्रोक्त रीति से करत रहना ही भेद तथा आश्रय मार्ग है। इसी लिये —

कर्मण्येवाधिक्करस्ते मा कलुष कदाचन ।

मा कर्मफलहस्तुभर्मा न समोऽस्त्वकमणि ॥

इस श्लोक में (गी ५०) भीष्मजी ने अर्जुन को पहले यह बातकही है कि तू इस कामभूमि में पैदा हुआ है। तबसे तूने कर्म करने का ही अधिधार है परन्तु तू बात को भी ध्यान में रख कि तेरा वह अधिधार केवल (कर्म) काम करने का ही है। इस 'एव' पद का अर्थ है केवल; जिससे यह सहज विदित होता है कि मनुष्य ही अधिधार काम के लिये अन्य पक्षों में — अर्थात् काम्य के विषय में — नहीं है। यह महत्त्वपूर्ण बात केवल अनुमान पर ही अवलम्बित नहीं रख दी है।

क्योंकि दूसरे चरण में भगवान् ने स्पष्ट शब्दों में कहा दिया है कि तेरा अधिकार कर्मफल के विषय में कुछ भी नहीं है। अर्थात् किसी कर्म का फल भिन्नता — न भिन्नता तेरे अधिकार की बात नहीं है। वह सृष्टि के कर्मविपाक पर या इश्वर पर अवलम्बित है। फिर जिस बात में हमारा अधिकार ही नहीं है उसके विषय में आज्ञा करना — कि वह अनुकूल प्रवृत्त हो — केवल मूल्यता का लक्षण है; परन्तु यह तीसरी बात भी अनुमान पर अवलम्बित नहीं है। तीसरे चरण में कहा गया है, कि इसलिये तू कर्म-फल की आज्ञा रख कर किसी भी काम को मत कर। क्योंकि, कर्मविपाक के अनुसार तेरे कर्मों का जो फल होता होगा वह अवश्य होगा ही। तेरी इच्छा से उसमें कुछ न्यूनाधिकता नहीं हो सकती; और उसके डेरी से या बढी से हो जाने की सम्भावना है। परन्तु यदि तू ऐसी आज्ञा रखेगा या आग्रह करेगा तो तुझे केवल स्वार्थ बुद्ध ही मिलेगा। अब वहाँ कोई कोई — विशेषतः संन्यासमार्गी पुरुष — प्रश्न करेंगे, कि कर्म करके फलवांछा छोड़ने के लोभ में पड़ने की अपेक्षा कर्मोपशान्ति का ही छोड़ देना क्या अच्छा नहीं होगा? इसलिये भगवान् ने अन्त में अपना निश्चित मत भी बतला दिया है कि कर्म न करने का (अकर्मणि) तू हट मत कर। तेरा जो अधिकार है उसके अनुसार — परन्तु फलवांछा छोड़ कर — कर्म करता जा। कर्मयोग की दृष्टि से ये सब सिद्धान्त "तत्तन् महत्त्वपूर्ण है कि उक्त श्लोको के चारों चरणों को यदि हम कर्मयोगशास्त्र या गीताधर्म के चतुःसूत्र भी क्यों तो कोई भ्रष्टिचकोकि नहीं होगी।

यह मान्य हो गया कि "तत्तन् सत्कार मे सुख-दुःख हृदये कर्म से भिन्न करते हैं; और यहाँ सुख की अपेक्षा दुःख की मात्रा अधिक है। ऐसी अवस्था में भी जब यह सिद्धान्त बतलाया जाता है कि सांसारिक कर्मों को छोड़ नहीं देना चाहिये तब कुछ लोगों की यह समझ हो सकती है कि दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति करने — और आत्यन्त सुख प्राप्त करने — के सब मानवी प्रयत्न व्यर्थ हैं। और, केवल आधिमीतिक अर्थात् इन्द्रियगम्य वास्तव विषयोपभोगस्वी सुखों को ही जैसे तो यह नहीं कहा जा सकता कि उनकी यह समझ ठीक नहीं है। उच्च है यदि कोई शास्त्र पूर्णतया का पकड़ने के लिये हाथ फैला दे तो जैसे आत्मज्ञान का चन्द्रमा उस के साथ में कभी नहीं जाता उसी तरह आत्यन्तिक सुख की आज्ञा रख कर केवल आधिमीतिक सुख के पीछे लगे रहने से आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति कभी नहीं होगी। परन्तु स्मरण रहे आधिमीतिक सुख ही समस्त प्रवृत्त के सुखों का आधार नहीं है। इसलिये उपर्युक्त श्रुतिनाम में भी आत्यन्तिक और नित्य सुख-प्राप्ति का मार्ग ही दिया जा सकता है। यह ऊपर बतलाया जा चुका है कि सुख के दो भेद हैं — एक शारीरिक और दूसरा मानसिक। शरीर अपना इन्द्रियों के व्यापार की अपेक्षा मन को ही अन्त में अधिक महत्त्व देना पड़ता है। ज्ञानी पुरुष को यह सिद्धान्त बतलाते हैं कि शारीरिक (अर्थात् आधि

भौतिक) सुख की अपेक्षा मानसिक सुख की योग्यता अधिक है उसे वे कुछ अपने ज्ञान की समझ से नहीं कटखते। प्रसिद्ध आधिभौतिकज्ञानी मिल ने भी अपने उपबुद्धतावादविषयक ग्रन्थ में साफ़ साफ़ मंज़ूर किया है * कि ठक सिद्धान्त में ही भेद मनुष्यव्यक्त की सभी कार्यक्षमता और महत्ता है। कुत्ते, खर और बैल इत्यादि को भी इन्द्रियसुख का आनन्द मनुष्यों के समान ही होता है और मनुष्य की यदि यह समझ होती, कि संसार में सच्चा सुख विषयोपभोग ही है तो मनुष्य पशु बनने पर भी राजी हो गया होता। परन्तु पशुओं के सब विषय-सुखों के नित्य मिश्रण का अक्सर आने पर भी कोई मनुष्य पशु होने का राजी नहीं होता। इससे यही निश्चित होता है कि मनुष्य और पशु में कुछ-न-कुछ विशेषता अवश्य है। इस विशेषता को समझने के लिये, उस आत्मा के स्वरूप का विचार करना पड़ता है जिसे मन और बुद्धि द्वारा स्वयं अपना और बाह्यबुद्धि का ज्ञान होता है और, ज्योंही यह विचार किया जायगा त्योंही स्पष्ट मात्सर्य हो जायगा कि पशु और मनुष्य के लिये विषयोपभोग-सुख तो एक ही सा है। परन्तु इसकी अपेक्षा मन और बुद्धि के अत्यन्त उदात्त व्यापार में तथा बुद्धावस्था में जो सुख है वही मनुष्य का भेद और आत्यन्तिक सुख है। यह सुख आत्मवश है इसकी प्राप्ति किसी बाह्यबस्तु पर अवलम्बित नहीं है इसकी प्राप्ति के लिये दूसरों के सुख को म्यून करने की भी कुछ आवश्यकता नहीं है। यह सुख अपने ही प्रयत्न से हमी को मिलता है। और ज्यों ज्यों हमारी उन्नति होती जाती है त्यों त्यों इस सुख का स्वरूप भी अभिव्यक्तिक बुद्ध और निमग्न होता जास जाता है। मरुहरि ने सच कहा है कि मनसि च परितुष्टे कोऽर्चयान् का दण्ड - मन के प्रसन्न होने पर क्या इच्छिता और क्या अभीरी दोना समान ही है। ज्येष्ठ नामक प्रसिद्ध पूनानी तत्त्ववेत्ता ने भी यह प्रतिपादन किया है कि सार्वरिक (अर्थात् बाह्य आधिभौतिक) सुख की अपेक्षा मन का सुख भेद है और मन के सुखों से भी बुद्धिप्राप्त (अर्थात् परम आध्यात्मिक) सुख अत्यन्त भेद है। † इसलिये यदि हम अभी मात्सर्य के विचार को छोड़ दें तो भी यही सिद्ध होता है कि जो बुद्धि आत्मविचार में निमग्न हो उसे ही परम सुख मिल सकता है। इसी कारण भगवद्गीता में सुख के (सार्वरिक, रागस और तामस) तीन भेद किये गये हैं और इनका छात्र भी जानमया गया है।

* "It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied, better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question." *Utilitarianism* p 14 (Longmans 1907).

† *Republic* Book I.

यथा :- आत्मनिष्ठ बुद्धि (अर्थात् सब मूर्तों में एक ही आत्मा को जान कर, आत्मा के लक्ष्यी सबे स्वप्न में रत होनेवाली बुद्धि) की प्रसन्नता से जो आध्यात्मिक सुख प्राप्त होता है वही भेद और सात्त्विक सुख है - " तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तं आत्म-बुद्धि प्रसादजम् " (गी १८ ३७) जो आधिभौतिक सुख इन्द्रियों से और इन्द्रियों के विषयों से होता है वे सात्त्विक सुखों से कम बड़े के होते हैं, और रास्स कहलते हैं (गी १८ ३८) । और जिस सुख से विषय को मोह होता है, तथा जो सुख, निद्रा या आलस्य से उत्पन्न होता है उसकी योग्यता तामस अर्थात् कनिष्ठ होती है । इस प्रकार के आरम्भ में गीता का जो श्लोक दिया है उसका वही तात्पर्य है । और गीता (१ २९) में कहा है कि इस परम सुख का अनुभव मनुष्य को यदि एक बार भी हो जाता है तो फिर उसकी यह दुःस्वप्न स्थिति कभी नहीं दिगने पाती । किन्तु ही मारी दुःस्वप्न के कहरदस्त चले क्यों न लगते रहे यह आत्मनित्तिक सुख त्वरों के भी विषयोपभोगसुख में नहीं मिल सकता । इसे पाने के लिये पहले अपनी बुद्धि प्रसन्न होनी चाहिये । जो मनुष्य बुद्धि को प्रसन्न करने की मुक्ति को बिना सोने-समसे केवल विषयोपभोग में ही निमग्न हो जाता है उसका सुख अनित्य और क्षणिक होता है । इसका कारण यह है कि जो इन्द्रिय सुख आनंद है वह कम नहीं रहता । इतना ही नहीं किन्तु जो बात हमारी इन्द्रियों को आनंद सुखकारक प्रतीत होती है वही किसी कारण से दूसरे दिन दुःस्वप्न हो जाती है । उदाहरणार्थ प्रीत्य कष्ट में जो उन्हा पानी हमें अच्छा लगता है वही शीतलपत्र में अमिश्र हो जाता है । अतः इतना करने पर भी उससे सुखेच्छा की पूर्ण वृत्ति होने ही नहीं पाती । इसलिये सुख शब्द का व्यापक अर्थ ले कर यदि हम उस शब्द का उपयोग सभी प्रकार के सुखों के लिये करें तो हमें सुख-सुख में भी भेद करना पड़ेगा । निम्न व्यवहार में सुख का अर्थ मुख्यतः इन्द्रियसुख ही होता है । परन्तु जो " निद्रावर्तीत है अर्थात् जो केवल आत्मनिष्ठ बुद्धि को ही प्राप्त हो सकता है उसमें और विषयोपभोग कपी सुख में सब भिन्नता प्रकट करनी हो तब आत्मबुद्धि-प्रसाद से उत्पन्न होनेवाले सुख को - अर्थात् आध्यात्मिक सुख को - भेद कस्याण हित आनन्द अथवा शान्ति कहते हैं और विषयोपभोग से होनेवाले आधिभौतिक सुख को केवल सुख या प्रेय कहते हैं । पिछले प्रकरण के अन्त में दिय हुए कठोपनिषद् के वाक्य में प्रेय और भेय में नचिन्नेता ने जो भेद बताया है उसका भी अभिप्राय यही है । मनु ने उसे आग्नि का रहस्य पहले ही बताया दिया था । परन्तु इस सुख के मिलने पर भी जब उसने आत्मज्ञान-प्राप्ति का दर मोंगा तब मनु ने उसके बड़े में उस अनेक सांसारिक सुखों का लक्षण दिखलवाया । परन्तु नचिन्नेता इन अनित्य आधिभौतिक सुखों को कस्याणकारक नहीं समझता था । क्योंकि ये (प्रेय) सुख बाहरी दृष्टि से अच्छे हैं पर आत्मा के भेय के लिये नहीं । इसी लिये उसने उन सुखों की ओर ध्यान नहीं दिया । किन्तु उस आत्मविद्या की

प्राप्ति के लिये ही हठ किया जिसका परिणाम आत्मा के लिये भयंकर या क्षयाण-कारक है, और उसे अन्त में पाकर ही छोड़ा। कारण यह है कि आत्मबुद्धि प्रकाश से होनेवाले केवल बुद्धिगम्य सुख को — अर्थात् आध्यात्मिक सुख को — ही हमारे ध्यानपर भेद सुख मानते हैं। और उनका कथन है कि यह नित्य आत्मवश है इसलिये सभी को प्राप्त हो सकता है तथा सब लोगों को चाहिये, कि वे इनकी प्राप्ति के लिये प्रयत्न करें। पञ्च-धर्म से होनेवाले सुख में, और मानवी सुख में जो कुछ विशेषता या विशिष्टता है वह यही है और वह आत्मालम्ब केवल बाह्य उपाधियोंपर कभी निर्भर न होने के कारण सब सुखों में नित्य स्वतन्त्र और भेद है। "सी को गीता में निर्वाण, अर्थात् परम शान्ति कहा है (गी ६ १५) और यही स्थितप्रज्ञ की वांछी अवस्था की परमावधि का सुख है (गी २ ७१; ६ २८ १२, १३; १८ ६२ देखो)।

अब इस बात का निर्णय हो चुका कि आत्मा की शान्ति या सुख ही अत्यन्त भेद है और वह आत्मवश होने के कारण सब लोगों को प्राप्त भी है। परन्तु यह प्रकट है कि यद्यपि सब धातुओं में सोना अधिक मूल्यवान् है तथापि केवल सोने ही — ओहा इत्यादि अन्य धातुओं के बिना — जैसे संसार का काम नहीं चल सकता अथवा जैसे केवल बाहर से ही — बिना नमक के काम नहीं चल सकता उसी तरह आत्मसुख या शान्ति को भी समझना चाहिये। इसमें सन्देह नहीं कि इस शान्ति के साथ — शरीर धारण के लिये सभी कुछ सांसारिक वस्तुओं की आवश्यकता है और इसी अनिमित्त से आधीरात्र के संकल्प में केवल 'शान्तिरस्तु' न कह कर शान्तिः पुष्टिपुष्टिआस्तु — कि शान्तिके साथ पुष्टि और पुष्टि भी चाहिये कहने की रीति है। यदि शास्त्रकारों की यह समझ होती कि केवल शान्ति से ही पुष्टि हो जा सकती है तो इस संकल्प में 'पुष्टि' शब्द को व्यर्थ प्रवेष्ट देने की कोई आवश्यकता नहीं थी। इसका यह मतलब नहीं है कि पुष्टि — अर्थात् ऐहिक सुखों की वृद्धि के लिये उत्त-द्विज हाय हाय करते रहो। उक्त संकल्प का मन्त्रावयव यही है कि तुम्हें शान्ति पुष्टि और पुष्टि (सन्तोष) तीनों अवित परिणाम से मिले और इनकी प्राप्ति के लिये तुम्हें यत्न भी करना चाहिये। कटोपनिषद् का भी यही तात्पर्य है। नषिकेठा जब मृत्यु के अघात परम के संग में गया तब ब्रह्म ने उससे कहा कि तुम को भी तीन बार मोंग सो उस समय नषिकेठा ने एकदम यह बर नहीं मोंगा की मुझे ब्रह्मज्ञान का उपदेश करो। किन्तु उसने कहा कि मेरे पिता मुझपर अप्रसन्न हैं, इसलिये प्रथम बर आप मुझे यही सीखिये कि मैं मुझपर प्रसन्न हो जाऊँ। अनन्तर उसने दूसरा बर मोंगा कि अग्नि के — अर्थात् ऐहिक समृद्धि प्राप्त करा देनेवाले परम आग्नि कर्मों के — ज्ञान का उपदेश करो। इन तीनों बरों को प्राप्त करके अग्न में उसने तीसरा बर यह मोंगा कि मुझे आत्मविद्या का उपदेश करो। परन्तु ब्रह्म ब्रह्मराज कहने लगे कि इस तीसरे बर के बन्ध में मुझे और भी अधिक सम्पत्ति देना है।

तत्र—अर्थात् प्रेय (मुक्त) की प्राप्ति के लिये आवश्यक यह भाग्य कर्मों का ज्ञान प्राप्त हो जाने पर सही की अधिक आशा न करके—नविकेता ने इस बात का आग्रह किया कि अब मुझे भेष (आत्मनिक मुक्त) की प्राप्ति का इनेवासे प्रसन्नान का ही उपदेश करो। सारांश यह है कि इस उपनिषद् के अन्तिम मन्त्र में जो वर्णन है उसके अनुसार 'ब्रह्मविद्या और 'योगविधि (अर्थात् यज्ञ-याग आदि कर्म) दोनों को प्राप्त करके नविकेता मुक्त हो गया है (क. ६. १८)। इससे ज्ञान और कर्म का समन्वय ही इस उपनिषद् का सार्वभौम भाव्य होता है। इसी विषय पर 'इन्द्र की भी एक कथा है। कौपीतकी उपनिषद् में कहा गया है, कि इन्द्र तो स्वयं ब्रह्मज्ञानी था ही, परन्तु उसने प्रत्यक्ष को भी ब्रह्मज्ञान का उपदेश किया था। तथापि जब 'इन्द्र का राज किन किया गया और प्रसन्न को वैश्वदेव का आधिपत्य मिला, तब उसने देवगुण बृहस्पति से पूछा कि मुझे कतलक्ष्य कि भेष किमि मे है।' तब बृहस्पति ने राज्यप्राप्त इन्द्र का ब्रह्मविद्या अर्थात् आत्मज्ञान का उपदेश करके कहा कि भेष 'मी मे है—एतावन्मेव इति—परन्तु इससे इन्द्र का समाधान नहीं हुआ। उसने फिर प्रश्न किया क्या और भी कुछ अधिक है?—को विशेषो मेक?—तब बृहस्पति ने उसे ब्रह्मचार्य के पास भेजा। वहाँ भी वही हाल हुआ और ब्रह्मचार्य ने कहा कि प्रसन्न का वह विशेषता मात्र है।' तब अन्त में 'इन्द्र ब्राह्मण का रूप धारण करके प्रसन्न का शिष्य बन कर सेवा करने लगा। एक दिन प्रसन्न ने उससे कहा कि शीघ्र (सत्य तथा धर्म से पकड़ने का स्वभाव) ही वैश्वदेव का राज्य पाने की कुंजी है और यही भेष है। अनन्तर, जब प्रसन्न ने कहा कि मैं तेरी सेवा से प्रसन्न हूँ, तब ब्रह्मण-वेशधारी इन्द्र ने वही वर माँगा कि आप अपना शीघ्र मुक्त दीजिये।' प्रसन्न ने 'तत्त्वानु कर्ते ही उसके 'शीघ्र' के साथ धर्म सत्य वृत्त भी अथवा ऐश्वर्य आदि तब देखा उसके शरीर से निकल कर इन्द्र-शरीर में प्रविष्ट हो गये। पञ्चत इन्द्र अपना राज्य पा गया। वह प्राचीन कथा मीमांसा ने पुष्टिद्वारा से महाभारत के शान्तिपर्व (पा. १२४) में कही है। इस सुन्दर कथा से हमें यह बात साफ मालूम हो जाती है कि केवल ऐश्वर्य की अपेक्षा केवल आत्मज्ञान की योग्यता से अधिक हो जाती है परन्तु किसे इस संसार में रहना है उसको अम्ब लोगों के समान भी अपने सिद्ध तथा अपने देश के सिद्ध ऐहिक समृद्धि प्राप्त कर लेने की आवश्यकता और नैतिक हक भी है। इसलिये जब यह प्रश्न उठे, कि इस संसार में मनुष्य का सर्वोत्तम व्यवहार क्या है तो हमारे कर्मयोगशास्त्र में अन्तिम उत्तर ही मिलता है कि शान्ति और पुष्टि प्रेष और भेष अपना ज्ञान और ऐश्वर्य दोनों का एक साथ प्राप्त करो। भेषने की बात है कि किन मन्त्रानु से कृ. वर संसार में कोई भेष नहीं और किनक शिष्यमय हुए माग में अन्य सभी लोग पसन्द है (दी. १. २३) उन मन्त्रानु ने ही क्या ऐश्वर्य और न्यायि की छोड़ दिया है।

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य पञ्चाक्षः श्रियः ।

ज्ञानवैराग्ययोश्चैव पण्णां भव इतीरणा ॥

अर्थात् 'समग्र ऐश्वर्य धर्म पञ्च संपत्ति, ज्ञान और वैराग्य इन छः बातों को 'महा कहते हैं'। महा शब्द की ऐसी व्याख्या पुराणों में है (विष्णु ६. ५. ७४)। कुछ लोग इस श्लोक के 'ऐश्वर्य शब्द का अर्थ 'योगैश्वर्य किया करते हैं। क्योंकि श्री अर्थात् सम्पत्तिशब्द शब्द आगे आया है। परन्तु व्यवहार में ऐश्वर्य शब्द में सत्ता वश और सम्पत्ति का तथा ज्ञान में वैराग्य और धर्म का समावेश हुआ करता है। इससे हम बिना किसी बाधा के कह सकते हैं कि बौद्धिक दृष्टि से उक्त श्लोक का सब भव ज्ञान और ऐश्वर्य इन्हीं दो शब्दों से व्यक्त हो जाता है। और जबकि स्वयं महात्मान् ने ही ज्ञान और ऐश्वर्य को अंगीकार किया है, तब हमें भी अवश्य करना चाहिये (गी १. २१ म भा श्रा. ३४१ २५)। कर्मयोगमार्ग का सिद्धान्त यह बतापि नहीं कि कोई आत्मज्ञान ही "स संसार में परम साध्य वस्तु है। यह तो संन्यासमार्ग का सिद्धान्त है जो कहता है कि संसार दुःखमय है इसलिये उसको एकदम छोड़ ही देना चाहिये। भिन्न भिन्न मार्गों के इन सिद्धान्तों को एकत्र करके गीता के अर्थ का अन्वय करना उचित नहीं है। कारण रहे गीता का कथन है कि ज्ञान के बिना केवल ऐश्वर्य सिवा आसुरी सम्पत् के और कुछ नहीं है। इसलिये वही सिद्ध होता है कि ऐश्वर्य के साथ ज्ञान और ज्ञान के साथ ऐश्वर्य अथवा शान्ति के साथ पुष्टि हमेशा होनी चाहिये। ऐसा कहने पर, कि ज्ञान के साथ ऐश्वर्य होना अत्यावश्यक है; कम करने की आवश्यकता आप-ही-आप उत्पन्न होती है। क्योंकि मनु का कथन है कर्माभ्यारम्भमार्गं हि पुरुषं धीर्निपेक्षते (मनु. ९. ३) - कर्म करनेवाले पुरुष की ही इस काल में भी अथवा ऐश्वर्य मिळता है, और अत्यन्त अनुभव से भी यही बात सिद्ध होती है एवं गीता में जो उपदेश भट्ठन को दिया गया है वह भी ऐसा ही है (गी १. ८)। इस पर कुछ लोगों का कहना है कि मोक्ष की दृष्टि से कम की आवश्यकता न होने के कारण अन्त में - अर्थात् ज्ञानोत्तर अवस्था में - सब कर्मों का छोड़ देना ही चाहिये। परन्तु यहाँ तो केवल सुख दुःख का विचार करना है। और अब तक मोक्ष तथा कम के स्वरूप की परीक्षा भी नहीं की गई है "सलिये उक्त आशेष का उत्तर यहाँ नहीं दिया जा सकता। आगे नीचे तथा इसके प्रकरण में अप्यात्म और कमविनाश का स्पष्ट विवेचन कर के प्यारहवे प्रकरण में कला दिया जायगा कि यह आशेष भी केन्दर-पर का है।

सुख और दुःख दो भिन्न तथा स्वतन्त्र केनारों हैं। मुनेष्या कथय मुनीपमार्ग से ही तृप्त नहीं हो सकती। इसलिये संसार में बहुधा सुख का ही अधिक अनुभव होता है। परन्तु इस दुःख को दारुण के लिये मुष्णा या अशन्तोष और सब कर्मों का भी समूल नाश करना उचित नहीं। उचित यही है कि पञ्चाक्ष छोड़ कर सब कर्मों

छठवीं प्रकरण

आधिदैवतपक्ष और क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार

सत्यपूर्तां वषेष्टार्थं मनःपूर्तं समाचरेत् । ७

— मनु ६ ४६

कर्म अकर्म की परीक्षा करने का — आधिभौतिक मार्ग के अतिरिक्त — दूसरा पक्ष आधिदैवतवादियों का है। इस पक्ष के लोगों का यह कथन है कि जब कोई मनुष्य कर्म अकर्म का या कर्म-अकर्म का निर्णय करता है, तब वह इस क्षण में नहीं पड़ता कि किस कर्म से कितना सुख अथवा दुःख होगा अथवा उनमें से सुख का जोड़ अधिक होगा या दुःख का। वह आत्म-अनात्म-विचार के क्षेत्र में भी नहीं पड़ता; और ये क्षणिक बहुतेरों की तो समझ में भी नहीं आते। वह भी नहीं कहा जा सकता कि प्रत्येक प्राणी प्रत्येक कर्म को केवल अपने सुख के लिये ही करता है। आधिभौतिकवादी कुछ भी कहे परन्तु यदि इस बात का थोड़ासा विचार किया जाय कि कर्म-अकर्म का निर्णय करते समय मनुष्य के मन की स्थिति कैसी होती है तो यह ध्यान में आ जायगा कि मन की स्वाभाविक और उदात्त मनोवृत्तियों — कल्याण वया परोपकार आदि — ही किसी काम को करने के लिये मनुष्य को प्रेरणित प्रवृत्त किया करती हैं। उदाहरणार्थ जब कोई मिथ्यारी वीर पड़ता है; तब मन में यह विचार आने के पहले ही — कि दान करने से कल्याण अथवा अपनी आत्मा का कितना हित होगा — मनुष्य के हृदय में कल्याणवृत्ति बाधित हो जाती है और वह अपनी शक्ति के अनुसार उस याचक को कुछ दान कर देता है। इसी प्रकार जब बालक रोता है तब माता उसे दूध पिछाते समय इस बात का कुछ भी विचार नहीं करती कि बालक को पिछाते समय इस बात का कितना हित होगा। अर्थात् ये उदात्त मनोवृत्तियाँ ही कर्मयोगशास्त्र की यथाथ नींव हैं। हमें किसी ने ये मनोवृत्तियाँ ही नहीं हैं; किन्तु ये निसर्गसिद्ध अर्थात् स्वाभाविक अथवा स्वयंभू देवता ही हैं। जब म्यायावीश म्यायासन पर बैठा है तब उसकी बुद्धि में म्यायदेवता की प्रेरणा हुआ करती है और वह उसी प्रेरणा के अनुसार न्याय किया करता है। परन्तु जब कोई म्यायावीश इस प्रेरणा का अन्याय करता है तभी उसके अन्धकार जन्म करते हैं। न्यायदेवता के सहज ही कहना वया परोपकार कृतज्ञता धर्मत्व प्रेम प्रेम भाति सद्गुणों की ये स्वाभाविक मनोवृत्तियाँ हैं वे ही देवता हैं। प्रत्येक मनुष्य स्वच्छन्द इन देवताओं के कुछ स्वरूप से परिचित रहता है। परन्तु यदि

वही दानका पारिवर्तन या लब्धकर्म अर्थात् सुख किया गया है; और वही आचरण कर्म पारिवर्तन या मन का सुख मान्य हो।

सेम सेम, मस्तर आदि कारणों से वह इन देवताओं की परवाह न करे, तो वह देवता क्या करें ? यह बात सच है, कि कई बार देवताओं में भी विरोध उत्पन्न होता है। और तब कोई कार्य करते समय हमें इस का सन्देश को निगम करने के लिये न्याय करना आदि देवताओं के अतिरिक्त किसी दूसरे की सहाह लेना आवश्यक बन पड़ता है। परन्तु ऐसे अवसर पर अप्यात्मविचार अथवा सुख-दुःख की न्यूनाधिकता के समारंभ में न पड़ कर यदि हम अपने मनोदेश की गवाही लें, तो वह पक्ष इस बात का निर्णय कर देता है, कि इस दोनों में से कौन-सा मार्ग श्रेयस्कर है। यही कारण है कि उक्त सब देवताओं में मनोदेश श्रेष्ठ है। 'मनोदेवता' शब्द में इसका अर्थ सेम सभी मनोदेशों को शामिल नहीं करना चाहिये। किन्तु इस शब्द से मन की वह ईश्वरत्व और स्वाभाविक शक्ति ही अभिप्रेत है कि किसी सहायता से उसे-दुरे का निर्णय किया जाता है। इसी शक्ति का एक बड़ा मारी नाम 'सदसद्विज्ञेय-बुद्धि' है। यदि किसी सन्देश-प्रकाश अवसर पर मनुष्य स्वयं अन्तर्करण से और शामिल के साथ विचार करे तो वह सदसद्विज्ञेय-बुद्धि कभी उसका बोध नहीं देगी। इतना ही नहीं किन्तु ऐसे मीथों पर हम दूसरों से यही कहा करते हैं किन्तु अपने मन से पूछ। इस सब देवता के पास एक सूची हमेशा मौजूद रहती है। उसमें वह लिखा होता है कि किस सद्गुण का किस समय किन्ना महत्व दिया जाना चाहिये। यह मनोदेवता समय समय पर इसी सूची के अनुसार अपना निश्चय प्रकाश किया करता है। मान लीजिये किसी समय आत्मरक्षा और अहिंसा में विरोध उत्पन्न हुआ और यह शंका उत्पन्न हुई कि बुद्धि के समय अमरत्व महत्त्व करना चाहिये या नहीं ? तब इस संशय को दूर करने के लिये यदि हम शान्त चित्त से इस मनोदेवता की मिन्नत करें तो उसका यही निगम प्रकाश होगा कि अमरत्व महत्त्व करो। इसी प्रकार यदि कभी न्याय और पराध अथवा पराधकार के बीच विरोध हो जाय तो उसका निगम मीथ मनोदेवता को मना कर करना चाहिये। मनोदेवता के घर की - अम अम के न्यूनाधिक मात्र की - वह सूची एक प्रत्यक्ष को शामिलपूर्वक विचार करने से उत्पन्न हुई है कि उसने अपने प्रथम में प्रकाशित किया है।† इस सूची में नम्रतापूर्वक पूज्यभाव को पहला अथवा अन्त्युप स्थान दिया गया है और उसके बाद क्रमशः दृढ़ता ठगरता वात्सल्य आदि मावों का क्रमशः नीचे की अगिधों में शामिल किया है। इस प्रत्यक्ष

† इन सदसद्विज्ञेय-बुद्धि का ही अर्थ में Conscience कहते हैं और आभिव्यक्तपक्ष Intuitionist School कहना है।

† इस प्रत्यक्ष का नाम James Martineau (अम मारिना) है। इसका वह अपनी कृत Types of Ethical Theory (Vol. II p. 266, 3rd Ed.) नामक पुस्तक में की है। मारिना अपने पुस्तक का Idio-psychological कहता है। परन्तु हम उक्त आभिव्यक्तपक्ष में म शामिल करते हैं।

को करते रहना चाहिये। केवल विषयोपभोग-सुख कभी पूर्ण होनेवाला नहीं। यह अनित्य पदार्थ है। अतएव इस संसार में बुद्धिमान् मनुष्य का उच्च ध्येय इस अनित्य पदार्थ से ऊंचे दर्जे का होना चाहिये। आत्मबुद्धि प्रसार से प्राप्त होनेवाला शांति-सुख ही यह उच्च ध्येय है, परन्तु आध्यात्मिक सुख ही यद्यपि इस प्रकार ऊंचे दर्जे का हो तथापि उसके साथ इस संसारिक जीवन में ऐहिक वस्तुओं की भी उचित भावप्रकटा है, और इसलिये तथा निष्काम-बुद्धि से प्रयत्न अर्थात् कर्म करते ही रहना चाहिये। — इतनी सब बातें जब कर्मयोगशास्त्र के अनुसार सिद्ध हो चुकीं तो अब सुख की दृष्टि से भी विचार करने पर यह कथनने की कोर् आवश्यकता नहीं रह जाती कि आधिमौलिक सुखों को ही परम साध्य मान कर कर्मों के केवल सुख-दुःखात्मक बाह्यपरिणामों के तारतम्य से ही नीतिमत्ता का निश्चय करना अनुचित है। कारण यह है कि जो वस्तु कभी पूर्णवस्था को पहुँच ही नहीं सकती उसे परम साध्य कहना मानो 'परम साध्य का दुरुपयोग करके मृगकल के स्थान में सब की श्रेष्ठ करना है। जब हमारा परम साध्य ही अनित्य तथा अपूर्ण है, तब उसकी आशा में बैठे रहने से हमें अनित्य-वस्तु को छोड़ कर और मिथ्या ही क्या ! ' कर्मों नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये' इस कथन का मर्म भी यही है। अधिकांश लोग 'अधिक सुख' इस शब्दसमूह के 'सुख' शब्द के अर्थ के विषय में आधिमौलिकवादिनों में भी बहुत मतभेद हैं। उनमें से बहुतेरों का कहना है कि बहुधा मनुष्य सब विषय-सुखों को झट मार कर केवल सत्य अथवा धर्म के विषय जान देने को तैयार हो जाता है। इससे यह मानना अनुचित है कि मनुष्य की 'अप्यस्य सर्वे आधिमौलिक सुख प्राप्ति' की ही रहती है। इसलिये उन पण्डितों ने यह सूचना दी है, कि सुख शब्द के करने में हित अथवा कल्याण शब्द की योजना करके 'अधिकांश लोगों का अधिक सुख' इस रूप का रूपान्तर 'अधिकांश लोगों का अधिक हित या कल्याण' कर देना चाहिये। परंतु इतना करने पर भी इस मत में यह दोष बना ही रहता है कि क्या की बुद्धि का कुछ भी विचार नहीं किया जाता। अच्छा यदि यह कहे कि विषय-सुखों के साथ मानविक सुखों का भी विचार करना चाहिये, तो उसके आधिमौलिक पक्ष की इस पहचान ही प्रतिष्ठा का विरोध हो जाता है कि किसी भी कर्म की नीतिमत्ता का निश्चय केवल उसके बाह्य-परिणामों से ही करना चाहिये और तब तो किसी-न किसी अंश में अप्याय पक्ष को स्वीकार करना ही पड़ता है जो 'अप्यस्य सर्वे आधिमौलिक सुख प्राप्ति' करने से क्या स्वयं होगा ? इसी लिये हमारे कर्मयोग-शास्त्र में यह अन्तिम सिद्धान्त निश्चित किया गया है कि सर्वभूतहित — अधिकांश लोगों का अधिक सुख — और मनुष्यत्व का परम उत्कृष्ट इत्यादि नीतिनिश्चय के साथ बाह्यतावर्ती को अथवा आधिमौलिक मार्ग को यौग्य या अप्रयोज्य समझना चाहिये। और आत्मप्रकाश-रूपी आत्मनित्य सुख तथा उसी का साथ रहनेवासी बना की बुद्धि-बुद्धि को ही आध्यात्मिक कमीटी मान कर उसी से कर्म अथवा नीति परीक्षा करनी चाहिये। उन लोगों की बात

छोड़ दो, किन्हीं यह कसम खा ली हो, कि हम हृदय सुष्टि के परे तत्त्वज्ञान में प्रवेश ही न करेंगे। किन् लोगों ने ऐसी कसम खाई नहीं है उन्हें सुष्टि से यह मायूम हो जायगा कि मन और बुद्धि के भी परे का कर नित्य आत्मा के नित्य कस्याग को ही कर्मयोग-शास्त्र में प्रधान मानना चाहिये। कोई कोई मूख से समझ बैठते हैं कि यहाँ एक बेगान्त में पुसे कि वस फिर सभी कुछ ब्रह्ममय हो जाता है; और वहाँ व्यवहार की उपपत्ति का कुछ पता ही नहीं चलता। आकाश किन्ने वेदान्त-विषयक ग्रन्थ पढ़े बात हैं, वे प्रायः संन्यास-मार्ग के अनुयायियों के ही लिखे हुए हैं और संन्यास मार्गवाले इस तृष्णाकपी संसार के सब व्यवहारों को निःसार समझते हैं इसलिये उनके ग्रन्थों में कर्मयोग की ठीक ठीक उपपत्ति सचमुच नहीं मिलती। अधिक क्या कहें इन परसम्प्रदाय-असहिष्णु ग्रन्थकारों ने संन्यासमार्गीय कोटिकर्म या मुक्तिवाद को कर्मयोग में सम्मिश्रित कर के ऐसा भी प्रयत्न किया है जिससे लोग समझने लगे हैं कि कर्मयोग और संन्यास दो स्वतन्त्र मार्ग नहीं हैं; किन्तु संन्यास ही अवैक्य शास्त्रोक्त मोक्षमार्ग है। परन्तु यह समझ ठीक नहीं है। संन्यास-मार्ग के समान कर्मयोग-मार्ग भी वैकिक धर्म में अनादि काल से स्वतन्त्रतापूर्वक चला आ रहा है और इस मार्ग के सच्चाकर्मी ने बेगान्ततत्त्वों को न छोड़ते हुए कर्म-शास्त्र की ठीक ठीक उपपत्ति भी दिग्दर्शक है। ज्ञानव्रीता ग्रन्थ इसी पक्ष का है। यदि गीता को छोट ई तो भी जान पड़ेगा कि अध्यात्म-दृष्टि से काय-अध्यात्म-शास्त्र का विवेचन करने की पद्धति ग्रीन सरील ग्रन्थकार द्वारा सुदृष्ट ईर्ष्या में ही शुरू कर दी गई है और अन्तिम में तो उससे भी पहले यह पद्धति प्रचलित थी। हृदयसुष्टि का किन्ना ही विचार करो परन्तु जब तक यह बात ठीक मामूम नहीं हो जाती कि इस विषयसुष्टि से इस विषय का भी विचार पूरा हो नहीं सकता कि इस संसार में मनुष्य का परम साध्य भेद कल्प या अन्तिम ध्येय क्या है। इसी लिये वास्तवस्त्व का यह उपदेश है कि आत्मा का अरं प्रबन्ध भोतस्यो मन्तस्यो निदिश्यासितस्य।” प्रस्तुत विषय में भी अधरस्य उपयुक्त होता है। हृदयसुष्टि की परीक्षा करने से यदि परोपकार सरील तत्व ही अन्त में निष्पन्न होते हैं तो इससे आत्मविद्या का महत्त्व कम तो जाता नहीं किन्तु उल्टा उससे सब प्राणियों में एक ही आत्मा के होने का एक और सबूत मिल जाता है। इस बात के लिये तो कुछ ठपाय ही नहीं है कि आध्यात्मिकशास्त्री अपनी प्यार दूर मयाग से स्वयं बाहर नहीं आ सकते। परन्तु हमारे शास्त्रकारों की दृष्टि इस संकुचित मयाग के परे पहुँच गई है; और इसलिये उन्होंने न आध्यात्मिक दृष्टि से ही कर्मयोगशास्त्र की पूरी उपपत्ति दी है। इस उपपत्ति की स्थापना करने के पहले कर्म-अकर्म परीक्षा के एक और प्रयत्न का भी कुछ विचार कर लेना आवश्यक है। इसलिये अब इसी पक्ष का विवेचन किया जायगा।

छठवें प्रकरण

आधिदैवतपक्ष और क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार

सत्यपूर्तां बवेद्वाचं मन-पूर्तं समाचरेत् । ७

— मनु, ६, ४६

कर्म-अकर्म की परीक्षा करने का — आधिभौतिक मार्ग के अतिरिक्त — दूसरा पक्ष आधिदैवतवाक्यो का है। इस पक्ष के लोगों का यह कथन है कि जब कोई मनुष्य कर्म अकर्म का या कार्य अकार्य का निर्णय करता है तब वह इस क्षण में नहीं पड़ता कि कितने कर्म से कितना सुख अथवा दुःख होगा अथवा उनमें से सुख का जोड़ अधिक होगा या दुःख का। वह आत्म अनात्म-विचार के संशय में भी नहीं पड़ता और ये झगड़े बहुतेरों की तो समझ में भी नहीं आते। यह भी नहीं कहा जा सकता कि प्रत्येक प्राणी प्रत्येक कर्म को केवल अपने सुख के लिये ही करता है। आधिभौतिकवादी कुछ भी नहीं परन्तु यदि उस बात का धोखाड़ा विचार किया जाय कि कर्म अकर्म का निर्णय करते समय मनुष्य के मन की स्थिति कैसी होती है तो यह ध्यान में आ जायगा कि मन की स्वाभाविक और उदात्त मनोवृत्तियों — कल्याण क्या परोपकार आदि — ही किसी काम को करने के लिये मनुष्य को प्रेरणित प्रवृत्त किया करती हैं। उदाहरणार्थ जब कोई मिश्रारी दील पड़ता है; तब मन में यह विचार आने के पहले ही — कि दान करने से कल्याण अथवा अपनी आत्मा का कितना हित होगा — मनुष्य के हृदय में कल्याणवृत्ति बाधित हो जाती है और वह अपनी शक्ति के अनुसार उस याचक को कुछ दान कर देता है। इसी प्रकार जब बाज्र रोता है तब माता उस बूब पिछाते समय इस बात का कुछ भी विचार नहीं करती कि बाज्र को पिछाते समय इस बात का कितना हित होगा। अर्थात् ये उदात्त मनोवृत्तियाँ ही कर्मयोगशास्त्र की वयाध नीति हैं। इन्हें किसी ने ये मनोवृत्तियाँ ही नहीं हैं; किन्तु ये निरर्गलित अर्थात् स्वाभाविक अथवा स्वयम्भू देखता ही है। जब म्यायाधीन न्यायासन पर बैठता है तब उसकी बुद्धि में म्यायावेकता की प्रेरणा हुआ करती है और वह उसी प्रेरणा के अनुसार न्याय किया करता है। परन्तु जब कोई न्यायाधीश इस प्रेरणा का अन्याय करता है तभी उससे सम्भाव्य हुआ करते हैं। म्यायावेकता के सहज ही कल्याण क्या परोपकार, हितकृता कर्तव्य-प्रेम येय आदि सद्गुणों की जो स्वाभाविक मनोवृत्तियाँ हैं वे भी देखता है। प्रत्येक मनुष्य स्वभावतः उन देखताओं के द्वारा स्वरूप से परिचित रहता है। परन्तु यदि

* यही वाक्य वाक्य का सत्यज्ञा अर्थात् द्वारा किया गया है; और यही आचरण करना वाक्य का मन का द्वारा माध्यम हो।

सोम, श्रेय, मत्सर आदि धरणी से वह इन देवताओं की परवाह न करे, तो अब देवता क्या करें ? यह बात सच है, कि कई बार देवताओं में भी विरोध उत्पन्न हो जाता है। और तब क्रोध कार्य करते समय हमें इस का सनेह को निगल करने के लिये न्याय कृपा आदि देवताओं के अतिरिक्त किसी दूसरे की सम्मति लेना आवश्यक जान पड़ता है। परन्तु ऐसे अवसर पर अध्यात्मविचार अथवा सुख-दुःख की न्यूनाधिकता के ज्ञाते में न पड़ कर यदि हम अपने मनोरेव की गवाही दें, तो वह एकदम इस बात का निर्णय कर देता है कि इस दोनों में से कौन-सा मार्ग अवसर है। यही कारण है कि उक्त सब देवताओं में मनोरेव श्रेष्ठ है। 'मनोदेवता' शब्द में इच्छा कोच कोम सभी मनोविधियों को शामिल नहीं करना चाहिये। किन्तु इस शब्द से मन की वह ईश्वरत्त्व और स्वात्मिक शक्ति ही अंगीकृत है कि जिसकी सहायता से मस्तिष्क का निर्णय किया जाता है। इसी शक्ति का एक भरा भरी नाम 'संस्कारिक-बुद्धि' है। यदि किसी सनेह-प्रसन्न अवसर पर मनुष्य स्वयं अन्तःकरण से और शान्ति के साथ विचार करे, तो यह संस्कारिक-बुद्धि कभी उसका बोझ नहीं देगी। इतना ही नहीं किन्तु ऐसे मौकों पर हम दूसरा से यही कहा करते हैं किन्तु अपने मन से पूछ। इस बड़े देवता के पास एक सूची हमेशा मौजूद रहती है। उसमें वह लिखा होता है कि किस सद्गुण को किस समय कितना महत्त्व दिया जाना चाहिये। यह मनोदेवता समय समय पर इसी सूची के अनुसार अपना नियम प्रकाश किया करता है। मान लीजिये किसी समय आत्मरक्षा और अहिंसा में विरोध उत्पन्न हुआ और यह संघर्ष उपस्थित हुए कि बुद्धि के समय अमन्य प्रसन्न करना चाहिये या नहीं ? तब इस संघर्ष को दूर करने के लिये यदि हम शान्त चित्त से इस मनोदेवता की मित्रता कर, तो उसका यही नियम प्रकाश होगा कि अमन्य प्रसन्न करो। इसी प्रकार यदि कभी स्वार्थ और पराधर्म अथवा परोपकार के बीच विरोध हो जाय तो उसका नियम भी इस मनोदेवता को मना कर करना चाहिये। मनोदेवता के घर की - धर्म-अधर्म के न्यूनाधिक मात्र की - यह सूची एक प्रत्यक्ष की शान्तिपूर्वक विचार करने से उपलब्ध हुई है जिस उसने अपने प्रत्यक्ष में प्रकाशित किया है।† इस सूची में नम्रतायुक्त प्रत्यक्ष को पहला अर्थात् अत्युच्च स्थान दिया गया है और उसके बाद कठका कठका उदारता वात्सल्य आदि भावों की क्रमशः नीचे की श्रृंखला में शामिल किया है। इस प्रत्यक्ष

† इस संस्कारिक-बुद्धि का ही अन्वयी में Conscience कहत है और आधिदैवत Intuitionist School कहता है।

† इस प्रत्यक्ष का नाम James Martineau (जेम्स मार्टिने) है। इनका यह कृती अथ *Types of Ethical Theory* (Vol. II p. 266. 3rd Ed) नामक ग्रन्थ में है। मार्टिने अर्थ कथ का Idio-psychological कहता है। परन्तु हम उक्त आधिदैवत ही म शामिल करत हैं।

का मत है, कि जब ऊपर और नीचे की ओरियों के सतृणों में विरोध उत्पन्न हो तब ऊपर की ओरियों के सतृणों को ही अधिक मान देना चाहिये। उसके मत के अनुसार कार्य-अकार्य का अथवा धर्म-अधर्म का निर्णय करने के लिये इसकी अपेक्षा और उचित मार्ग नहीं है। इसका कारण यह है, कि यद्यपि हम अत्यन्त दूरदृष्टि से यह निमित्त कर के कि 'अभिप्रेत ओरों का अधिक दृष्ट' किन्तु है। तथापि इस म्यूनाभिक भाव में यह कहने की सत्ता या अधिकार नहीं है, कि 'जित् वात में अभिप्रेत ओरों का सुल हो वही त् कर'। इस किन्ते अन्त में इस प्रस का निर्णय ही नहीं होता कि 'जित्में अभिप्रेत ओरों का हित है, वह वात में क्यों कर्त्त'। और साथ समझा क्यों-का क्यों बना रहता है। राज से बिना अधिकार प्राप्त किन्ते ही जब कोई न्यायाधीश न्याय करता है तब उसके निर्णय की जो दशा होती है ठीक वही दशा उस कार्य-अकार्य के निर्णय की भी होती है जो दूरदृष्टिपूर्वक सुखदुःखों का विचार करके किया जाता है। केवल दूरदृष्टि यह बात किन्ती से नहीं कह सकती कि 'तु यह कर, ठीक यह करना ही चाहिये'। इसका कारण यही है कि किन्ती भी दूरदृष्टि हो तो भी वह मनुष्यकृत ही है और इति कारण वह अपना प्रमाण मनुष्यों पर नहीं बना सकती। ऐसे समय पर आज करनेवाला हम से भेद कोई अधिकारी अवश्य होना चाहिये। और यह काम ईश्वरदत्त सदसद्विकेन्द्र ही कर सकती है। क्योंकि वह मनुष्य की अपेक्षा भेद अवश्य मनुष्य पर अपना अधिकार बमाने में समर्थ है। यह सदसद्विकेन्द्र या देवता स्वयम् है। इसी कारण व्यवहार में वह कहने की रीति पड़ गई है कि मेरा 'मनोऽयं अमुक प्रकार की गवाही नहीं देता। जब कोई मनुष्य एक-आव दुरा काम कर बैठता है तब पञ्चाचाप से वही स्वयं व्यभिक्त हो जाता है और उसका मन उस इनेशा टोका रहता है। यह भी उपर्युक्त देवता के शासन का ही फल है। इस बात से स्वतंत्र मनोदेवता का अस्तित्व सिद्ध हो जाता है। कारण कि आधिदेवत पन्थ के मतानुसार यदि उपर्युक्त सिद्धान्त न माना जाय तो इस प्रस की उपपत्ति नहीं हो सकती कि हमारा मन हमें क्यों टोका करता है।

ऊपर दिया हुआ वृत्तान्त पश्चिमी आधिदेवत पन्थ के मत का है। पश्चिमी देशों में यह पन्थ का प्रचार विशेषतः ईसाई धर्मोपदेशकों ने किया है। उनके मत के अनुसार धर्म-अधर्म का निर्णय करने के लिये केवल आधिमीतिक बातों की अपेक्षा यह ईश्वरदत्त शासन सुझा भेद एवं भाषा है। यद्यपि हमारे देश में प्राचीन काल में कर्मयोगशास्त्र का ऐसा कोई स्वतन्त्र पन्थ नहीं था तथापि उपर्युक्त मत हमारे प्राचीन ग्रन्थों में कई जगह पाया जाता है। महाभारत में अनेक स्थानों पर मन की मित्र मित्र वृत्तियों को देवताओं का स्वयं दिया गया है। निम्ने प्रकरण में यह बतलाया भी गया है कि धर्म तत्त्व वृत्त, धीक भी आदि देवताओं ने प्रसिद्ध के शरीर को छोड़ कर इन्द्र के शरीर में कैसे प्रवेश किया। कार्य-अकार्य का अथवा

धर्म-अर्थ का निर्णय करनेवाले देवता का नाम भी 'धर्म' ही है। ऐसे वर्णन पाये जाते हैं कि शिवि राजा के राज्य की परीक्षा करने के लिये स्वयं का रूप धार कर, और पुत्रिष्ठ की परीक्षा लेने के लिये प्रथम यक्षरूप से तथा दूसरी बार कुशा बन कर, वनवास प्रकट हुए थे। स्वयं भगवद्गीता (१० ३४) में भी कीर्ति भी बाहु, स्मृति मेधा, वृत्ति और क्षमा ये सब श्रेष्ठ माने गये हैं। इनमें से स्मृति मेधा, वृत्ति और क्षमा मन के धर्म हैं। मन भी एक श्रेष्ठता है; और परब्रह्म का प्रतीक मान कर, उपनिषद् में उसकी उपासना भी कथ्यार गई है (उपे १ ४ टी. १ १८)। अब मनुष्य कहते हैं, कि मन-पूर्त समाचरेत् (१ ४६) - मन को जो पवित्र मान्य हो, वही करना चाहिये - तब यही बोध होता है कि उन्हें 'मन' शब्द से मनोदेवता ही अभिप्रेत है। साधारण व्यवहार में हम यही कहा करते हैं, कि जो मन को अच्छा मान्य हो, वही करना चाहिये। मनुष्य ने मनुसंहिता के शीघ्र अध्याय (४ १६१) में यह बात विशेष स्पष्ट कर दी है कि -

यत्कर्म कृत्वानोऽस्य स्यात् परिवाऽनरात्मना ।

याग्रयन्नेन कृत्वा विपरीतं तु वर्जयेत् ॥

“यह कर्म प्रयत्नपूर्वक करना चाहिये जिसके करने से हमारा अन्तरात्मा समुद्र हा और जो कर्म इसके विपरीत हो उसे छोड़ देना चाहिये।” इसी प्रकार चातुर्वर्ण्य; धर्म भाषि व्यावहारिक नीति के मूलतत्त्वों का उद्देश्य करते समय मनु, याज्ञवल्क्य भाषि स्मृति-ग्रन्थकार भी कहते हैं -

वेदः स्मृतिः महाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः ।

एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्भगवन् कृतम्वह ॥

‘यह स्मृति विद्याचार और अपने आत्मा का प्रिय मान्य होना - ये धर्म के चार मूलतत्त्व हैं’ (मनु २ १२)। अपने आत्मा को जो प्रिय मान्य हो - इस का अर्थ यही है कि मन को शुद्ध मान्य हो। इसमें स्पष्ट जाना है, कि धृति, स्मृति और मनोचार से निष्ठा काय की धमना या अधमना का निगम नहीं हो सकता या मन निगम करने का शीघ्र साधन ‘मन-पूर्तता’ समझी जानी थी। विज्ञान प्रकरण में बनी गई प्रवृत्ति और मन की कथा कल्पना पुष्पों पर ‘चित्त’ के लक्षण के विषय में, भूतनाथ ने महाभारत में यह कहा है -

यद्व्यपचां हितं च कथाम् आत्मनः कथं पौन्यम् ।

अथप्रयत्नं वायनं च मनुष्यान् कथयन् ॥

अपन - हमारे हित का हमें अपनी का हित नहीं हो सकता अपन शब्दों करने में अपन अपने ही का लक्ष्य मान्य होती है यह कही नहीं करना चाहिये (मनु टी. १ ४ १६) हमने पाठकों के ध्यान में यह बात आ रूप में कि अपने का हित हो नहीं सकता और लक्ष्य मान्य होती है इन ही परी से आधिदैवत

स्वर्गों का अधिक हित और 'मनोवेष्टा इन दोनों पक्षों का इस श्लोक में एक साथ देखा खोला किया गया है। मनुस्मृति (१२१-१७) में भी कहा गया है कि जिस कर्म करने में छद्मा मानस नहीं होती — एवं अन्तरात्मा सन्तुष्ट होता है — वह सात्विक है। धम्मपद नामक वाक्यग्रन्थ (१७ और १८) में भी इसी प्रकार के विचार पाये जाते हैं। कश्चिदास भी यही कहते हैं कि जब कर्म-अकर्म का निणय करने में कुछ सन्देह हो, तब —

सर्ता हि सन्वेदपदेह वस्तुह प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः।

सत्यस्य सौग अपने अन्तःकरण ही की गवाही को प्रमाण मानते हैं" (शाकुं. १२)। पातञ्जल योग "सी बात की शिक्षा देता है कि विचारियों का विशेष करके मन को किसी एक ही विषय पर कैसे स्थिर करना चाहिये और वह योग-शास्त्र हमारे यहाँ बहुत प्राचीन समय से प्रचलित है। अतएव जब कभी धर्मधर्म के विषय में कुछ सन्देह उत्पन्न हो तब हम स्वर्गों को किसी से यह न सिखाये जाने की आवश्यकता है कि 'अन्तःकरण का स्वस्थ और शान्त करने से जो उचित मानस हो बही करना चाहिये। सब स्मृति-ग्रन्थों के आरम्भ में "स प्रकार के वचन मिलते हैं कि स्मृतिप्रारम्भ अपने मन को एकत्र करके ही धर्म-अधर्म कल्पना करते थे (मनु. ११)। यों ही देखने से तो किसी काम में मन की गवाही लेना वह मार्ग अत्यन्त सुख्य प्रतीत होता है। परन्तु जब हम तत्त्वज्ञान की दृष्टि से इस बात का सूक्ष्म विचार करने लगते हैं कि 'सुख मन' किसे कहना चाहिये तब यह सरस पन्थ अन्त तक काम नहीं ले सकता। और यही कारण है कि हमारे शास्त्रकारों ने कर्मयोगशास्त्र की "मार्ग इन कभी नीब पर नहीं की है। अब इस बात का विचार करना चाहिये कि यह तत्त्वज्ञान कौन-सा है। परन्तु इसका विवेचन करने के पहले यहाँ पर इस बात का उल्लेख करना आवश्यक है कि पश्चिमी आधिभौतिकवादियों ने इस आधिभौतिकता का किस प्रकार स्थापन किया है। कारण यह है कि यद्यपि इस विषय में आध्यात्मिक और आधिभौतिक पक्षों के कारण भिन्न भिन्न हैं तथापि उन दोनों का अन्तिम निणय एक ही था है। अतएव पहले आधिभौतिक कारणों का उल्लेख कर देन से आध्यात्मिक कारणों की महत्ता और समुच्छता पाठकों के चित्त में सीधे आ जायगी।

ऊपर कह आये हैं कि आधिभौतिक पक्ष में शुद्ध मन को ही अग्रस्थान दिया गया है इसमें यह प्रश्न होता है कि अधिकांश भागों का अधिष्ठान — चाहे आधिभौतिक नीतिग्रन्थ में क्या की जाय या हेतु के कुछ भी विचार न किये जाने का जो दोष पहले कल्पना गया है वह इस आधिभौतिकता में नहीं है। परन्तु उपर्युक्त इस बात का सूक्ष्म विचार करने लगते हैं कि सम्बन्धितकारी शुद्ध मनोवृत्ति कि कहना चाहिये तब हम पन्थ में नी दुनरी अनक अपरिहाय बाधाएँ उपस्थित

हो जाती है। कोई भी बात छींचिये; कहने की आवश्यकता नहीं है, कि उसके बारे में अभी मौलिक विचार करना — वह माया है अथवा अमाया है करने के योग्य है या नहीं, उससे समय अथवा सुख होगा या नहीं इस्यादि बातों को निश्चित करना — नाक अपना ओंछ काम नहीं है। किन्तु वह काम उस स्वतंत्र इन्द्रिय का है, जिस मन कहते हैं। अर्थात् काय अकाय अथवा सम असम का नियम मन ही करता है। चाहे आप उसे इन्द्रिय कहें या देवता। यदि आधिव्यवस्था पन्थ का सिर्फ बर्ती रहना हो तो काय आपाति नहीं। परन्तु पश्चिमी आधिव्यवस्था पन्थ इससे एक कम और भी आगे बढ़ा हुआ है। उसका यह कथन है, मरना अथवा मृत (सत् अथवा असत्) न्याय अथवा अन्याय सम अथवा असम का नियम करना एक बात है और इस बात का नियम करना दूसरी बात है कि अमुक पन्थ सही है या इसका है, योरा है या काय अथवा गणित का योरा उगाहरण सही है या गलत। ये दोनों बातें अत्यन्त भिन्न हैं। इनमें से दूसरे प्रकार की बातों का नियम न्याय काय का आधार के कर मन कर सकता है परन्तु पहले प्रकार की बातों का नियम करने के लिये केवल मन असमर्थ है। अतएव यह काम उल्लिखित-शक्तिरूप देवता ही किया करता है, जो कि हमारे मन में रहता है। इसका कारण वे यह कहसकते हैं कि जब हम किसी गणित के उगाहरण की खोज करके निश्चय करते हैं कि यह सही है या गलत। तब हम पहले उसके गुण जोड़ भाग की खोज कर लेते हैं और फिर अपना निश्चय स्थिर करते हैं। अर्थात् उस निश्चय के स्थिर होने के पहले मन को अन्य क्रिया या व्यापार करना पड़ता है परन्तु मूर्ख-मूर्ख का नियम इस प्रकार नहीं किया जाता। जब हम यह सुनते हैं, कि किसी एक आदमी ने किसी दूसरे को बाल से मार डाला तब हमारे मुँह से एकएक यह उद्गार निकल पड़ते हैं "राम राम ! उसने बहुत बुरा काम किया ! और इस विषय में हमें कुछ भी विचार नहीं करना पड़ता अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि कुछ भी विचार न करके आप-ही-आप को निर्णय हो जाता है और या नियम विचार-पूर्वक किया जाता है वे दोनों एक ही मनोवृत्ति के व्यापार हैं। इसलिये यह मानना चाहिये कि उल्लिखित-शक्ति भी एक स्वतंत्र मानसिक देवता है। सब मनुष्या के अन्तःकरण में यह देवता या शक्ति एक ही सी आशुत रहती है। इसलिये हमें करना सभी लोगों को योग्य प्रतीत होता है और उसके विषय में किसी को कुछ विचिन्त्यता भी नहीं पड़ता। इस आधिव्यवस्था पन्थ पर आधिव्यवस्था पन्थ के लोगों का उत्तर है कि यिक हम एक-आप बात का नियम एकत्र कर सकते हैं इतन ही स यह नहीं माना जा सकता कि दिन रात का नियम विचार पूर्वक किया जाता है वह उनमें भिन्न है। किसी काम का योरा अथवा धीरे करना अन्त्यास पर अवलम्बित है। उगाहरणाय गणित का विषय सीधिये। व्यापारी सांग मन के भाव से खर खराने के काम एकत्र संग्रह गणित की रीति से रचनाया करत हैं। इस कारण यह नहीं कहा जा सकता

कि गुणाकार करने की उनकी शक्ति या श्रेयता किसी अच्छे गणितज्ञ से भिन्न है। कोई काम अभ्यास के कारण इतना अच्छी तरह संचालित है, कि बिना विचार किये ही कोई मनुष्य उसको सीधे और सरलतापूर्वक कर देता है। उत्तम सक्षमता मनुष्य उद्यते हुए पक्षियों की बन्तूक से सहज मार गिराता है। इससे कोई भी यह नहीं कहता कि सक्षमता एक स्वतन्त्र श्रेयता है। इतना ही नहीं; किन्तु निश्चयन मारना उद्यते हुए पक्षियों की गति को जानना इत्यादि शास्त्रीय बातों को भी निरर्थक और त्याग्य नहीं कह सकता। नेपोसियन के विषय में यह प्रसिद्ध है, कि जब वह समरंगण में लड़ा हो कर चारों ओर सैन्य दृष्टि से देखता था तब उसके प्यान में यह बात एकदम सा बाधा करती थी कि शत्रु किस स्थान पर बन्दबोरे हैं। इतने ही से किसी ने यह सिद्धान्त नहीं निकाला है कि युद्धकला एक स्वतन्त्र श्रेयता है और उसका अन्व मानसिक शक्तियों से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है। इसमें सम्येह नहीं कि किसी एक काम में किसी की बुद्धि स्वाभाविक अधिक काम देती है और किसी की कम परन्तु सिर्फ़ उस असमानता के आधार पर ही हम यह नहीं कहते कि दोनों की बुद्धि बन्तुता भिन्न है। इसके अतिरिक्त यह बात भी सम्य नहीं कि कार्य-अन्वय का अथवा धर्म-अधर्म का निर्णय एकाएक हो जाता है। यदि ऐसा ही होता तो यह प्रश्न ही कभी उपरिष्ठ न होता कि अमुक काम करना चाहिये अथवा नहीं करना चाहिये। यह बात प्रकट है कि इस प्रकार का प्रश्न प्रसंगानुसार अर्जुन की तरह सभी लोगों के सामने उपरिष्ठ हुआ करता है, और कार्य-अन्वय निर्णय के कुछ विषयों में भिन्न भिन्न लोगों के अभिप्राय भी भिन्न भिन्न हुआ करते हैं। यदि सर्वत्रिवेचनरूप स्वयम्भू श्रेयता एक ही है तो फिर यह भिन्नता क्यों है? इससे यही कहना पड़ता है कि मनुष्य की बुद्धि कितनी सुचिन्तित अथवा सुसंस्कृत होगी उतनी ही योग्यतापूर्वक वह किसी बात का निर्णय करेगा। बहुतेरे ब्राह्मण लोग ऐसे भी हैं कि जो मनुष्य का काम करना अपराध तो मानते ही नहीं किन्तु वे मारे हुए मनुष्य का मांस भी चहर्प खा जाते हैं। ब्राह्मण लोगों की बात जाने कीजिये। सम्य श्रेयों में भी यह देखा जाता है कि देश के अनुसार किसी एक देश में जो बात गद्य समझी जाती है वही किसी दूसरे देश में सर्वमान्य समझी जाती है। उदाहरणार्थ एक श्री के रहते हुए दूसरी श्री के साथ विवाह करना विधायक में शाय समझा जाता है परन्तु हिंदुस्थान में यह बात विशेष वर्णनीय नहीं मानी जाती। मरी समा में सिर की पगड़ी उतारना हिन्दु लोगों के लिये लज्जा या कमर्याद की बात है परन्तु अन्यत्र छीन सिर की टोपी उतारना ही सम्प्रदाय का कृत्य मानते हैं। यदि यह बात सत्य है कि ईश्वरदत्त या स्वाभाविक सर्वत्रिवेचन शक्ति के कारण ही बुरे कर्म करने में सम्मत्ता प्राप्त होती है तो क्या सब लोगों को एक ही कृत्य करने में एक ही समान कृत्य नहीं माध्यम होनी चाहिये? बड़े बड़े छूटे और डाकू लोग भी एक बार बिठका नमस्कार खा बैठे हैं उस पर हथियार उठाना निषेध मानते हैं किन्तु

यह बड़े सम्यक् पश्चिमी राष्ट्र भी अपने पड़ोसी राष्ट्र का बच करना स्वोद्योगिक का ध्येय समझते हैं। यदि सदसद्विवेचन शक्तिरूप में एक ही है तो यह में क्या है? और यदि यह कहा जाय, कि शिक्षा के अनुसार अथवा देश के चरम के अनुसार सदसद्विवेचनशक्ति में भी भेद हो गया करते हैं तो उसकी स्वयं नित्यता में शका आती है। मनुष्य क्यों क्यों अपनी असम्यक्ता को छोड़ कर सम्यक्ता आता है त्यों त्या उसके मन और बुद्धि का विकास होता जाता है। और इस तरह बुद्धि का विकास होने पर जिन बातों का विचार वह अपनी पहली असम्यक्ता की प्रतीति से करने लगता है। अथवा यह कहना चाहिये कि इस बुद्धि का विकसित होना ही सम्यक्ता का लक्षण है। वह सम्यक् अथवा सुशिक्षित मनुष्य के इतिवृत्त निम्न का परिणाम है कि वह औरों की वस्तु को छेड़ने या मर्गने की इच्छा नहीं करता। जैसी प्रकार मन की वह शक्ति भी — जिससे बुर-सबे का नियंत्रण किया जाता है — धीरे धीरे बढ़ती जाती है। और अब तो कुछ बातों में वह इतनी परिपक्व होती ही है कि किसी विषय में कुछ विचार किये बिना ही हम लोग अपना नैतिक नियम प्रकट कर दिया करते हैं। अब हमें औरों से कोई दूर या पास की वस्तु देखनी होती है तब औरों की नवीं को उचित परिणाम से सीखना पड़ता है; और यह किन्ना इतनी प्रीति से होती है कि हमें उसका कुछ श्रेय भी नहीं होता। परन्तु क्या इतने ही से किसी ने इस बात की उपयोगिता मान ली है? कारण यह है कि मनुष्य की बुद्धि या मन सब समय और सब कामों में एक ही है। यह बात समझ नहीं कि कैसेगारे का नियंत्रण एक प्रकार की बुद्धि करती है और बुरे सब का नियंत्रण किसी अन्य प्रकार की बुद्धि से किया जाता है। केवल अन्तर इतना ही है कि किसी में बुद्धि कम रहती है और किसी की अधिकतम अथवा अपरिपक्व रहती है। उक्त में की ओर तथा मन अनुभव की ओर भी उचित ध्यान दे कर कि किसी काम का प्रीतिपूर्वक कर सकना केवल आन्त या अन्त्या का फल है पश्चिमी आध्यात्मिकतावादी ने यह निष्कर्ष दिया है कि मन की स्वाभाविक शक्तियाँ न पर सदसद्विवेचनशक्ति नामक कार्य निम्न स्वतन्त्र और विभक्त शक्ति के मानने की आवश्यकता नहीं है।

इस विषय में हमारे प्राचीन शास्त्रकारों का अन्तिम निष्कर्ष भी पश्चिमी आध्यात्मिकतावादी के सदृश ही है। वे इस बात को मानते हैं कि स्वयं और शास्त्र अन्तःकरण से किसी भी बात का विचार करना चाहिये। परन्तु उन्हें यह बात मान्य नहीं कि धर्म-अधर्म का नियंत्रण करनेवाली बुद्धि अन्त्या है और कर्म-मोक्ष पदार्थ ने की बुद्धि अन्त्या है। उन्होंने न यह भी प्रतिपादन किया है कि मन किन्ना सुशिक्षित होगा उतना ही वह मन का बुरा नियंत्रण कर सकेगा। अन्तर मन का सुशिक्षित करने का प्रयत्न प्रत्येक का दण्ड से करना चाहिये। परन्तु वे इस बात को नहीं मानते कि सदसद्विवेचनशक्ति सामान्य बुद्धि से कार्य निम्न वस्तु या

ईश्वरीय प्रसाद है। प्राचीन समय में इस बात का निरीक्षण सूक्ष्म रीति से किया गया है, कि मनुष्य को ज्ञान किस प्रकार प्राप्त होता है और उसके मन का वा बुद्धि का व्यापार किस तरह हुआ करता है। इसी निरीक्षण को 'शेनशेनरु-विचार' कहते हैं। शेन का अर्थ 'शरीर और शेषरु का अर्थ 'आत्मा' है। यह शेन-शेनरु-विचार अभ्यासविद्या की बाढ़ है। इस शेन-शेनरु-विद्या का ठीक ठीक ज्ञान हो जाने पर, सदसद्विवेक-वाचि ही का कौन को किसी भी मनापेक्षा का अस्तित्व आत्मा के परे का स्वतन्त्र नहीं माना जा सकता। ऐसी अवस्था में आधिदैवत पर आप-ही-आप कमजोर हो जाता है। अतएव अब यहाँ इस शेन-शेनरु विद्या की का विचार संक्षेप में किया जायगा। इस विवेचन से मालवृतीता के बहुतेरे सिद्धान्तों का सत्यार्थ भी पाठकों के ध्यान में अच्छी तरह आ जायगा।

यह कहा जा सकता है कि मनुष्य का शरीर (विश्व शेन या ठेह) एक बहुत बड़ा कारखाना ही है। जैसे किसी कारखाने में पहले बाहर का मास भीतर डिया जाता है फिर उस मास का चुनाव या व्यवस्था करके इस बात का निश्चय किया जाता है कि कारखाने के लिये उपयोगी और निरूपयोगी पदार्थ कौन-से हैं। और तब बाहर से लिये गये कच्चे मास से नई चीजें बनाते और उन्हें बाहर भेजते हैं। जैसे ही मनुष्य की देह में भी प्रतिक्षण अनेक व्यापार हुआ करते हैं। इस सृष्टि के पौष्टिक पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करने के लिये मनुष्य की 'इन्द्रियों' ही प्रथम साधन हैं। इन इन्द्रियों के द्वारा सृष्टि के पदार्थों का पदार्थ अथवा मूलस्वरूप नहीं जाना जा सकता। आधिमीतिकवादियों का यह मत है, कि पदार्थों का पदार्थ स्वरूप कैसा ही है कैसा कि वह हमारी इन्द्रियों को प्रतीत होता है। परन्तु यदि कब किसी को कोई नूतन इन्द्रिय प्राप्त हो जाय तो उसकी दृष्टि से सृष्टि के पदार्थों का गुण बर्ण कैसा आन है कैसा ही नहीं रहेगा। मनुष्य की इन्द्रियों में भी दो भेद हैं—एक कर्मेन्द्रियों और वृत्तरी ज्ञानेन्द्रियों। हाथ पैर, नाभि गुठ और उपस्थ ये पौष्ट कर्मेन्द्रियों हैं। हम को कुछ व्यवहार अपने शरीर से करते हैं वह सब इन्हीं कर्मेन्द्रियों के द्वारा होता है। नाक, आँखें, श्रोत्र और त्वचा ये पौष्ट ज्ञानेन्द्रियों हैं। आँखों से रूप दिखा से रस ज्ञानों से घन्घ नाक से गन्ध और त्वचा से स्पर्श का ज्ञान होता है। किसी किसी भी बाह्य-पदार्थ का जो हमें ज्ञान होता है वह उस पदार्थ के रूप-रस-गन्ध-स्पर्श के सिवा और कुछ नहीं है। उदाहरणार्थ एक लोहे का टुकड़ा लीजिये। वह पश्चिम देख पड़ता है त्वचा को कठोर मादम होता है पीछे से छम्मा हो जाता है इत्यादि जो गुण हमारी इन्द्रियों को गोचर होते हैं उन्हें ही हम ज्ञान कहते हैं और जब ये गुण बार बार एक ही पदार्थ में एक ही से जगोचर होने लगते हैं तब हमारी दृष्टि से माना एक ही पदार्थ बन जाता है जिस प्रकार बाहर का मास भीतर लोहे के लिये भीतर का मास बाहर भेजने के लिये किसी कारखाने में दरवाजा

होत है, उसी प्रकार मनुष्य के गृह में बाहर के माछ को भीतर लेने के लिये ज्ञानेन्द्रिय-रूपी द्वार है और भीतर का माछ बाहर निकालने के लिये ज्ञानेन्द्रिय-रूपी द्वार है। इस की विरथा किसी पदार्थ पर गिर कर जब खटती है और हमारे नेत्र में प्रकाश करती है तब हमारे आत्मा को उस पदार्थ के रूप का ज्ञान होता है। किसी पदार्थ से आनेवाली गन्ध के सूक्ष्म परमाणु जब हमारी नाक के मज्जातन्तुओं से गहरात है तब हमें उस पदार्थ की बास आती है। अन्य ज्ञानेन्द्रियों के व्यापार भी इसी प्रकार हुआ करते हैं। जब ज्ञानेन्द्रियों इस प्रकार अपना व्यापार करने लगती हैं तब हमें उनके द्वारा बाह्य-सृष्टि के पदार्थों का ज्ञान होने लगता है। परन्तु ज्ञानेन्द्रियों का कुछ व्यापार करती हैं उसका ज्ञान स्वयं उनसे नहीं होता उसी लिये ज्ञानेन्द्रियों को 'ज्ञाता' नहीं कहते किन्तु उन्हें सिर्फ बाहर के माछ को भीतर लानेवाले 'द्वार' ही कहते हैं। इन दरवाजों से माछ भीतर आ जाने पर उसकी व्यवस्था करना मन का काम है। उदाहरणार्थ बारह बजे जब पड़ी में घण्ट बजने लगते हैं तब एकजम हमारे कानों को यह नहीं समझ पड़ता कि कितने बजे हैं किन्तु क्यों क्यों पड़ी में टन् टन् की एक एक आवाज होती जाती है। त्या त्यों हुआ की कदर हमारे कानों पर आकर टकर मारती है और अन्त मज्जातन्तु के द्वारा प्रत्येक आवाज का हमारे मन पर पहुँचे अलगा अलगा संस्कार होता है और अन्त में 'न सही का आह कर हम निश्चित किया करते हैं कि 'तब बजे हैं। पशुओं में भी ज्ञानेन्द्रियों होती हैं। जब पड़ी की टन् टन् आवाज होती है तब प्रत्येक बनि का संस्कार उनके कानों के द्वारा मन तक पहुँच जाता है। परन्तु उनका मन 'तबना निश्चित नहीं रहता कि वे उन सब संस्कारों का एकत्र करके यह निश्चित कर लें कि बारह बजे हैं। यही अथ शास्त्रीय परिमाण में इस प्रकार कहा जाता है कि यद्यपि अनेक संस्कारों का पूरा-पूरा ज्ञान पशुओं को हो जाता है तथापि उन मनकला की एकता का बोध उन्हें नहीं होता। मण्डवीता (१४२) में कहा है - 'इन्द्रियाणि पशुभ्याहुः इन्द्रियेभ्यः परं मनः' अर्थात् इन्द्रियों (बाह्य) पदार्थों से भेद है। और मन इन्द्रियों से भी भेद है। इसका मायार्थ भी यही है जो ऊपर लिखा गया है। पहले यह आय है कि यदि मन स्थिर न हो तो भौतिक लुप्पी होने पर भी कुछ चीज नहीं पड़ता और ज्ञान लुप्त होने पर भी कुछ ज्ञान नहीं पड़ता। तात्पर्य यह है कि इस रहस्य की कारणता में 'मन' एक मुंछी (इच्छा) है। जिसका पास बाहर का सब माछ ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा भेजा जाता है। और यही मुंछी (मन) माछ की खोज किया करता है। अब इन बातों का विचार करना चाहिये कि यह खोज किस प्रकार की जाती है। और किसे हम अन्तक सामान्यतः 'मन' कहत आय हैं उसके भी और बीन-बीन-से ये किसे या सक्त हैं अपना एक ही मन का जिस भिन्न भिन्न विचार के अनुसार क बीन-बीन-से भिन्न भिन्न नाम प्राप्त हो गत है।

अनेत्रियों के द्वारा मन पर जो संस्कार होते हैं उन्हें प्रथम प्रकट करके और उनसे परस्पर तुलना करके इस बात का निर्णय करना पड़ता है कि उनमें से अच्छे कौन-से और भूरे कौन-से हैं। प्राज्ञ अथवा स्वाध्याय कौन-से और अभ्यासक तथा हानिकारक कौन-से हैं। यह निर्णय हो जाने पर उनमें से जो बात अच्छी प्राज्ञ स्वध्यायक, उचित अथवा करने योग्य होती है, उसे करने में हम प्रवृत्त हुआ करते हैं। यही सामान्य मानसिक व्यवहार है। उदाहरणार्थ जब हम किसी कमीसे में आते हैं तब ऑलस और नाक के द्वारा बाग बूझों और फूँकों के संस्कार हमारे मन पर होते हैं। परन्तु जब तक हमारे आत्मा को यह ज्ञान नहीं होता कि 'मन फूँकों में से किसी सुलभ अच्छी और किसी बुरी है तब तक किसी फूँक को प्राप्त कर लेने की चेष्टा मन में उत्पन्न नहीं होती और न हम उसे टोड़ने का प्रयत्न ही करते हैं। अतएव सब मनोव्यापारों के कौन-से स्वभाव साग हो सकते हैं :- (१) अनेत्रियों के द्वारा बाह्य-वश्यों का ज्ञान प्राप्त करके उन संस्कार को तुलना के लिये व्यवस्थापूर्वक रखना (२) ऐसी व्यवस्था हो जाने पर उसके अच्छेपन या बुरेपन का सार असार-विचार करके यह निश्चय करना कि कौन-सी बात प्राज्ञ है और कौन-सी स्वाध्याय; और (३) निश्चय हो चुकने पर, प्राज्ञ-बल को प्राप्त कर लेने की और अभ्यास को त्यागने की इच्छा उत्पन्न हो कर फिर उसके अनुसार प्रवृत्ति का होना। परन्तु यह आवश्यक नहीं कि ये तीनों व्यापार बिना क्लृप्त के लगातार एक के बाद एक होते ही रहें। सम्भव है, कि पहले किसी समय मी केन्ही हुई बल की चेष्टा भाव हो जाय। किन्तु 'उने ही स यह नहीं कह सकते कि उक्त तीनों क्रियाओं में से किसी भी क्रिया की आवश्यकता नहीं है। यद्यपि न्याय करने की कच्चीरी एक ही होती है तथापि उसमें काम का विभाजन इस प्रकार किया जाता है :- पहले बाड़ी और प्रतिबाड़ी अथवा उनके कक्षिक अपनी अपनी गवाहियों और वचन न्यायाधीश के सामने पेश करते हैं। उसके बाद न्यायाधीश दोनों पक्षों के वचन देख कर निर्णय रिफर करता है और अन्त में न्यायाधीश के निर्णय के अनुसार नाकिर करवाना करता है। ठीक इसी प्रकार जिस मुंशी को अभी तक हम सामान्यता 'मन' कहते आये हैं उसके व्यापारों के भी विभाग हुआ करते हैं। इनमें से सामने उपस्थित बातों का सार-असार-विचार करके यह निश्चय करने का काम (असार केवल न्यायाधीश का काम) 'शुद्धि' नामक मित्रों का है कि कोई एक बात अमुक प्रकार की थी (एकमेव) है वृत्ते प्रकार की नहीं (नाजन्मया)। छपर कहे गये सब मनो-व्यापारों में से इस सार-असार-विशेषाधिक को अलग कर देने पर शिर्ष के हुए व्यापार ही जिस इन्द्रिय के द्वारा हुआ करते हैं उसी को साध्या और वेदान्तशास्त्र में 'मन' कहते हैं (सां का २३ और २४ श्लो)। यही मन कक्षिक के सहज कोई बात ऐसी है (संक्रय) अथवा उसके विरुद्ध ऐसी है (विक्रय) इत्यादि कस्सनामी को शुद्धि के सामने निणय करने के लिये पेश किया करता

ह। इसी स्थिति में 'संक्षय-विकल्पात्मक' अर्थात् बिना निश्चय किए कबल करपना करनेवाली इन्द्रिय कहा गया है। कभी कभी 'संक्षय' शब्द में 'निश्चय' का भी अर्थ शामिल कर दिया जाता है (छन्दोग ७.४.१ देखो)। परन्तु यहाँ पर 'संक्षय' शब्द का उपयोग — निश्चय की अपेक्षा न रखते हुए — बात अमुक प्रकार की मान्य होना, मानना, करपना करना, समझना अथवा कुछ योजना करना इच्छा करना चिन्तन करना, मन में छाना आदि व्यापारों के स्थिति ही किया गया है। परन्तु, इस प्रकार बर्फीले के सदृश अपनी कल्पनाओं की बुद्धि के सामने निष्पाद्य सिर्फ उपस्थित कर देने ही से मन का काम पूरा नहीं हो जाता। बुद्धि के द्वारा मल-मुर का निगम हो जाने पर, जिस बात को बुद्धि ने ग्राह्य माना है उसका कर्मेन्द्रियों से आचरण करना अर्थात् बुद्धि की आज्ञा को कर्म में परिणत करना — यह नास्ति का कर्म भी मन ही को करना पड़ता है। इसी कारण मन की व्याख्या दूसरी तरह भी की जा सकती है। यह कहने में कोई आपत्ति नहीं कि बुद्धि के निगम की व्यवस्था पर जो विचार किया जाता है वह भी एक प्रकार से संक्षय-विकल्पात्मक ही है। परन्तु इसके स्थिति संस्कृत में 'व्याकरण-विचार' करना यह स्वतन्त्र नाम दिया गया है। उसके अतिरिक्त दोर सब प्रायः बुद्धि के हैं। यहाँ तक कि मन स्वयं अपनी ही करपनाओं के सार असार का विचार नहीं करता। सार असार-विचार करके किसी भी वस्तु का यथायथ ज्ञान आत्मा को करा देना अथवा चुनाव करके यह निश्चय करना कि अमुक वस्तु अमुक प्रकार की है या तक से काय-कारण-सम्बन्ध को दन्त कर निश्चय अनुमान करना अथवा काय-अकाय का निगम करना इत्यादि सब व्यापार बुद्धि के हैं। संस्कृत में इन व्यापारों का 'व्यवसाय' या 'अव्यवसाय' कहते हैं। अथर्व वेद श्रुति का उपयोग करके, 'बुद्धि और 'मन' का मे' क्लृप्ति के स्थिति, महामरत (शां. २.५.१.११) में यह व्याख्या की गई है —

व्यवसायात्मिका बुद्धिः मनो व्याकरणात्मकम् ।

'बुद्धि' (इन्द्रिय) व्यवसाय करती है; अर्थात् सार असार विचार करके कुछ निश्चय करती है और मन व्याकरण अथवा विस्तार है। यह अवस्था अवस्था करनेवाली प्रवृत्ति इन्द्रिय है — अर्थात् बुद्धि व्यवसायात्मिका है और मन व्याकरणात्मक है। मन्त्रवेत्ता में भी व्यवसायात्मिका बुद्धि शब्द पाये जाते हैं (गी. २.४४) और यहाँ भी बुद्धि का अर्थ सार-असार-विचार करके निश्चय करनेवाली इन्द्रिय ही है। यथार्थ में बुद्धि कबल एक लक्षण है। जो कुछ उसका सामन आता है या व्यथा जाता है उसकी वाट-छाँट करना ही उसका काम है उसमें दूसरा कर्म भी गुण अथवा धर्म नहीं है (म. भा. क. १.८.१. ४)। संक्षय जानना इच्छा, स्मृति वृत्ति, भ्रष्टा उत्साह करपना प्रेम तथा सहानुभूति क्लृप्ति नाम लज्जा भानम् मय राग, संग, द्वेष, लोभ म' मन्सर, बाध इत्यादि सब मन ही के गुण

अथवा कर्म है (बृ १.५.३ मैथु. ३.३)। ऐसी-ऐसी ये मनोवृत्तियाँ व्यक्त होती जाती हैं जैसे ही कर्म करने की ओर मनुष्य की प्रवृत्ति जुमा करती है। उपाहरणार्थ, मनुष्य चाहे कितना बुद्धिमान् हो और चाहे वह गरीब लोगों की दुर्दशा का हाथ मथी मँथि खानता हो तथापि यदि उसके हृदय में कर्मभावृत्ति व्यक्त न हो तो गरीबों की सहायता करने की इच्छा कभी होगी ही नहीं। अथवा यदि श्रेय का अभाव हो तो मुझ करने की इच्छा होने पर भी वह नहीं छोड़ेगा। तात्पर्य यह है कि बुद्धि सिर्फ यही कतखना करती है कि किस बात को करने की हम इच्छा करते हैं उसका परिणाम क्या होगा। इच्छा अथवा श्रेय आदि गुण बुद्धि के कर्म नहीं हैं। इसलिये बुद्धि स्वयं (अर्थात् बिना मन की सहायता किये ही) कभी इन्द्रियों का प्रेरित नहीं कर सकती। इसके विरुद्ध कोष आदि वृत्तियों के बल में होकर स्वयं मन चाहे इन्द्रियों का प्रेरित भी कर सके, तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि बुद्धि के छार अछार-विचार के बिना केवल मनोवृत्तियों की प्रेरणा से बिना क्या काम नीति की दृष्टि से शुद्ध ही होगा। उपाहरणार्थ यदि बुद्धि का उपयोग न कर केवल कर्मभावृत्ति से कुछ गन किया जाता है तो सम्भव है कि वह किसी अपात्र को दिया जाये और उसका परिणाम भी बुरा हो। सारांश यह है कि बुद्धि की सहायता के बिना केवल मनोवृत्तियाँ अन्धी हैं अतएव मनुष्य का कोई काम शुद्ध तभी हो सकता है जब कि बुद्धि शुद्ध है। अर्थात् वह मछे-बुरे का अचूक निर्णय कर सके, मन बुद्धि के अनुरोध से आचरण करे; और इन्द्रियों मन के आधीन रहे। मन और बुद्धि के सिवा अन्तःकरण और 'चित्त' से दो शब्द भी प्रचलित हैं। इनमें से 'अन्तःकरण' शब्द का शास्त्रिक मीठरी करण अर्थात् इन्द्रिय' है। इसलिये उसमें मन बुद्धि चित्त अर्हकर आदि सभी का सामान्यता समावेश किया जाता है और जब 'मन' पहले पहल बाह्य-विषयों का ग्रहण अर्थात् चिन्तन करने लगता है, तब वही 'चित्त' हो जाता है (म मा शा. २७४ १७)। परंतु सामान्य व्यवहार में इन सब शब्दों का अर्थ एक ही सा माना जाता है। इस कारण समस्त में नहीं आता कि कित स्पष्ट पर कौन-सा अर्थ विवक्षित है। इस गड़बड़ी को दूर करने के लिये ही उक्त अनेक शब्दों में से मन और बुद्धि इन्हीं दो शब्दों का उपयोग शास्त्रीय परिभाषा में ऊपर कहे गये निश्चित अर्थ में किया जाता है। जब इस तरह मन और बुद्धि का मे-एक शर निश्चित कर दिया गया तब (न्यायाधीश के समान) बुद्धि को मन से भेद मानना पड़ता है और मन उस न्यायाधीश (बुद्धि) का मुंशी बन जाता है। मनसस्तु परा बुद्धिः - इस गीता-वाक्य का शाब्िक भी यही है कि मन की अपेक्षा बुद्धि भेद एवं उसके परे है (गी २.४२) तथापि ऐसा कि ऊपर कहा जाये है उस मुंशी को भी ने प्रभु के काम करने पड़ते हैं - (१) हानेन्द्रियों द्वारा भवना बाहर से आये हुए संस्कारों की व्यवस्था करके उनको बुद्धि के सामने निजय के लिये उपस्थित करना और (२) बुद्धि का निजय हो जाने पर उसकी

आज्ञा अथवा डाक कर्मेन्द्रियों के पास भेज कर बुद्धि का हेतु सफल करने के लिये आवश्यक वाद्य किया करवाना। जिस तरह वृक्षन के लिये माक लरीजने का काम और वृक्षन में बट कर बेचने का काम भी कहीं कहीं उस वृक्षन के एक ही नौकर को करना पड़ता है उसी तरह मन को भी वृक्षन काम करना पड़ता है। मान लें कि हम एक मित्र गीला पत्र और उसे पुकारने की इच्छा से हमने उसे 'मरे कहा। अब देखना चाहिये कि उसने समय में अन्तःकरण में कितने व्यापार हाते हैं। पहले आँखों ने अथवा श्रोत्रियों ने यह संस्कार मन के द्वारा बुद्धि को मारा कि हमारा मित्र पास ही है और बुद्धि के द्वारा उस संस्कार का ज्ञान आत्मा को हुआ। यह हुआ ज्ञान होने की क्रिया। अब आत्मा बुद्धि के द्वारा यह निश्चय करता है कि मित्र को पुकारना चाहिये और बुद्धि के इस हेतु के अनुसार आवाज करने के लिये मन में बाँझने की उत्पत्ति उत्पन्न होती है और मन हमारी जिह्वा (कर्मेन्द्रिय) से मरे। शब्द का उच्चारण करके देता है। पाणिनी के शिक्षा ग्रन्थ में शब्देवाचन-क्रिया का वर्णन इसी बात को ध्यान में रख कर किया गया है -

आत्मा बुद्ध्या समेत्याऽर्थात् मनो धुंक्त विवक्षया।

मनः कायामिमाहृति स प्रेरयति माततम्।

माततस्तुरसि चरत् मन्त्रं जनयति स्वरम् ॥

अर्थात् पहले आत्मा बुद्धि के द्वारा सब बाधा का नाश करने के मन में बाँझने की उत्पत्ति उत्पन्न करता है और अब मन कायामि को उत्पन्न करता है, उस कायामि वायु को प्रेरित करती है। तत्पश्चात् यह वायु अस्ती में प्रवेश करके मन्द्र स्वर उत्पन्न करती है। यही स्वर आगे कण्ठ-तालु आदि के वण मेढ रूप से मुख के बाहर आता है। उक्त श्लोक के अन्तिम दो पदों में मन्त्रपतिपद में भी लिखते हैं (मैत्र्यु. ७. ११) और, इससे प्रतीत होता है कि वे श्लोक पाणिनि से भी प्राचीन हैं।* आधुनिक शास्त्रियों में कायामि का मन्त्रतन्त्र कहते हैं। परन्तु पश्चिमी शास्त्रियों का कथन है कि मन भी तो है। क्यों बाहर के पद्यों का ज्ञान भीतर अनेकाल और मन के द्वारा बुद्धि की आज्ञा कर्मेन्द्रियों को उत्पन्न करने के मन्त्रतन्त्र शास्त्रों में लिख लिख है। हमारे शास्त्रकार दो मन नहीं मानते उन्होंने दो मन और बुद्धि को मिश्र कृत्य कर सिद्ध यह कहा है कि मन उभयवर्तक है। अर्थात् वह कर्मेन्द्रियों के साथ कर्मेन्द्रियों के समान और श्रोत्रियों के साथ श्रोत्रियों के समान काम करता है। शरीर का तात्पर्य एक ही है। शरीर की दृष्टि से यही प्रकट है कि बुद्धि निश्चयकता न्यायाधीश है;

* मैत्र्युष्युक्त बाह्य न लिखा है कि मन्त्रपतिपद का निमित्त भी जगत् प्राचीन ज्ञान वाच्य। Sacred Books of the East Series Vol. XV pp xlvi-l. इन दो श्लोकों में अधिक विचार किया गया है।

और मन पहले इन्द्रियों के साथ संकल्प-विकल्पात्मक हो जाता करता है; तथा फिर इन्द्रियों के साथ व्याकरणात्मक या अक्षरबार्ह करनेवाला अर्थात् इन्द्रियों का साक्षात् प्रत्यक्ष हो जाता है। किसी बात का 'व्याकरण' करते समय कभी कभी मन यह संकल्प-विकल्प भी किया करता है कि बुद्धि की आज्ञा का पालन किस प्रकार किया जाय। इसी कारण मन की व्याख्या करते समय सामान्यतः सिर्फ यही कहा जाता है कि 'संकल्प-विकल्पात्मकम्'। परन्तु, ध्यान रहे, कि उस समय भी उस व्याख्या में मन के गौण व्यापारों का समावेश किया जाता है।

'बुद्धि' का जो अर्थ उपर किया गया है कि यह निगम करनेवाली इन्द्रिय है वह अर्थ केवल शास्त्रीय और सूक्ष्म-विवेचन के लिये उपयोगी है। परन्तु इन शास्त्रीय अर्थों का निर्णय हमेशा पौंड्र से किया जाता है। अतएव यहाँ 'बुद्धि' शब्द के उन व्यावहारिक अर्थों का भी विचार करना आवश्यक है जो उस शब्द के सम्बन्ध में शास्त्रीय अर्थ निहित होने के पहले ही प्रचलित हो गये हैं। जब तक व्यवसायात्मक बुद्धि किसी बात का पहले निगम नहीं करती तब तक हमें उसका ज्ञान नहीं होता और जब तक ज्ञान नहीं हुआ है तब तक उसके प्राप्त करने की इच्छा या वासना भी नहीं हो सकती। अतएव जिस प्रकार व्यवहार में आम पेड़ और फल के लिये एक ही आम शब्द का प्रयोग किया जाता है ठीकी प्रकार व्यवसायात्मक बुद्धि के लिये भी उस बुद्धि के वासना आदि फलों के लिये भी एक ही शब्द 'बुद्धि' का उपयोग व्यवहार में कई बार किया जाता है। उदाहरणार्थ जब हम कहते हैं कि अमुक मनुष्य की बुद्धि छोटी है; तब हमारे बोलने का यह अर्थ होता है कि उसकी वासना छोटी है। शास्त्र के अनुसार इच्छा या वासना मन के कर्म होने के कारण उन्हें शब्द से सम्बोधित करना युक्त नहीं है। परन्तु बुद्धि शब्द की शास्त्रीय अर्थ होने के पहले ही से सब साधारण लोगों के व्यवहार में 'बुद्धि' शब्द का उपयोग उन गौण अर्थों में होता चला आया है - (१) निगम करनेवाली इन्द्रिय; और (२) उस इन्द्रिय के व्यापार से मनुष्य के मन में उत्पन्न होनेवाली वासना या 'पण्डा'। अतएव आम के पेड़ वृक्षमूल के समय जिस प्रकार 'पेड़' और 'फल' इन शब्दों का उपयोग किया जाता है ठीकी प्रकार अब बुद्धि के उक्त गौण अर्थों की मिश्रता व्यक्त करनी होती है तब निगम करनेवाली अर्थात् शास्त्रीय बुद्धि को 'व्यवसाय' भण विधायन बाड़ दिया जाता है और वासना को केवल 'बुद्धि' अथवा 'वासनात्मक बुद्धि' कहते हैं। गीता (२.४१ ४४ ४९; और ३.४२) में 'बुद्धि' शब्द का उपयोग उपयुक्त दोनों अर्थों में किया गया है। कर्मयोग के विवेचन का ठीक ठीक समझ लेने के लिये 'बुद्धि' शब्द के उपयुक्त दोनों अर्थों पर हमेशा ध्यान रखना चाहिये। जब मनुष्य कुछ काम करने लगता है तब उसके मनोव्यापार का क्रम इस प्रकार है - पहले वह 'व्यवसायात्मिक' बुद्धीन्द्रिय से विचार करता है कि यह काम अच्छा है या बुरा करने का योग्य है

या नहीं और फिर उस कर्म के करने की इच्छा या वासना (अर्थात् वासनात्मक बुद्धि) उत्पन्न होती है और तब वह उक्त काम करने के लिये प्रयत्न हो जाता है। काम अर्थात् का निष्पन्न करना जिस (व्यवसायात्मिक) बुद्धीन्द्रिय का ध्यान है वह स्वतन्त्र और स्वच्छ हो तो मन में निरर्थक अन्य वासनार्य (बुद्धि) उत्पन्न नहीं होने पाती और मन भी बिगड़ने नहीं पाता। अतएव गीता (२४१) में कर्मयोग-शास्त्र का प्रथम सिद्धान्त यह है, कि पहले व्यवसायात्मिक बुद्धि को शुद्ध और स्थिर रखना चाहिये। केवल गीता ही में नहीं किन्तु चान्दने भी बुद्धि के इसी प्रकार दो भेद किये हैं; और शुद्ध अर्थात् व्यवसायात्मिक बुद्धि के पूर्व व्यावहारिक अर्थात् वासनात्मक बुद्धि के व्यापारी का विवेचन दो स्वतन्त्र धर्मों में किया है। वस्तुतः केवल से तो यही प्रतीत होता है कि व्यवसायात्मिक बुद्धि को स्थिर करना पारम्परिक योगशास्त्र ही का विषय है कर्मयोगशास्त्र का नहीं। किन्तु गीता का सिद्धान्त है कि कर्म का विचार करते समय उसके परिणाम की ओर ध्यान दे कर पहले सिर्फ़ यही देखना चाहिये कि कर्म करनेवाले की वासना अर्थात् वासनात्मक बुद्धि कसी है (गी २४९)। और इस प्रकार जब वासना के विषय में विचार किया जाता है तब प्रतीत होता है कि जिसकी व्यवसायात्मिक बुद्धि स्थिर और शुद्ध नहीं रहती उसके मन में वासनाओं की मिस्र मिस्र तरंगें उत्पन्न हुआ करती हैं। और इसी कारण कहा नहीं जा सकता कि वे वासनार्य खड़े शुद्ध और पवित्र ही होगी (गी २४९)। जब कि वासनार्य ही शुद्ध नहीं हैं तब भाग कर्म की शुद्ध कैसे हो सकता है। इसी लिये कर्मयोग में भी — व्यवसायात्मिक बुद्धि को शुद्ध करने के लिये — साधनों अथवा उपायों का विस्तारपूर्वक विचार करने की आवश्यकता होती है और इसी कारण भगवद्गीता के छठे अध्याय में बुद्धि को शुद्ध करने के लिये एक साधन के तौर पर पारम्परिक योग का विवेचन किया गया है। परन्तु उस सम्बन्ध पर ध्यान न दे कर कुछ सांप्रदायिक टीकाकारों ने गीता का यह तात्पर्य निश्चय है कि गीता में केवल पारम्परिक योग का ही प्रतिपादन किया गया है। जब पारम्परिक के ध्यान में यह बात आ जायगी कि गीताशास्त्र में 'बुद्धि' शब्द के उपयुक्त दोनों अर्थों पर और उन अर्थों के परस्पर सम्बन्ध पर ध्यान रखना मिलने महत्त्व का है।

उस बात का बतलाना हो चुका कि मनुष्य के अन्तःकरण के व्यापार जिस प्रकार हुआ करते हैं तथा उन व्यापारों को देखते हुए मन और बुद्धि के कार्य कौन कौनसे हैं तथा बुद्धि शब्द के मिलने अर्थ होते हैं। अब मन और व्यवसायात्मिक बुद्धि को इस प्रकार पृथक् कर देने पर देखना चाहिये कि सरसङ्गिक-वेदता का पथाय क्या क्या है। इस वेदता का काम सिर्फ़ मते-बुरे का चुनाव करना है। अतएव उसका

समावेश 'मन' में नहीं किया जा सकता और किसी भी बात का विचार करके निगम करनेवाली व्यक्तायात्मिक बुद्धि केवल एक ही है। इसलिये सत्सद्बुद्धि-रूप देवता के धिये अर्द्ध स्वतन्त्र स्थान ही नहीं रह जाता। हाँ इसमें सन्देह नहीं कि किन बातों का या विषयों का सार-असार-विचार करके निगम करना पड़ता है, वे अनेक और मिश्र मिश्र देवता हो सकते हैं। जैसे ध्यापार, छद्माई, चौकरी या टीवानी मुकुम्भे, साहुकारी कृषि आदि अनेक व्यवसायों में हर मीके पर सार असार-विवेक करना पड़ता है। परन्तु इतने ही से यह नहीं कहा जा सकता कि व्यक्तायात्मिक बुद्धि में मिश्र मिश्र अथवा कई प्रकार की होती हैं। सार असार विवेक नाम की किता सर्वत्र एक ही सी है और इसी कारण विवेक अथवा निर्णय करनेवाली बुद्धि में एक होनी चाहिये। परन्तु मन के सदृश बुद्धि में शरीर का धर्म है। अतएव पूर्वकर्म के अनुसार—पूर्वपरम्परागत या आनुवंशिक संस्कारों के कारण अथवा शिक्षा आदि अन्य कारणों से—यह बुद्धि कम या अधिक सात्विकी, राजसी या तामसी हो सकती है। यही कारण है कि जो बात किसी एक की बुद्धि में प्राक्क प्रतीत होती है, वही दूसरे की बुद्धि में अग्रज्ज केचती है। "उने ही से यह नहीं समझ लेना चाहिये, कि बुद्धि नाम की इन्द्रिय ही प्रत्येक समय मिश्र मिश्र रहती है। ओल ही का उदाहरण लीजिये। किसी की ओलें ठिरछी रहती हैं तो किसी की मही और किसी की कनी किसी की दृष्टि मन्द और किसी की साफ़ रहती है। इससे हम यह कमी नहीं कहते कि नेत्रेन्द्रिय एक नहीं अनेक हैं। यही म्याय बुद्धि के विषय में भी उपयुक्त होना चाहिये। किन्तु बुद्धि से जाबज्ज अथवा गेहूँ बाने बाते हैं किन्तु बुद्धि से पत्कर और हीर का मेद जाना जाता है किन्तु बुद्धि से कछे-गोरे वा मीठे-कड़वे का ज्ञान होता है वही इन सब बातों के तारतम्य का विचार करके अन्तिम निर्णय भी किया करती है कि मय किस्म है और किस्म नहीं धर्म अथवा अधर्म और कर्म अथवा अकर्म में क्या मेद है, इत्यादि। साधारण व्यवहार में 'मनेदेवता' कह कर उसका जाई किना गौरव किया जाय तथापि सत्त्वज्ञान की दृष्टि से वह एक ही व्यक्तायात्मिक बुद्धि है। "सी अमियाय की और ध्यान के कर गीता के अठारहवें अध्याय में एक ही बुद्धि के तीन मेद (सात्विक, राजस और तामस) करके स्ताबान ने अर्जुन को पहलें यह कथनया है कि :-

प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्याकार्ये मयामयः।

कर्म मोक्षं च या वेति बुद्धिः सा पार्थ सात्विकी ॥

अर्थात् सात्विक बुद्धि वह है कि जिससे इन बातों का यथायथ ज्ञान है :- कर्म-सा काम करना चाहिये और कर्म-सा नहीं कर्म-सा काम करने योग्य है और कर्म-सा अयोग्य किन्तु बात से ज्ञान चाहिये और किन्तु बात से नहीं किस्म कर्म है और किस्म मोक्ष " (गी १८ ३)। इसके बाद यह कथनया है कि :-

यय, धर्ममयमे च कार्य चाकार्षमेव च ।

अ यथावत् प्रजानामि बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥

अथात् धर्म और अधर्म अथवा कर्म और अकर्म का यथार्थ निगम को बुद्धि नहीं कर सकती यानी जो बुद्धि इमेक्षा भूल किया करती है वह राजसी है (१८.११) । और अन्त में कहा है कि —

अधर्म धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वासामुविपरीताश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥

अर्थात् अधर्म को ही धर्म माननेवाली अधवा सब बातों का विपरीत या उल्टा निर्वय करनेवाली बुद्धि तामसी कहावती है (गी १८.१२) । इस विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि केवल मूले बुरे का निगम करनेवाली अधवात् सत्सद्विवेक बुद्धिरूप स्वतंत्र और भिन्न देवता गीता को सम्मत नहीं है । उसका अर्थ यह नहीं है, कि सदैव ठीक ठीक निगम करनेवाली बुद्धि हो ही नहीं सकती । उपसुक्त श्लोकों का भावार्थ यही है कि बुद्धि एक ही है और ठीक ठीक निर्णय करने का शास्त्रिक गुण इसी एक बुद्धि में पूर्वसत्कारों के कारण शिक्षा से तथा इन्द्रियनिग्रह अथवा भाहार आदि के कारण उत्पन्न हो जाता है और "न पूर्वसत्कार प्रभृति धारणों के अभाव से ही — वह बुद्धि उसे कर्म-अकर्म-निगम के विषय में कैसे ही अन्य दूसरी बातों में भी — राजसी अथवा तामसी हो सकती है । इस सिद्धान्त की सहायता से मन्त्रि मूर्ति मावूम हो जाता है कि चोर और साह की बुद्धि में तथा भिन्न भिन्न देशों के मनुष्यों की बुद्धि में भिन्नता क्या हुआ करती है । परन्तु जब हम सत्सद्विवेक शक्ति को स्वतंत्र देवता मानते हैं तब ठीक विषय की उपपत्ति ठीक ठीक सिद्ध नहीं होती । प्रत्येक मनुष्य का कथन है कि वह अपनी बुद्धि को शास्त्रिक बनावे । यह काम इन्द्रियनिग्रह के बिना हो नहीं सकता । जब तक व्यवसायात्मिक बुद्धि वह जानने में समर्थ नहीं है कि मनुष्य का हित किस बात में है और जब तक वह उस बात का निगम या परीक्षा किये बिना ही मन्त्रियों की इच्छानुसार आचरण करती रहती है तब तक वह बुद्धि 'गुह्य' नहीं कही जा सकती । अतएव बुद्धि को मन और इन्द्रियों के अधीन नहीं होने देना चाहिये । किन्तु ऐसा उपाय करना चाहिये कि जिससे मन और इन्द्रियों बुद्धि के अधीन रहें । म्हाभगीता (२. ६७ ६८ १ ७ ४१ १ २४-२६) में यही सिद्धान्त अनेक स्थानों में बतकाया गया है और यही कारण है कि कठोपनिषद् में शरीर का रम की उपमा दी गई है; तथा यह रूपक बोधा गया है कि जब शरीररूपी रम में सुते हुए इन्द्रियरूपी घोड़ों को बिशपोपभोग के माम में अच्छी तरह बध्मने के स्थिये (व्यवसायात्मिक) बुद्धिरूपी सारथी को मनोमय बगाम धीरता से स्थिर रहना चाहिये (क १ ३-) । महाभारत (अन २१ २८ श्री ७ ११; अथ

२१ =) में भी वही रूपक दो-तीन स्थानों में कुछ हेरफेर के साथ दिया गया है। इन्द्रियनिग्रह के इस क्रय का वर्णन करने के लिये एक दृष्टान्त इतना अच्छा है कि ग्रीस के प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता प्लेटो ने भी इन्द्रियनिग्रह का वर्णन करते समय इसी रूपक का उपयोग अपने ग्रन्थ में किया है (फिड्रस २४६)। भगवद्गीता में यह दृष्टान्त प्रत्यक्ष रूप से नहीं पाया जाता। तथापि इस विषय के सम्बन्ध की ओर जो ध्यान होगा उसे यह बात अवश्य मालूम हो जायगी कि गीता के उपर्युक्त श्लोकों में इन्द्रियनिग्रह का वर्णन इस दृष्टान्त की सहायता से ही किया गया है। सामान्यतः अर्थात् जब छात्त्रीय सूक्ष्म में करने की आवश्यकता नहीं होती तब, उसी का मनोनिग्रह भी करते हैं। परन्तु जब 'मन' और 'बुद्धि' में—जैसा कि ऊपर कह आये हैं—भेद किया जाता है तब निग्रह करने का क्रय मन को नहीं, किन्तु व्यवसायात्मिक बुद्धि को ही करना पड़ता है। इस व्यवसायात्मिक बुद्धि को दृष्ट करने के लिये—पातञ्जल-योग की समाधि से भक्ति से, ज्ञान से अथवा ध्यान से परमेश्वर के यथार्थ स्वरूप को पहचान कर—यह तत्त्व पूर्णतया बुद्धि में निदृष्ट होना चाहिये कि, 'सर्व प्राणियों में एक ही आत्मा है'। इसी को आत्मनिष्ठ बुद्धि कहते हैं। इस प्रकार जब व्यवसायात्मिक बुद्धि आत्मनिष्ठ हो जाती है और मनोनिग्रह की सहायता से मन और इन्द्रियाँ उसकी अधीनता में रह कर आशुमुखात् आचरण करना सीख जाती है तब इच्छा वाचना आदि मनोवर्त्म (अर्थात् वासनात्मक बुद्धि) आप-ही आप दृष्ट और पवित्र हो जाते हैं और दृष्ट तात्त्विक कर्मों की और वेहेन्द्रियों की सहज ही प्राप्ति होने लगती है। अप्यक्तम दृष्टि से यही सर्व सगुणवर्त्म की बड़ अर्थात् कर्मयोगशास्त्र का रहस्य है।

ऊपर किये गये विवेचन से-पाठक समझ पावेंगे कि हमारे शास्त्रकारों ने मन और बुद्धि की स्वाभाविक वृत्तियों के अतिरिक्त सर्वशक्तिशाली-शक्तिरूप स्वतन्त्र देवता का अस्तित्व क्यों नहीं माना है। उनके मतानुसार भी मन या बुद्धि का नियंत्रण करने के लिये उन्हें देवता कहने में कुछ हर्ज नहीं है, परन्तु तात्त्विक दृष्टि से विचार करके उन्होंने लिखित सिद्धान्त किया है कि किसी हम मन या बुद्धि कहते हैं उससे भिन्न और स्वयम्भू 'सर्वशक्तिशाली' नामक किसी तीसरी देवता का अस्तित्व हो ही नहीं सकता। यहाँ हि सन्नेहपदैशु कथन के 'सर्वा पद की उपयुक्तता और महत्ता भी भव मसी मोति प्रकट हो जाती है। बिल्के मन दृष्ट और आत्मनिष्ठ हैं वे यदि अपने अन्तःकरण की रवाही से तो कोई अनुचित बात न होगी अथवा यह भी कहा जा सकता है कि किसी काम को करने के पहले उनके लिये यही उचित है कि वे अपने मन को अच्छी तरह दृष्ट करके उसी की गवाही किया करें। परन्तु यदि कोई चोर कहने लगे कि मैं भी इसी प्रकार आचरण करता हूँ तो यह कदापि उचित न होगा। क्योंकि, दोनों की सर्वशक्तिशाली-शक्ति एक ही ची नहीं होती। सत्पुरुषों की बुद्धि तात्त्विक और चोरों की सामसी होती है। सत्पुरुष आभिरेक

पञ्चार्थों का 'सर्वशक्तिदेवता' तत्त्वज्ञान की दृष्टि से स्वतन्त्र देवता सिद्ध नहीं होता किन्तु हमारे धार्मिकग्रंथों का सिद्धान्त है कि वह तो व्यवसायात्मिक बुद्धि के स्वरूपों ही में से एक आत्मनिष्ठ अर्थात् सात्त्विक स्वरूप है। और अब यह सिद्धान्त स्थिर हो जाता है तब आधिदैवत पक्ष की अपने भाप ही कमजोर हो जाता है।

अब सिद्ध हो गया कि आधिमौलिक-पक्ष एकरोपीय तथा अपूर्ण है और आधिदैवत पक्ष की सहस्र सुक्ति भी किसी क्षम की नहीं तब यह जानना आवश्यक है कि कर्मयोगशास्त्र की उपपत्ति ईदने के लिये कोर अल्प मात्रा है या नहीं। और उत्तर भी यह मिलता है कि हाँ मात्रा है और उसी को आध्यात्मिक कहते हैं। इसका कारण यह है कि यद्यपि बाह्य-कर्मों की अपेक्षा बुद्धि भेद है तथापि अब सर्वशक्ति-बुद्धि नामक स्वतन्त्र और स्वयम्भू देवता का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता तब कर्मयोगशास्त्र में भी इन प्रश्नों का विचार करना आवश्यक हो जाता है कि कुछ कर्म करने के लिये बुद्धि को किस प्रकार कुछ रक्कना चाहिये कुछ बुद्धि लिये कहते हैं अथवा बुद्धि किस प्रकार कुछ की जा सकती है। और यह विचार केवल मन्त्र-सृष्टि का विचार करनेवाले आधिमौलिकशास्त्रों का छोड़े बिना, तथा अभ्यात्मज्ञान में प्रवेश किये बिना पूरा नहीं हो सकता। इस विषय में हमारे धार्मिकग्रंथों का अन्तिम सिद्धान्त यही है कि जिस बुद्धि को आत्मा का अथवा परमेश्वर के सब स्थायी यथाथ स्वरूप का पूरा ज्ञान नहीं हुआ है वह बुद्धि कुछ नहीं है। गीता में अभ्यात्मशास्त्र का निष्कर्षण यही कथनने के लिये किया गया है कि आत्मनिष्ठ बुद्धि किस कहना चाहिये। परन्तु उस पृष्ठापर-सम्बन्ध की और ध्यान न दे कर, गीता के कुछ साम्प्रदायिक गीताश्रयों ने यह निश्चय किया है कि गीता में मुख्य प्रतिपाद्य वेदान्त ही है। भागो का यह सब बात विस्तारपूर्वक कथना जायगी कि गीता में प्रतिपादन किये गये विषय के सम्बन्ध में उक्त टीकाकारों का बिचा हुआ निष्कर्ष ठीक नहीं है। यहाँ पर सिद्ध यही बतलाया है कि बुद्धि का कुछ रक्कने के लिये आत्मा का भी अवश्य विचार करना पड़ता है। आत्मा के विषय में यह विचार दो प्रकार दिया जाता है -

(१) स्वयं अपने विषय क्षेत्र अथवा शरीर के और मन के व्यापारों का निरीक्षण करते यह विचार करना कि उस निरीक्षण से क्षेत्ररूपी आत्मा कैसे उत्पन्न होता है (गी. भ. १३.१) "मी का शारीरिक अथवा क्षेत्रक्षेत्रविचार कहते हैं और मी करण बन्तमूली का शारीरिक (शरीर का विचार करनेवाले) मूल कहते हैं। स्वयं अपने अपने शरीर और मन का इस प्रकार विचार होने पर (२) जानना चाहिये कि उन विचार से निष्पन्न होनेवाला तत्त्व—और हमारे चारों ओर की हर-सृष्टि अपना ब्रह्माण्ड के निरीक्षण से निष्पन्न होनेवाला तत्त्व—दोनों एक ही हैं अथवा भिन्न भिन्न हैं। इस प्रकार लिये गये दृष्टि के निरीक्षण की धर-अधर-विचार अथवा स्पष्ट-अस्पष्ट विचार कहते हैं। मृष्टि के सब नाशवान् पदार्थों को 'सूक्ष्म' या 'व्यक्त' कहते हैं और सृष्टि के उन नाशवान् पदार्थों में जो सारभूत निष्पत्तत्त्व है, उसे अक्षर या अव्यक्त

पृथक् पृथक् व्यापार हुआ करते हैं। इनका एकत्र खन होने के लिये जो एका करना पड़ती है, वह एका या एकीकरण हीन करता है। तथा उसी के अनुसार आगे सब इन्द्रियों को अपना अपना व्यापार तनुकूल करने की शिक्षा हीन प्रियता है। वह नहीं कहा जा सकता कि यह सब काम मनुष्य का बड़ शरीर ही किया करता है। इसका कारण यह है कि जब शरीर की चेतना अथवा सब हस्तक्षेप करने के व्यापार नष्ट हो जाते हैं। तब बड़ शरीर के जो रहने पर भी वह इन कामों को नहीं कर सकता और बड़ शरीर के पटकावयव जैसे मांस, म्नायु इत्यादि तो व्यक्त के परिणाम हैं तथा वे हमेशा हीन हो कर नये हो जाया करते हैं। इसलिये जब जो भी अमुक एक बात ऐसी थी वही मैं आज वृत्ती देखा हूँ' इस प्रकार की एकत्व-बुद्धि के विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि वह नित्य बदलनेवाले बड़ शरीर का ही धर्म है। अच्छा अब जब वह छोड़ कर चेतना को ही स्वामी माने तो वह आपत्ति गैर पड़ती है, कि गान् निद्रा में प्राणादि वायु के वातोच्छ्वास प्रवृत्ति व्यापार अथवा कथितमिस्तरण आदि व्यापार—अर्थात् चेतना—के रहते हुए भी 'मैं' का रूप नहीं रहता (ब २ १ १५-१८) अतएव यह सिद्ध होता है, कि चेतना—अथवा प्राण प्रवृत्ति का व्यापार—भी बड़ पदार्थ में उत्पन्न होनेवाला एक प्रकार का विशिष्ट गुण है। वह इन्द्रियों के सब व्यापारों की एका करनेवाली मूल्यादि वा स्वामी नहीं है (क ५ ५)। निद्रा और विद्रा 'न सम्यक्प्रकारं शब्दों से केवल अहंकाररूपी गुण का बोध होता है; परन्तु इस बात का निर्णय नहीं होता, कि 'अहं' अर्थात् 'मैं' हीन हूँ। यदि इस 'मैं' या 'अहं' को केवल ज्ञान मान लें, तो प्रवृत्ति की प्रतीति अथवा अनुभव कैसा नहीं है। और 'न अनुभव को छोड़ कर किसी अन्य बात की कल्पना करना मानी भीतमर्त्य रामशक्त स्वामी के निम्न बचनों की सावधानी ही कर दिखाना है— प्रतीति के बिना कोई भी कथन अच्छा नहीं छाता। वह कथन ऐसा होता है जैसे कुचा मूँह फैला कर रो गया हो। (ग ९ ५. १५)। अनुभव के विधरीत 'न' बात का मान लेने पर भी इन्द्रियों के व्यापारों की एका की उपपत्ति का कुछ भी पता नहीं लगता। कुछ लोगो की राय है कि 'मैं' कोई विश्व पदार्थ नहीं है 'क्षेत्र' शब्द में विन—मन बुद्धि चेतना बड़ देह आदि—तन्हीं का समावेश किया जाता है उन सब के संघटन या समुच्चय को ही मैं कहना चाहिये। अब यह बात हम प्रस्था देखा करत हैं कि लक्ष्मी पर लक्ष्मी रत्न देने से ही समूह नहीं बन जाती अथवा निम्नी पट्टी के सब बीस पुरी को एक स्थान में रत्न देने न ही उत्तम गति उत्पन्न नहीं हो जाती। अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि केवल संघटन या समुच्चय से ही कर्तृत्व उत्पन्न होता है। कहने की आवश्यकता नहीं, कि शेष के सब व्यापार हीन मरीज नहीं होते। किन्तु उनमें कोई विशिष्ट शिक्षा उद्देश्य या हेतु रहता है। ना फिर अल्पकाली कारणाने में काम करनेवाले मन बुद्धि आदि सब नीचरी को इन विशिष्ट शिक्षा या उद्देश्य की और हीन प्रवृत्ति

करता है ? संघात का अर्थ कबल समूह है । कुछ पदार्थों को एकत्र करके उनका एक समूह बन जाने पर भी विच्छेद न होने के लिये उनमें बाधा डालना पड़ता है । नहीं तो वे फिर कभी-न-कभी अलग भस्म हो जायेंगे । अब हमें सोचना चाहिये, कि यह धामा कानसा है ? यह बात नहीं है, कि गीता को संघात मान्य न हो परन्तु उसकी गणना क्षेत्र ही में की जाती है (गीता २३ ६) । संघात से इस बात का नियम नहीं होता कि क्षेत्र का स्वामी अथात् क्षेत्रज्ञ हीन है । कुछ लोग समझते हैं कि समुच्चय में क्षेत्र नया गुण उत्पन्न हो जाता है । परन्तु पहले तो यह मत ही सत्य नहीं क्योंकि तत्त्वज्ञान ने पूरा विचार करके सिद्धान्त कर दिया है कि जो पहले किसी भी रूप से अस्तित्व में नहीं था वह इस जगत् में नया उत्पन्न नहीं होता (गीता २ १६) । यदि हम इस सिद्धान्त को क्षेत्र भर लिये एक ओर धर दें तो भी यह प्रश्न सहज ही उपस्थित हो जाता है कि संघात में उत्पन्न होनेवाला वह नया गुण ही क्षेत्र का स्वामी क्यों न माना जाय । इस पर कर अबाधीन आधिमीतिप्रणालियों का कथन है कि द्रव्य और उसके गुण भिन्न भिन्न नहीं रह सकते; गुण के लिये किसी-न-किसी अधिष्ठान की आवश्यकता होती है । इसी कारण समुच्चयोन्यय गुण के लिये क्षेत्र समुच्चय ही को उस क्षेत्र का स्वामी मानत है । ठीक है; परन्तु व्यवहार में भी अग्नि शब्द के लिये एकही विष्णु के लिये क ब्रह्म मेघ अथवा पृथ्वी की आकारण शक्ति के लिये पृथ्वी ही क्यों नहीं कहा जाता ? यदि यह बात निर्विवाद सिद्ध है कि क्षेत्र के सब व्यापार व्यवस्थापूर्वक उचित रीति से निष्पन्न कर लिये रहने के लिये — मन और बुद्धि के सिवा — किसी भिन्न शक्ति का अस्तित्व अप्रत्या आवश्यक है । और यदि यह बात सत्य हो कि उस शक्ति का अधिष्ठान अब तक हमारा लिय अगम्य है अथवा उस शक्ति या अधिष्ठान का पूरा स्वरूप ठीक ठीक नहीं ज्ञातया ज्ञात होता है तो यह कहना स्वाभाविक बने हा सकता है कि वह शक्ति है ही नहीं । इस कोटि में मनुष्य अपने ही कंधे पर बैठ नहीं सकता किंवा यह भी नहीं कहा जा सकता कि संघातक्षेत्रज्ञीय स्वयं शेषान ही प्राप्त कर लेता है । अतएव तक की दृष्टि में भी यही हम अनुमान बिधा जाता है कि दृष्टिप्रिय भाति संघात के व्यापार भिन्न उपयोग के लिये अथवा काम हुआ के लिये है वह संघात से भिन्न ही है । यह मत — जो कि संपन्न में भिन्न है — स्वयं सब जनों का जनता है । इसलिये यह बात सत्य है कि शक्ति के अग्य पदार्थों के लिये यह स्वयं अपने ही लिये 'जय' अर्पण साधक ही नहीं करता । परन्तु इसके अभिन्न में कुछ बाधा नहीं पड़ सकती । क्योंकि यह नियम नहीं है कि तब पदार्थों का एक ही भूत या दग (अथ जय) में शामिल कर 'जय' शक्ति है । सब पदार्थों के दग या विच्छेद होते हैं जिस जगत् और जय — अथवा जननक्षेत्र और जनने के समु । और जब कोई समुत्तर दग (जय) में शामिल नहीं होती तब उसका समवेद्य

कहते हैं (गी. ८ २१; १५ १६) क्षेत्रक्षेत्रविचार गीर शर अक्षर-विचार से प्राप्त होनेवाले इन दोनों तत्त्वों का फिर से विचार करने पर प्रकट होता है कि ये दोनों तत्त्व जिससे निष्पन्न हुए हैं और इन दोनों के परे का सब का मूलभूत एकतत्त्व है, उन्हीं का 'परमात्मा' अथवा 'पुरुषोत्तम' कहते हैं (गी. ८ २)। इन बातों का विचार महाव्रीता में किया गया है और अन्त में कर्मयोगशास्त्र की उपपत्ति स्तम्भने के लिये यह दिक्कत दायी गयी है, कि मूलभूत परमात्मन्पी तत्त्व के ज्ञान से बुद्धि किस प्रकार गुप्त हो जाती है। अतएव उस उपपत्ति को अन्धी तरह समझ लेने के लिये हमें भी उन्हीं मार्गों का अनुकरण करना चाहिये। इन मार्गों में से ब्रह्माण्ड ज्ञान अथवा शर अक्षर विचार का विवेचन आगे के प्रकरण में किया जायगा। इस प्रकरण में सत्सङ्गितक देवता के यथार्थ स्वरूप का निर्णय करने के लिये विण्ड-ज्ञान अथवा क्षेत्रक्षेत्रज्ञ का जो विवेचन आरम्भ किया गया वह अधूरा ही रह गया है। इस लिये अब उसे पूरा कर देना चाहिये।

पौंचमीतिक सूत्र देह पौंच कर्मेन्द्रियों पौंच ज्ञानेन्द्रियों इन ज्ञानेन्द्रियों के शब्द-स्वभाव-रस-गन्धामक पौंच विषय सकल्प-विकल्पात्मक मन और व्यवसाय-विक बुद्धि — इन सब विषयों का विवेचन हो चुका। परन्तु, इतने ही से शरीरसम्बन्धी विचार की पूर्णता हो नहीं जाती। मन और बुद्धि केवल विचार के साधन अथवा इन्द्रियों हैं। यदि उस बड़ शरीर में 'नक अतिरिक्त प्राचरूपी चेतना' अर्थात् हृदयस न हो तो मन और बुद्धि का होना न होना कदाचित् ही — अर्थात् किसी काम का नहीं — समझा जायगा। अर्थात्, शरीर में उपर्युक्त बातों के अतिरिक्त चेतना नामक एक और तत्त्व का भी समावेश होना चाहिये। कभी कभी 'चेतना' शब्द का अर्थ 'चेतन्य' नहीं माना गया है वरन् बड़ देह में हृत्पात्र होनेवाली प्राणी की हृत्पत्र, वेदा या बीजितावस्था का व्यवहार सिर्फ वही अर्थ विधायित है। जिसका हित-शक्ति के द्वारा बड़ पञ्चों में भी हृत्पत्र अथवा हृत्पात्र उत्पन्न हुना करता है, उसको चेतन्य कहते हैं और अब इसी शक्ति के विषय में विचार करना है। शरीर में हृत्पात्र होनेवाले सजीवता के हृत्पात्र अथवा चेतना के अतिरिक्त जिसके कारण 'मिरा तेरा' बड़ मेर उत्पन्न होता है वह भी एक भिन्न गुण है। उसका कारण यह है कि उपर्युक्त विवेचन के अनुसार बुद्धि शर-अक्षर का विचार करके केवल निर्णय करनेवाली एक 'मित्र' है अतएव 'मिरा-तेरा' इस मेर मास के मूल को अर्थात् अहंकार को उस बुद्धि से प्रत्यक्ष ही मानना पड़ता है। 'आ-देम' सुप्त-बुल आदि द्रव्य मन ही के गुण हैं। परन्तु नैर्घायिक इन्हें आत्मा के गुण समझते हैं। इसी लिये इस भ्रम को हटाने के लिये वेदान्तशास्त्र ने इसका समावेश मन ही में किया है। 'गी' प्रसार किन मूलतत्त्वों से पञ्चमहाभूत उत्पन्न हुए हैं उन प्रकृतिक तत्त्वों का भी समावेश शरीर ही में किया जाता है (गी. २१ = ६)। जिस शक्ति के द्वारा ये तत्त्व रियर रहते हैं वह भी इन सब से स्वारी है। उसे प्रती कहते हैं (गी. १८ ३१)। इन सब बातों को एकत्र करने से जो समुच्चय-रूपी पदार्थ बनता है

उसे शास्त्रों में सविचार शरीर अथवा क्षेत्र कहा है और व्यवहार में इसी चक्षुःश्रितता (सविचार) मनुष्य शरीर अथवा पिण्ड कहते हैं। क्षेत्र शब्द की यह व्याख्या गीता के आधार पर की गई है परन्तु दृष्टा-क्षेप आदि गुणों की गणना करते समय कभी यह व्याख्या में कुछ हेरफेर भी कर दिया जाता है। उदाहरणार्थ शान्ति-पर्व के अन्त-सुख-संवा (श्लो ३२) में शरीर की व्याख्या करते समय पञ्चकर्म-निर्णय के अन्त-सुख संसद्भाव विधि युक्त और कर्म का समावेश किया गया है। इस गणना के अनुसार पञ्चकर्म-निर्णयों को पञ्चमहामूर्तों ही में शामिल करना पड़ता है और यह मानना पड़ता है कि गीता की गणना के अनुसार कास का अन्तर्भाव आत्मघात में और विधि-कर्म आत्मिकों का अन्तर्भाव अन्य महामूर्तों में किया गया है। कुछ भी हो इसमें सन्देह नहीं कि क्षेत्र शब्द से सब व्यक्त का एक ही अर्थ अभिप्रेत है। अर्थात् मानसिक और शारीरिक सब उभ्या और गुणों का प्राणमयी विविध वेदनायुक्त सम्प्रदाय है उसी को क्षेत्र कहते हैं। शरीर शब्द का उपयोग मृत देह के लिये भी किया जाता है। अतएव उस विषय का विचार करते समय 'क्षेत्र शब्द ही का अधिक उपयोग किया जाता है। क्योंकि वह शरीर शब्द से निम्न है। 'क्षेत्र' का मूल अर्थ क्षेत्र है परन्तु प्रस्तुत प्रकरण में 'सविचार और सजीव मनुष्य-देह' के अर्थ में उसका श्रद्धानुसार उपयोग किया गया है। पहला बिन्दु हमें ब्रह्मकारणाना कहा है वह यही सविचार और सजीव मनुष्य-देह है। बाहर का मांस मीतर होने के लिये और कारणाने के भीतर का मांस बाहर बनने के लिये शान्तिप्रदों का कारणाने के यथाक्रम द्वार हैं और मन बुद्धि अहंकार एवं चेतना उस कारणाने में काम करनेवाले नीकर हैं। ये नीकर जो कुछ व्यवहार करत हैं या करते हैं उन्हें इस क्षेत्र के व्यापार विचार अथवा कर्म कहते हैं।

इस प्रकार 'क्षेत्र' शब्द का अर्थ निश्चित हो जाने पर वह प्रश्न सहज ही उत्पन्न है कि यह क्षेत्र अथवा कर्म किनका ? कारणाने का बाह्य स्वामी की है या नहीं ? आत्मा शब्द का उपयोग बहुधा मन अन्तःकरण तथा स्वयं अपने लिये भी किया जाता है। परन्तु उसका प्रधान अर्थ 'क्षेत्र' अथवा शरीर का स्वामी ही है। मनुष्य के अन्तर्गत व्यापार दुभा करत हैं - बाह्य व मानसिक हा या शारीरिक - वे सब उसी बुद्धि और अन्तर्निष्ठियों के अन्तर्गत आते हैं तथा दृष्टि और शक्ति के अन्तर्गत ही लिया जाती है। शक्ति का ये सब मनुष्य में बुद्धि और मन सब में भेद है, परन्तु बाह्य व भेद है तथा अन्तर्गत शक्तियों के समान वे भी अन्तर्गत में रहें हैं या बाह्य व ही विचार है (अन्तर्गत प्रकरण के अनुसार) अतएव बाह्य मन और बुद्धि समभेद है तथा अन्तर्गत अन्तर्गत शक्तियों के अन्तर्गत और बुद्धि करत धर्म नहीं अन्तर्गत और न कर सकना समझ ही है यही लक्ष्य है कि मन विचार करता है और बुद्धि निर्धार करती है परन्तु स्वयं यह निर्धार नहीं होता कि इन दोनों का फल और मन मन के लिये करत है अथवा निम्न निम्न लक्ष्य का मन पर बुद्धि के लिये करत है।

पूयस् पूयस् व्यापार हुआ करते हैं। इनका एकत्र आन होने के लिये भी एकत्रा करनी पड़ती है, वह एकत्रा या एकीकरण कौन करता है। तथा जड़ी के अनुसार आगे सब इन्द्रियों को अपना अपना व्यापार तन्तुक्रु करने की शिक्षा कौन दिलाता है। यह नहीं कहा जा सकता कि यह सब काम मनुष्य का बड़ शरीर ही किया करता है। इसका कारण यह है कि जब शरीर की चेतना अथवा सब हस्त्वस करने के व्यापार नष्ट हो जाते हैं। तब जब शरीर के बने रहने पर भी वह इन कामों को नहीं कर सकता और बड़ शरीर के घटप्रभववध जैसे मांस आयु इत्यादि तो अन्न के परिणाम हैं। तथा वे हमेशा बीस हो कर नये हो जाया करते हैं। इसलिये 'कल ये मैने अमुक एक बात ऐसी की जहाँ मैं आज दूसरी देव रहा हूँ' इस प्रकार की एकत्र-कुट्टि के नियम में यह नहीं कहा जा सकता कि वह नित्य अक्षणेबाहे बड़ शरीर का ही धर्म है। अच्छा अब जब देह छोड़ कर चेतना को ही स्वामी मानें तो यह आपत्ति उत्पन्न पड़ती है, कि गात्र मित्रा में प्राणादि वायु के आलोच्यवास प्रवृत्ति व्यापार अथवा चित्ताभिव्यक्ति आदि व्यापार - अर्थात् चेतना - के रहते हुए भी 'मैं' का ज्ञान नहीं रहता (ब २ १ १५-१८) अतएव यह सिद्ध होता है कि चेतना - अथवा प्राण प्रवृत्ति का व्यापार - भी बड़ पदार्थ में उत्पन्न होनेवाला एक प्रकार का विशिष्ट गुण है। वह इन्द्रियों के सब व्यापारों की एकत्रा करनेवाली मूकशक्ति या स्वामी नहीं है (कठ. ५ ५)। 'मिरा' और 'तेरा' इन सम्बन्धकारक शब्दों से केवल अहंकाररूपी गुण का बोध होता है परन्तु उस बात का निर्णय नहीं होता कि 'अहं' अर्थात् 'मैं' कौन हूँ। यदि इस 'मैं' या 'अहं' को केवल भ्रम मान लें, तो प्रत्येक की प्रतीति अथवा अनुमन्य कैसा नहीं है और उस अनुमन्य को छोड़ कर किसी अन्य बात की कल्पना करना मानों भीममर्ष रामदास स्वामी के निम्न बचनों की सार्थकता ही कर दिखाना है - प्रतीति के बिना कोई भी कल्पन अच्छा नहीं खाता। वह कल्पन ऐसा हाता है जैसे कुचा मुँह फैला कर रो गया हो।" (बा १ ५ १५)। अनुमन्य के विपरीत इस बात की मान लेने पर भी इन्द्रियों के व्यापारों की एकत्रा की उत्पत्ति का कुछ भी पता नहीं आता। कुछ लोगों की राय है कि 'मैं' कोई निश्च पदार्थ नहीं है 'ऐक्य' शब्द में किन् - मन कुट्टि चेतना बड़ देह आदि - तत्त्वों का समावेश किया जाता है उन सब के संघात या समुच्चय को ही मैं कहना चाहिये। अब यह बात हम प्रत्यक्ष देखा करते हैं कि कलड़ी पर कलड़ी रस देने से ही तन्तुक्रु नहीं बन जाती अथवा किसी पत्ती के सब कील-पुखों को एक स्थान में रस देने से ही उनमें गति उत्पन्न नहीं हो जाती। अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि केवल संघात या समुच्चय से ही कर्तृत्व उत्पन्न होता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि ऐक्य के सब व्यापार छोड़ी सरीखे नहीं होते। किन्तु उनमें कोई विशिष्ट शिक्षा उद्देश या हेतु रहता है। तो फिर ऐक्यरूपी प्रारम्भाने में काम करनेवाले मन कुट्टि आदि सब नौकरों को उस विशिष्ट शिक्षा या उद्देश की ओर कौन प्रवृत्त

करता है? संपात का अर्थ कवल समूह है। कुछ पदार्थों को एकत्र करके उनका एक समूह बन जाने पर भी विद्यमान होने के लिये उनमें बागा बाजना पड़ता है। नहीं तो वे फिर कभी-न-कभी भङ्गग अलग हो जायेंगे। अब हमें सोचना चाहिये, कि यह बागा बाजना है? यह बात नहीं है कि गीता को संपात मान्य न हो परन्तु उसकी गणना क्षेत्र ही में की जाती है (गीता १३ ॥)। संपात से इस बात का निगम नहीं होता कि क्षेत्र का स्वामी अर्थात् क्षेत्रज्ञ हीन है। कुछ लोग समझते हैं कि समुच्चय में कोई नया गुण उत्पन्न हो जाता है। परन्तु पहल तो यह मत ही सत्य नहीं; क्योंकि सत्त्वसंघ ने पूर्ण विचार करके सिद्धान्त कर दिया है कि जो पहल किसी भी रूप से अस्तित्व में नहीं था वह इस समूह में नया उत्पन्न नहीं होता (गीता २ १६)। यदि हम इस सिद्धान्त को सग मर लिये एक और धर दें तो भी यह प्रश्न सहज ही उत्पन्न हो जाता है कि संपात में उत्पन्न ज्ञानवाच्य यह नया गुण ही क्षेत्र का स्वामी क्यों न माना जाय। इस पर कह अर्वाचीन आधिमौलिकशास्त्रों का कथन है कि द्रव्य और उसके गुण भिन्न भिन्न नहीं रह सकते; गुण के लिये किसी-न-किसी अभिधान की आवश्यकता होती है। इसी कारण समुच्चयोत्पन्न गुण के लिये संग समुच्चय ही को उस क्षेत्र का स्वामी मानत है। ठीक है परन्तु व्यवहार में भी 'अग्नि' द्रव्य के लिये लक्ष्मी विष्णु के लिये मेघ अथवा पृथ्वी की 'आकाश-शक्ति' के लिये पृथ्वी ही क्यों नहीं कहा जाता? यदि यह बात निर्विवाद सिद्ध है कि क्षेत्र के सब स्वरूप व्यवस्थापूर्वक उचित रीति से मिल-जुल कर चलते रहने के लिये—मन और बुद्धि के विना—किसी भिन्न शक्ति का अस्तित्व अत्यन्त आवश्यक है। और यदि यह बात सच हो कि उस शक्ति का अभिधान अब तक हमारे लिये अज्ञान्य है अथवा उस शक्ति या अभिधान का पूर्ण-स्वरूप ठीक ठीक नहीं ज्ञात है या समझा है तो यह कहना स्वाभाविक कैसे हो सकता है कि वह शक्ति है ही नहीं। 'मैं' को भी मनुष्य अपने ही रूप पर चैन नहीं सकता वह ही यह भी नहीं कहा जा सकता कि संपातसम्बन्धी ज्ञान स्वयं संपात ही प्राप्त कर लेता है। अतएव तक की दृष्टि से भी यही ही अनुमान किया जाता है कि दृष्टि-आदि संपात के स्वरूप विषय-व्यवस्था के लिये अथवा आम दुष्मा के लिये है वह संपात से भिन्न ही है। यह सत्य—यौ कि संपात से भिन्न है—स्वयं सब बातों का ज्ञानता है। इसलिये यह बात सच है कि सृष्टि के अन्य पदार्थों के लिये यह सत्य अपने ही लिये जिन अर्थात् गौचर हो नहीं सकता। परन्तु जिन अस्तित्व में कुछ बाधा नहीं पड़ सकती। क्योंकि यह नियम नहीं है कि सब पदार्थों का एक ही भगी या बग (जैसे जेब) में शामिल कर देना चाहिये। सब पदार्थों के बग या विभाग होना ही जैसा होता भार जेब—अर्थात् ज्ञानेवाच्य और ज्ञाने की वस्तु। और अब कोई वस्तु दूसरे बग (जेब) में शामिल नहीं होगी वह उसका स्वभाव

पहले वर्ग (जाता) में हो जाता है। एवं उसका अस्तित्व भी केव बस्तु के समान ही पूर्णतया स्थिर होता है। इतना नहीं किन्तु यह भी कहा जा सकता है कि संपत्त के परे जो आत्मतत्त्व है वह स्वयं जाता है। "सखिये उसको होनेवाले क्षण का यदि वह स्वयं विषय न हो तो कोई आश्चर्य की बात नहीं है।" श्री अभिष्यास से बृहदारण्यकप्रणिषद् में ब्राह्मणस्व ने कहा है अरे! जो सब बातों को जानता है उसको जाननेवाला दूसरा कहीं से आ सकता है? — विष्णुतारमरे केन विजानीयात् (इ २ ४ १४)। अतएव अन्त में यही सिद्धान्त कहना पड़ता है कि इस चेतनाविशिष्ट सभीष शरीर (क्षेत्र) में एक ऐसी शक्ति रहती है, जो हाय-यैर भादि इन्द्रियों से लेकर प्राण चेतना मन और बुद्धि जैसे परतन्त्र एवं एकदेशीय नौकरों के भी परे है जो उन सब के व्यापारों की एकता करती है और उनके कार्यों की दिशा कतछाती है; अथवा जो उनके कर्मों की नित्य छाछी रह कर उनसे मित्र अधिक व्यापक और समर्थ है। साक्ष्य और वेदान्तशास्त्रों का यह सिद्धान्त मान्य है और अर्वाचीन समय में अर्जुन तत्त्वज्ञान ने भी कहा है कि बुद्धि के व्यापारों का सूक्ष्म निरीक्षण करने से यही तत्त्व निष्पन्न होता है। मन बुद्धि अहंकार और चेतना ये सब शरीर के अर्थात् क्षेत्र के गुण अथवा अवयव हैं। इनका प्रकटक "ससे मित्र स्वतन्त्र और उनके परे है — जो बुद्धि परतन्त्र स (गी १ ४२)। साक्ष्यशास्त्र में इही का नाम पुरुष है। वेदान्ती इही को क्षेत्रज्ञ अर्थात् क्षेत्र को जाननेवाला आत्मा कहते हैं। मैं हूँ वह प्रत्येक मनुष्य को होनेवाली प्रतीति ही आत्मा के अस्तित्व का सर्वोत्तम प्रमाण है (वे स, शां मा १ १ १ ५४)। किसी को यह नहीं मायूस होता कि मैं नहीं हूँ। इतना ही नहीं किन्तु गुण से मैं नहीं हूँ शब्दों का उच्चारण करते समय भी नहीं हूँ इस क्रियापद के कर्ता का — अर्थात् 'मैं का — अथवा आत्मा का वा 'अपना का अस्तित्व वह प्रत्यक्ष रीति से माना ही करता है। इस प्रकार भी इस अहंकारयुक्त सगुण रूप से शरीर में स्वयं अपने ही को व्यक्त होनेवाला आत्मतत्त्व के अर्थात् क्षेत्र के अगुनी दृष्ट और गुणविरहित स्वरूप का पद्यशक्ति निगम करने के लिए वेदान्तशास्त्र की उत्पत्ति हुई है। (गी १३ ४)। तथापि यह निर्णय केवल शरीर अर्थात् क्षेत्र का ही विचार कर के नहीं किया जाता। पहले कहा जा चुका है कि धर्मधर्मज्ञ के विचार के अतिरिक्त यह भी सोचना पड़ता है कि बाह्यसृष्टि (ब्रह्माण्ड) का विचार करने से कौन-सा तत्त्व नित्यम होता है। ब्रह्माण्ड का इस विचार का ही नाम 'हर अहर-विचार है। क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ-विचार से उस बात का निश्चय होता है कि क्षेत्र में (अर्थात् शरीर या पिण्ड में) कौन-सा मूलतत्त्व (धर्म या आत्मा) है और हर अहर से बाह्य-सृष्टि के अर्थात् ब्रह्माण्ड के मूलतत्त्व का ज्ञान होता है। अब मैं प्रसार पिण्ड और ब्रह्माण्ड के मूल-तत्त्वों का पहले धूमक पृथक् निगम हो जाता है तब वेदान्त में अन्तिम सिद्धान्त

किया जाता है* कि ये दोनों तत्त्व एकरूप अर्थात् एक ही हैं—यानी 'चे विण्ड' में हैं वही ब्रह्माण्ड में हैं। यही अन्तर सृष्टि में अन्तिम सत्य है। पश्चिमी देशों में भी इन बातों की खोज की गई है और अन्तः जैसे कुछ पश्चिमी तत्त्वज्ञों के सिद्धान्त हमारे वदन्तशास्त्र के सिद्धान्तों से बहुत कुछ मिलते-जुलते भी हैं। जब हम इस बात पर ध्यान देते हैं, और जब हम यह भी देखते हैं कि वर्तमान समय की नार प्राचीन काल में आधिभौतिक शास्त्र की उन्नति नहीं हुई थी तब ऐसी अवस्था में किन क्षेत्रों में वेदान्त के अपूर्व सिद्धान्तों को हँद निकाल उनके अभेदिक बुद्धिबल के बारे में आश्चर्य हुए बिना नहीं रहता। और न केवल आश्चर्य ही होना चाहिये किन्तु उसके बारे में उचित अभिमान भी होना चाहिये।

* हमारे शास्त्रों के हर-अन्तर-विचार और सांख्यिक-विचार के वर्गीकरण से तीन साक्ष्य परिचित न थे। तथापि उन्होंने न अपने *Prolegomena to Ethics* ग्रन्थ के आरम्भ में अज्ञान का आ विवरण दिया है उसमें पहले *Spiritual Principle in Nature* और *Spiritual Principle in Man* इन दोनों तत्त्वों का विचार किया है और फिर उनकी एकता दिखाई गई है। सांख्यिक-विचार में *Psychology* आदि मानव शास्त्रों का और हर-अन्तर-विचार में *Physics, Metaphysics* आदि शास्त्रों का समावेश होता है। हम ब्रह्म का पश्चिमी पन्थि भी मानते हैं कि एक जब शास्त्रों का विचार कर तब वह ही आत्मस्वरूप का निर्णय करमा पड़ता है।

कापिलसार्वभौमशास्त्र अथवा क्षराक्षरविचार

प्रकृति पुरुष चैव विद्वद्भिरुच्यते । ॥

— गी ११ १९

पिछले प्रकरण में यह बात कतछ ही गई है कि क्षरीर और शरीर के स्वामी वा अभिजाता — क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ — के विचार के साथ ही साथ दृश्यसृष्टि और उसके मूलतत्त्व — भर और अक्षर — का भी विचार करने के पश्चात् फिर आत्मा के स्वरूप का निर्णय करना पड़ता है । उस भर-अक्षर सृष्टि का योग्य रीति से वर्णन करनेवाले तीन शास्त्र हैं । पहला न्यायशास्त्र और दूसरा अपिस्तम्बशास्त्र । परन्तु इन दोनों शास्त्रों के सिद्धान्तों को अपूर्ण ठहरा कर वैश्वान्तशास्त्र ने ब्रह्म-स्वरूप का निर्णय एक तीसरी ही रीति से किया है । इस कारण वैश्वान्तप्रतिपादित उपपत्ति का विचार करने के पहले हमें न्याय और सांख्यशास्त्रों के सिद्धान्तों पर विचार करना चाहिये । बादरायणाचार्य के वैश्वान्तसूत्रों में "सी पद्धति से क्रम लिया गया है । और न्याय तथा सांख्य के मतों का दूसरे अध्याय में स्पष्टन किया गया है । यद्यपि इस विषय का यहाँ पर विस्तृत वर्णन नहीं कर सकते तथापि हमने उन बातों का उल्लेख इस प्रकरण में और अगले प्रकरण में स्पष्ट कर दिया है कि किसी भाववैज्ञानिक का रहस्य समझने में आवश्यकता है । नैयायिकों के सिद्धान्तों की अपेक्षा सांख्यवादियों के सिद्धान्त अधिक महत्त्व के हैं । इसका कारण यह है कि कणाद के न्यायमतों को किसी भी प्रमुख वैदन्ती ने स्वीकार नहीं किया है परन्तु अपिस्तम्बशास्त्र के बहुत से सिद्धान्तों का उल्लेख मनु आदि के स्मृतिग्रन्थों में तथा गीता में भी पाया जाता है । वही बात बादरायणाचार्य ने भी (वे. सु. २ १ १२ और २ २ १७) कही है । इस कारण पाठ्य और सांख्य के सिद्धान्तों का परिचय प्रथम ही होना चाहिये । इस में सन्देह नहीं कि वैश्वान्त में सांख्यशास्त्र के बहुत से सिद्धान्त पाये जाते हैं ; परन्तु हमारे रहे कि सांख्य और वैश्वान्त के अन्तिम सिद्धान्त एक दूसरे में बहुत भिन्न हैं । यहाँ एक प्रश्न उपस्थित होता है कि वैश्वान्त और सांख्य के दो सिद्धान्त आपस में मिलने कुतरे हैं उन्हें पहले किसने निकाला था — वैश्वान्तियों ने वा सांख्यवादियों ने ? परन्तु इस प्रश्न में इतने गहन विचार में प्रवेश करने की आवश्यकता नहीं । इस प्रश्न का उत्तर तीन प्रकार से दिया जा सकता है । पहला यह कि सायन उपनिषद् (वैश्वान्त) और सांख्य दोनों की दृष्टि का लगे मात्राओं के समान साथ ही साथ हुए हैं और उपनिषदों में वा सिद्धान्त सांख्यों के मतों के समान होने पड़ते हैं

वदन्ति भीरु इव राजा का अन्वयि जानो ।

उन्हें उपनिषद्धारों ने स्वर्तन रीति से खोज निकाल्य हो। दूसरा यह, कि कदाचित् कुछ सिद्धान्त सांख्यशास्त्र से छेकर बेगमस्त्रियों ने उन्हें बेगन्त के अनुकूल स्वरूप में दिया हो। तीसरा यह कि प्राचीन बेगन्त के सिद्धान्तों में ही कपिलधन्याय ने अपने मत के अनुसार कुछ परिवर्तन और सुधार करके सांख्यशास्त्र की उपपत्ति कर दी हो। इन तीनों में से तीसरी बात ही अधिक विश्वसनीय शायद होती है क्योंकि, पंचपि बेगन्त और सांख्य दोनों बहुत प्राचीन हैं तथापि उनमें बेगन्त या उपनिषद् सांख्य से भी अधिक प्राचीन (और) हैं। अस्तु यदि पहले हम न्याय और सांख्य के सिद्धान्तों का अच्छी तरह समझ लें तो फिर बेगन्त के—विशेषतः गीता-प्रतिपादित बेगन्त के—तत्त्व अच्छी समझ आ जायेंगे। इसलिये पहले हम इस बात का विचार करना चाहिये कि इन दो स्मात शास्त्रों का, हर अक्षर-सृष्टि की रचना के विषय में क्या मत है।

बहुतेरे श्रेष्ठ न्यायशास्त्र का यही उपयोग समझते हैं कि किसी विविधित भ्रमवा यहीत बात से तब के द्वारा कुछ अनुमान करते निश्चित आवे और इन अनुमानों में से यह निर्णय कैसे किया जावे कि कौन-से सही हैं और कौन-से गलत हैं। परन्तु यह भ्रम है। अनुमानाति प्रमाणवत्त न्यायशास्त्र का एक मत है सही परन्तु यही कुछ उसका प्रधान विषय नहीं है। प्रमाणों के अतिरिक्त, सृष्टि की अनेक वस्तुओं का यानी प्रमेय पदार्थों का वर्गीकरण करके नीचे के वर्ग से ऊपर के वर्ग की ओर बढ़ते जाने से सृष्टि के सब पदार्थों के मूलमार्ग कितने हैं उनके गुण कम क्या हैं उनसे अन्य पदार्थों की उत्पत्ति कैसी होती है, और ये बातें किस प्रकार सिद्ध हो सकती हैं इत्यादि अनेक प्रश्नों का भी विचार न्याय शास्त्र में किया गया है। यही कहना उचित होगा कि यह शास्त्र केवल अनुमान व्यवहार का विचार करने के लिये नहीं बल्कि तब प्रश्नों का विचार करने ही के लिये निमाण किया गया है। कणाद के न्यायसूत्रों का आरम्भ और आगे की रचना भी इसी प्रकार की है। कणाद के अनुयायियों को कणाद कहते हैं। इन दोनों का कहना है कि काल का मूलधारण परमाणु ही है। परमाणु के विषय में कणाद की और पश्चिमी आधिभौतिक-शास्त्रज्ञों की व्याख्या एक ही समान है। किसी भी पदार्थ का विभाग करते करते अन्त में सब विभाग नहीं हो सकता तब उसे परमाणु (परम + अणु) कहना चाहिये। जैसे जैसे ये परमाणु एकत्र होते हैं जैसे जैसे संयोग के कारण उनमें नये नये गुण उत्पन्न होते हैं और जिस जिस पदार्थ बनते जाते हैं। मन और आत्मा के भी परमाणु होते हैं और सब वे एकत्र होते हैं तब चैतन्य की उत्पत्ति होती है। पृथ्वी सब तेज, आर वायु के परमाणु स्वभाव ही से सूक्ष्म सूक्ष्म हैं। पृथ्वी के मूलपरमाणु में चार गुण (स्पर्श गन्ध रस रस) हैं पानी के परमाणु में तीन गुण हैं तेज के परमाणु में दो गुण हैं और वायु के परमाणु में एक ही गुण है। इस प्रकार सब अणु पदार्थ से ही

सूक्ष्म और नित्य परमाणुओं से मरा हुआ है। परमाणुओं के बिना संसार का मूलकारण और कुछ भी नहीं है। जब सूक्ष्म और नित्य परमाणुओं के परस्पर संयोग का भारम्भ होता है तब सृष्टि के व्यक्त पदार्थ बनने लगते हैं। नैयायिकों द्वारा प्रतिपादित सृष्टि की उत्पत्ति के सम्बन्ध की कल्पना को 'भारम्भ-वाद' कहते हैं। कुछ नैयायिक इसके आगे कभी नहीं बढ़ते। एक नैयायिक के बारे में कहा जाता है कि मृत्यु के समय जब उससे ईश्वर का नाम लेने को कहा गया तब वह पीछा ! पीछा ! पीछा ! — परमाणु ! परमाणु ! परमाणु ! — चिल्ला उठा। कुछ दूसरे नैयायिक यह मानते हैं कि परमाणुओं के संयोग का निमित्तकारण ईश्वर है। उस प्रकार वे सृष्टि की कारण-परम्परा की श्रृंखला को पूर्ण कर लेते हैं। ऐसे नैयायिकों का संसार कहते हैं। वेदान्तसूत्र के दूसरे अध्याय के दूसरे पाठ में इस परमाणुवाद का (२२ ११-१७) और इसके साथ ही साथ ईश्वर केवल निमित्तकारण है इस मत का भी (२२ १७-३९) स्पष्टन किया गया है।

उल्लिखित परमाणुवाद का बणन पद कर अगिनी पदे-सिते पाठ्यों को अर्वाचीन रसायनशास्त्र शास्त्र के परमाणुवाद का अवस्व ही स्मरण होगा। परन्तु पश्चिमी देशों में पश्चिम सृष्टिशास्त्र शास्त्र के उत्क्रान्तिवाद ने जिस प्रकार शास्त्र के परमाणुवाद की ओर ही उन्माद दी है उसी प्रकार हमारे देश में भी प्राचीन समय में सांख्य मत ने कणाद के मत की बुनियाद हिस्सा डाली थी। कणाद के अनुयायी यह नहीं कह सकते कि मूल परमाणु को गति कैसे मिली। इसके अतिरिक्त वे लोग इस बात का भी संशोधित निर्णय नहीं कर सकते कि इस पद्म, मनुष्य इत्यादि सचेतन प्राणियों की कल्पना कौसी हुई प्राणियों के से की; और अचेतन को सचेतनता कैसे प्राप्त हुई। यह निर्णय पश्चिमी देशों में उन्नीसवीं सदी में लामार्क और डार्विन ने तथा हमारे यहाँ प्राचीन समय में कपिलमुनि ने किया है। दोनों मतों का यही तात्पर्य है कि एक ही मूलपदार्थ के गुणों का विचलन हुआ और फिर धीरे धीरे तब सृष्टि की रचना होती गई। इस कारण पहले हिन्दुत्वान में और तब पश्चिमी देशों में भी परमाणुवाद पर विश्वास नहीं रहा है। अब ता आधुनिक पण्यशास्त्रों ने यह भी सिद्ध कर दिखवा है कि परमाणु अभिभार्य नहीं है। आकाश जैसे सृष्टि के अनेक पण्यों का वृषकरण और परीक्षण करके अनेक सृष्टिशास्त्रों के आधार पर परमाणुवाद या उत्क्रान्तिवाद का सिद्ध कर के लक्ष्य है जैसे प्राचीन समय में नहीं कर सकते थे। सृष्टि के पदार्थों पर नय नय और मिश्र मिश्र प्रयोग करना अथवा अनेक प्रकार से उनका वृषकरण करके उनके गुण धर्म निमित्त करना या उन्नीस सृष्टि के नये पुराने अनेक प्राणियों व शारीरिक अवयवों की एकल गुणना करना इत्यादि आधुनिक शास्त्रों की अर्वाचीन पुतिर्वा कणाद या कपिल की मान्य नहीं थी। उस समय उन्नीस दृष्टि के सामने जितनी लक्ष्य थी उसी के आधार पर उन्होंने अपने निदान्त

हूँ निश्चले हैं। तथापि यह आश्चर्य की बात है कि वृष्टि की वृद्धि और उसकी पटना के विषय में संस्कृतशास्त्रकारों के तात्त्विक सिद्धान्त में और अवाचनीन आधिभौतिक शास्त्रकारों के तात्त्विक सिद्धान्त में, बहुत-सा भेद नहीं है। इसमें खटेद नहीं कि वृष्टिशास्त्र के ज्ञान की वृद्धि के कारण वर्तमान समय में इस मत की आधिभौतिक उपपत्ति का वर्णन अधिक नियममय प्रणाली से किया जा सकता है और आधिभौतिक ज्ञान की वृद्धि के कारण हमें व्यवहार की दृष्टि से भी बहुत लाभ हुआ है। परन्तु आधिभौतिक शास्त्रकार भी एकही अमर्यक्त प्रकृति से अनेक प्रकार की व्यक्त वृष्टि कैसे हुए इस विषय में कपिल की अपेक्षा कुछ अधिक नहीं कह सकते। इस बात का मूर्खी मौलिक समझ देने के लिये ही हमने आगे चल कर, बीच में कपिल के सिद्धान्तों के साथ हेकेल के सिद्धान्तों का भी तुलना के लिये संक्षिप्त वर्णन किया है। हेकेल ने अपने ग्रन्थ में साफ़ साफ़ लिख दिया है कि मैंने ये सिद्धान्त कुछ नये सिरे से नहीं खोजे हैं बरन् डार्विन स्पेन्सर, इत्यादि पिछले आधिभौतिक पंडितों के ग्रन्थों के आधार से ही मैं अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन करता हूँ। तथापि पहले पहले उसी ने इन सब सिद्धान्तों को ठीक ठीक नियमानुसार लिख कर सरलता पूर्वक 'नकाश' एकत्र करके विश्व की पहचान का नामक ग्रन्थ में किया है। उस कारण समीचे के लिये हमने उसे ही सब आधिभौतिक तत्त्वज्ञ का मुखिया माना है और उसी के मतों का इस प्रकरण में तथा अगले प्रकरण में विचार उद्देश्य किया है। कहने की आवश्यकता नहीं कि यह उद्देश्य बहुत ही संक्षिप्त है परन्तु इससे अधिक इन सिद्धान्तों का विवेचन इस ग्रन्थ में नहीं किया जा सकता। किन्तु इस विषय का विस्तृत वर्णन करना हा उन्हें स्पेन्सर, डार्विन हेकेल आदि पण्डितों के ग्रन्थों का अवलोकन करना चाहिये।

कापिल के संस्कृतशास्त्र का विचार करने के पहले यह कह देना उचित होगा कि 'संस्कृत' शब्द के दो भिन्न भिन्न अर्थ होते हैं। पहला अर्थ कपिलचार्य द्वारा प्रतिपादित 'संस्कृतशास्त्र' है। उसी का उद्देश्य इस प्रकरण में तथा एक बार मध्यप्रतीति (१८, १९) में भी किया गया है। परन्तु इस विशिष्ट अर्थ के सिवा सब प्रकार के तत्त्वज्ञान का भी सामान्यतः 'संस्कृत' ही कहने की परिपाटी है; और इसी 'संस्कृत' शब्द में वैदिकशास्त्र का भी समावेश किया है। 'संस्कृतनिष्ठा' अथवा 'संस्कृतयोग' शब्दों में 'संस्कृत' का यही सामान्य अर्थ आती है। इस निष्ठा के ज्ञानी पुरुषों का भी सम्बन्धिता में जहाँ (गी ३ ३ ३ ५, ४, और ११ २४) 'संस्कृत' कहा है वहाँ संस्कृत का अर्थ ब्रह्म का निमित्त शास्त्रमार्गी ही नहीं है बरन् उच्च, आत्म भूत-विचार से सब कर्मों का उन्नायन

करके ब्रह्मज्ञान निम्न रहनेवाले वेदान्तियों का भी समावेश किया गया है। शब्द शास्त्रों का कथन है कि 'सांख्य शब्द' 'संख्या' शब्द से बना है। "संख्ये" इसका पहला अर्थ 'गिननेवाला' है और अपिच्छाशास्त्र के मूलतत्त्व निगिने सिर्फ पचीस ही हैं। इसलिये उसे 'गिननेवाले' के अर्थ में यह विशिष्ट 'सांख्य' नाम दिया गया। अन्तराक्षर 'सांख्य' शब्द का अर्थ बहुत व्यापक हो गया और उसमें सब प्रकार के तत्त्वज्ञान का समावेश होने लगा। यही कारण है कि जब पहले-पहले अपिच्छ-मिश्रणों का सांख्य कहने की परिपाटी प्रचलित हुई गई, तब केान्ती संन्यासियों का भी यही नाम दिया जाने लगा होगा। कुछ भी हो इस प्रकरण का हमने जान-बूझकर यह ख्या-बीड़ा 'अपिच्छांख्यशास्त्र' नाम इसलिये रखा है कि सांख्य शब्द के उक्त अर्थ-भेद के कारण कुछ गम्भीर न हो। अपिच्छांख्यशास्त्र में भी कणा के न्यायशास्त्र के समान सूत्र हैं। परन्तु गौडपादनाथ या शारीर-भाष्यकार भी शंकराचार्य ने इन सूत्रों का आधार अपने ग्रन्थों में नहीं लिया है। "संख्ये" बहुतेरे विद्वान् समझते हैं कि ये सूत्र कदाचित् प्राचीन न हों। ईश्वरकृष्ण की 'सांख्यकारिका' उक्त सूत्रों से प्राचीन मानी जाती है; और उस पर शंकराचार्य के गणगुरु गौडपाद ने भाष्य लिखा है। शंकर भाष्य में भी "ही कारिका के कुछ अक्षरों में मिले हैं। सन् ५३ इसवी से पहले "स प्रथम का या अनुवाक" चीनी भाषा में हुआ था वह "स समय उपलब्ध है०। ईश्वरकृष्ण ने अपनी 'कारिका' के अन्त में कहा है कि 'पश्चिन्तन नामक साठ प्रकरणों के एक प्राचीन और विलुप्त ग्रन्थ भाषाय (कुछ प्रकरणों को छोड़)" सप्तर भाषा-यक्षों में इस ग्रन्थ में दिया गया है। यह पश्चिन्तन ग्रन्थ अब उपलब्ध नहीं है। इसी लिये "न कारिकाओं के आधार पर ही अपिच्छांख्यशास्त्र के मूलविद्वान्तों का विवेचन हमने यहाँ किया है। महामारत में सांख्य-मत का निर्णय कर अप्पायों में किया गया है। परन्तु उनमें वेदान्त-मतों का भी मिश्रण हो गया है "संख्ये" अपिच्छ के कुछ सांख्य-मत का खानने के लिये हमने प्राचीन की भी देखने की आवश्यकता होती है। "स अथ के सिव उक्त सांख्यकारिका की

अब बीस प्रश्नों से ईश्वरकृष्ण का बहुत कुछ हाथ आता जा सकता है। बीस पश्चिन्तन अनुवाक का गुण ईश्वरकृष्ण का समकालीन प्रमाण है। अनुवाक का भी जीवन प्रति परमार्थ न (नन ई ४ - ५ में) चीनी भाषा में दिया था वह अब प्रमाणित हुआ है। इससे ईश्वरकृष्ण न वह अनुवाक दिया है कि ईश्वरकृष्ण का समय सन् ४ ई के लगभग है; *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 1905 pp 33-53 परन्तु ईश्वरकृष्ण विद्वान्त सिद्ध की गयी है कि सन् ५ अनुवाक का समय ही नहीं मिला है। (नगपण - ३५) हाथ पाशिय कथाय उपर ग्रन्थ का अनुवाक सन् ४ ईसवी में चीनी भाषा में हुआ है। अनुवाक का समय इस प्रकार अब बीस हो जाता है। तब उसी प्रकार ईश्वरकृष्ण का समय भी निर्णय करने बीस हो जाता है। अर्थात् सन् ४ ईसवी के लगभग ईश्वरकृष्ण का समय था पहुँचना है Vincent Smith & *Early History of India* 3rd Ed p 328.

शास्त्र का सिद्धान्त इससे अधिक व्यापक है। 'धर्म' का कोई भी गुण 'कारण' के बाहर के गुणों से उत्पन्न नहीं हो सकता। इतना ही नहीं किन्तु सब कारण को धर्म का स्वरूप प्राप्त होता है। तब उस धर्म में रहनेवाले द्रव्याधि और क्रम-शक्ति का कुछ भी नाश नहीं होता। पदार्थ की भिन्न भिन्न अवस्थाओं के द्रव्याधि और क्रमशक्ति के जोड़ का बन्धन भी सर्वत्र एक ही था रहता है — न तो यह पट्टा है और न झटा है। यह बात प्रत्यक्ष प्रयोग से गणित के द्वारा सिद्ध कर ली गई है। यही उक्त दोनों सिद्धान्तों में महत्त्व की विशेषता है। इस प्रकार अब हम विचार करते हैं कि हमें ज्ञान पड़ता है कि भगवद्गीता के नास्तो विद्यते भावः — जो है ही नहीं उसका कभी भी अस्तित्व हो नहीं सकता — इत्यादि सिद्धान्त को दूसरे अध्याय के आरम्भ में दिये हैं (गी. ७. २६) के यद्यपि देखने में सत्त्वप्रकाश के समान दीप्त पड़े, तो भी उनकी समता केवल कार्यकारणानुक्त सत्त्वप्रकाश की अपेक्षा भगवद्गीता पदाध-विज्ञानशास्त्र के सिद्धान्तों के साथ अधिक है। छान्दोग्योपनिषद् के उपर्युक्त वचन का भी यही भाषा है। सारांश सत्त्वप्रकाश का सिद्धान्त वेदान्तियों को मान्य है परन्तु अद्वैत वेदान्तशास्त्र का मत है कि इस सिद्धान्त का उपयोग सगुण सृष्टि के लिए नहीं किया जा सकता। और निगुण से सगुण की उत्पत्ति कैसे दीप्त पड़ती है उस बात की उत्पत्ति और ही प्रकार से समझनी चाहिये। इस वेदान्त-मत का विचार आगे चल कर अगस्त्यप्रकरण में विलम्ब रीति से किया जायगा। इस समय तो हम सिर्फ यही विचार करना है कि सांख्यशास्त्रियों की पहुँच कहीं तक है। इससे अब हम उस बात का विचार करेंगे कि सत्त्वप्रकाश का सिद्धान्त मान कर शास्त्रों ने घर-अधर शास्त्र में उसका उपयोग कैसे किया है।

सांख्यमतानुसार अब सत्त्वप्रकाश सिद्ध हो जाता है तब यह मत भाव-ही भाव गिर जाता है कि इत्यसृष्टि की उत्पत्ति शून्य से हुई है। क्योंकि शून्य से भवित् को कुछ भी नहीं है उससे अस्तित्व में है वह उत्पन्न नहीं हो सकता। उस बात से यह साफ साफ सिद्ध होता है कि सृष्टि किसी-न-किसी पदार्थ से उत्पन्न हुई है। इस समय सृष्टि में जो गुण हमें दीप्त पड़ते हैं वे ही उस मूलपदार्थ में भी होने चाहिये। अब यदि हम सृष्टि की और शून्य, तो हमें कुछ पद, मनुष्य, पक्षि, सोना, चाँदी, हीरा, जल, वायु इत्यादि अनेक पदार्थ दीप्त पड़ते हैं और उन सब के रूप तथा गुण भी भिन्न भिन्न हैं। सांख्यशास्त्रियों का सिद्धान्त है कि यह भिन्नता या नानात्व आदि में — अर्थात् मूलपदार्थ में — नहीं है। किन्तु मूल में जब बलुओं का द्रव्य एक ही है। भगवद्गीता रसायनशास्त्रों ने भिन्न भिन्न द्रव्या का पृथक्करण करके पहले ६२ मूलद्रव्य हैं दिखाए थे। परन्तु अब पश्चिम विज्ञानशास्त्रों ने भी यह निश्चय कर लिया है कि ये ६२ मूलद्रव्य स्वतंत्र या स्वयंस्तिष्ठ नहीं हैं। किन्तु इन सब की दृष्टि में कोई-न-कोई एक ही पदार्थ है। और उस पदार्थ से ही मूल पदार्थ तारागण पृथ्वी इत्यादि सारी सृष्टि उत्पन्न हुई है। अब उक्त सिद्धान्त

बीज का नाश होने के बाद उससे अंकुर और अंकुर का नाश होने के बाद उससे पेड़ होता है। परन्तु सांख्यशास्त्रियों और वेदान्तियों को यह मत पसंद नहीं है। वे कहते हैं कि वृक्ष के बीज में जो 'द्रव्य' है उनका नाश नहीं होता किन्तु वे ही द्रव्य ज्वलन से और वायु से दूरे द्रव्यों को लीज लिया करते हैं और इसी कारण से बीज का अंकुर का नया स्वरूप या अवस्था प्राप्त हो जाती है (वे. सु. भा. मा. १. १८)। इसी प्रकार जब अंकुरी जलती है तब उसके ही रस का कुछ भाग रूपान्तर हो जाते हैं। अंकुरी के मूल 'द्रव्यों' का नाश हो कर कुछ नामक कोरें नया पदार्थ उत्पन्न नहीं होता। अंगोम्बोपनिषद् (६. २. २) में कहा है कम्मसत्तः सजावेत्त - जो है ही नहीं - उससे जो है - वह कैसे प्राप्त हो सकता है। अगत् के मूलकारण के दिये अस्त धर्म का उपयोग कभी कभी उपनिषद् में किया गया है (अं. १. १९. १. व. १. ७. १) परन्तु यहाँ अस्त का अर्थ अभाव - नहीं नहीं है किन्तु वेदान्त-ज्ञान (२. १. १६. १७) में यह निश्चय किया गया है कि 'अस्त' धर्म से केवल नामरूपात्मक व्यक्त स्वरूप या अवस्था का अभाव ही निश्चित है। वृक्ष से ही वही कता है पानी से नहीं तेल से ही तेल निकलता है बाखर से नहीं इत्यादि प्रत्यक्ष देन हुए अनुभवों से भी वही सिद्धान्त प्रकट होता है। यदि हम यह मानें, कि 'कारण' में जो गुण नहीं है वे 'कारण' में स्वतन्त्र रीति से उत्पन्न होते हैं तो फिर हम इसका कारण नहीं बता सकते कि पानी से वही क्यों नहीं कता? सत्य यह है कि वा. मूल में ही नहीं उससे अभी जो अस्तित्व में है वह उत्पन्न नहीं हो सकता। सांख्य सांख्यशास्त्रियों ने यह सिद्धान्त निश्चय है कि किसी कार्य के कर्त मान द्रव्यांग और गुण मूलकारण में भी किसी न-किसी रूप से रहते हैं। इसी सिद्धान्त का सत्कायवाद कहते हैं। अर्वाचीन पण्य विज्ञान के ज्ञाताभी ने भी वही सिद्धान्त ही निश्चय है कि पदार्थों के अन्तर्गत और कमशक्ति दोनों सदा मौजूद रहते हैं। किसी पण्य के सादृश्य करने केपात्र हा. अर्थों का भी अन्त में सृष्टि के कुछ द्रव्यांग का और कम शक्ति का जो हमें पक-ना कना रहता है। उदाहरणार्थ, जब हम पीपल का अन्तर्गत हैं तब तब भी पीपल कम होता जाता है और अन्त में वह नष्ट हुआमा दीन पड़ता है। यद्यपि यह सब तेल जल जाता है तथापि उसके परमाणुओं का स्विजुस ही नाश नहीं हो जाता। उन परमाणुओं का अस्तित्व पुर्ण वा. शक्ति या अन्य शक्ति द्रव्यों के रूप में कना रहता है। यदि हम इन सूक्ष्म द्रव्यों को पण्य करके तोन का मामूली होगा कि उनका तेल वा. अन्त तेल और तेल के अन्त नमय नमय मिश्र हुए वायु के पण्यों के कारण होता है। अब तो यह भी सिद्ध हो जाता है कि उस निश्चय कम शक्ति के विषय में भी स्थाया हो सकता है। यह बात वा. रत्न। सादृश्य कि यद्यपि आधुनिक पदार्थविज्ञानशास्त्र का और सांख्यशास्त्र का सिद्धान्त केवल एक पण्य से दूर पण्य की उत्पत्ति के ही विषय में - अर्थात् कि कारण कारण मात्र ही के कारण में - उपयुक्त होता है। परन्तु, अर्वाचीन पदार्थविज्ञान

है उसमें रज और तम की अपेक्षा, सत्वगुण का जोर या परिणाम अधिक रहता है इस कारण उस पण्य में हमेशा रहनेवाले रज और तम दोनों गुण नष्ट होते हैं और वे हमें नीच नहीं पड़ते। बलुत सत्व रज और तम तीनों गुण अन्य पदार्थों के समान सात्विक पण्य में भी विद्यमान रहते हैं। केवल सत्वगुण का केवल रजोगुण का, या केवल तमोगुण का कोई पदार्थ ही नहीं है। प्रत्येक पदार्थ में तीनों का रसायन-समावेश ही करता है और, इस समावेश में जो गुण प्रकट हो जाता है उसी के अनुसार हम प्रत्येक पदार्थ का सात्विक, राजस या तामस कहा करते हैं (सां. का १२ में मा अथ - अनुगीता - १९, और सां १०)। उदाहरणार्थ अपने शरीर में जब रज और तम गुणों पर सत्व का प्रभाव कम जाता है तब अपने अन्तःकरण में शून्य उत्पन्न होता है सत्व का परिचय होना लगता है और चित्तवृत्ति शान्त हो जाती है। उस समय यह नहीं समझना चाहिये कि अपने शरीर में रजोगुण और तमोगुण मिश्रित हैं ही नहीं बल्कि केवल सत्वगुण के प्रभाव से नष्ट होते हैं। इसीसे उनका कुछ अधिकार बचने नहीं पाता (गी १४ १)। यदि सत्व के बलसे रजोगुण प्रकट हो जाय तो अन्तःकरणमें क्षम आशय हो जाता है इच्छा करने लगती है और वह हमें अनेक क्रमों में प्रवृत्त करती है। इसी प्रकार जब सत्व और रज की अपेक्षा तमोगुण प्रकट हो जाता है तब निद्रा आशय स्मृतिप्रबंध इत्यादि दोष शरीर में उत्पन्न हो जाते हैं। तात्पर्य यह है कि इस अणु के पदार्थों में सत्ता अथवा पाप इत्यादि जो अनेकता या मिश्रता नीच पड़ती है वह प्रकृति के सत्व रज और तम इन तीनों गुणों की ही परस्पर-स्यूनाधिकता का फल है। मूलप्रकृति यद्यपि एक ही है तां भी शून्यता चाहिये कि वह अनकता या मिश्रता कैसे उत्पन्न हो जाती है। इस नीचे विचार को 'विज्ञान' कहते हैं। नीचे में सब, आधिर्मातिक साम्राज्य का भी समावेश हो जाता है। उदाहरणार्थ रसायनशास्त्र विद्युच्छास्त्र पण्यविज्ञानशास्त्र, सब विविध ज्ञान या विज्ञान ही हैं।

साम्बादना में रहनेवाली प्रकृति का सांख्यशास्त्र में 'अव्यक्त' अथवा इन्द्रियों का गोचर न होनेवाली कहा है। उस प्रकृति के सत्व रज और तम इन तीनों गुणों की परस्पर-स्यूनाधिकता के कारण या अनेक पदार्थ हमारी इन्द्रियों का गोचर होत हैं अथवा इन्द्रियों में हम शून्य हैं मुक्त हैं चकते हैं स्थित हैं या स्थिर करते हैं उन्हें सांख्यशास्त्र में 'अव्यक्त' कहा है। स्मरण रह कि जो पण्य हमारी इन्द्रियों का स्थिर रीति में गोचर हो सकत है वे सब 'अव्यक्त' कहलाते हैं। चाहे फिर वे पण्य अपनी आकृति के कारण रूप के कारण गन्ध के कारण या किसी अन्य गुण के कारण अव्यक्त होत ह। अव्यक्त पदार्थ अनेक हैं। उनमें से कुछ जैसे पत्थर, पद पद इत्यादि स्थिर कहलात हैं और कुछ जैसे मन बुद्धि आकाश इत्यादि (यद्यपि ये इन्द्रिय-गोचर अथवा अव्यक्त हैं तथापि) लघु कहलात हैं। यहाँ 'लघु' से छोटे का मतलब नहीं है। क्योंकि आकाश यद्यपि लघु है तथापि वह सार जगत् में सबसे व्याप्त है इसलिये लघु शब्द से स्थूल के विपरीत या वायु से भी अधिक

का अधिक विवेचन आवश्यक नहीं है। अगत् के सब पदार्थों का जो यह मूलद्रव्य है उस ही सांख्यशास्त्र में 'प्रकृति' कहते हैं। प्रकृति का अर्थ 'मूल का' है। इस प्रकृति से भागे जो पदार्थ बनते हैं उन्हें 'विकृति' अर्थात् मूलद्रव्य के विचार कहते हैं।

परन्तु यद्यपि सब पदार्थों में मूलद्रव्य एक ही है तथापि यदि इस मूलद्रव्य में गुण भी एक ही हो, तो सत्त्वर्ववादनुसार 'न एक ही गुण से अनेक गुणों का उत्पन्न होना सम्भव नहीं है। और इधर तो जब हम इस अगत् के परस्पर, मिठी, पानी, खोना इत्यादि भिन्न भिन्न पदार्थों की ओर देखते हैं तब उनमें भिन्न भिन्न अनेक गुण पाये जाते हैं। इसलिये पहले सब पदार्थों के गुणों का निरीक्षण करके सांख्यवादीयों ने 'स' गुणों का सत्त्व रज और तम ये तीन भेद का वर्ण कर दिये हैं। इसका कारण यही है कि जब हम किसी भी पदार्थ को देखते हैं तब स्वभावतः उत्पत्ती हो भिन्न भिन्न अवस्थाएँ उत्पन्न पड़ती हैं;— पहली शुद्ध निर्द्वन्द्व या पूर्णावस्था और दूसरी उसके विकृत निवृत्तावस्था। परन्तु साथ ही साथ निवृत्तावस्था से पूर्णावस्था की ओर बढ़ने की उस पदार्थ की प्रकृति भी दृष्टिगोचर हुआ करती है यही तीसरी अवस्था है। इन तीनों अवस्थाओं में से शुद्धावस्था या पूर्णावस्था को सात्त्विक निवृत्तावस्था को तामसिक और प्रवर्तनावस्था को राजसिक कहते हैं। इस प्रकार सांख्यवादी कहते हैं कि सत्त्व रज और तम तीनो गुण सब पदार्थों के मूलद्रव्य में अर्थात् प्रकृति में आरम्भ से ही रहता करता है। यदि यह कहा जाय कि इन तीन गुणों ही को प्रकृति कहते हैं तो अनुचित नहीं होगा। इन तीनों गुणों में से प्रत्येक गुण का बार आरम्भ में समान या बराबर रहता है 'सी लिये पहले पहले वह प्रकृति साम्यावस्था में रहती है। यह साम्यावस्था अगत् के आरम्भ में भी और अगत् का जन्म हो जाने पर वैसी ही फिर हो जायगी। साम्यावस्था में कुछ भी इसका नहीं होती जब कुछ सत्त्व रहता है। परन्तु जब उक्त तीनों न्यूनाधिक होने लगते हैं तब प्रवृत्त्यात्मक रजोगुण के कारण मूलप्रकृति से भिन्न भिन्न पदार्थ होने लगते हैं और सृष्टि का आरम्भ होने लगता है। अब यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है कि यदि पहले सत्त्व रज और तम ये तीनों गुण साम्यावस्था में थे तो 'न'में न्यूनाधिकता कैसे हुई है? 'स' प्रश्न का सांख्यवादी यही उत्तर देते हैं कि वह प्रकृति का मूलमूर्त ही है (ता का ११)। यद्यपि प्रकृति यह है, तथापि वह आप-ही आप व्यवहार करती रहती है। 'न' तीनों गुणों में से सत्त्वगुण का स्वयं स्वन अर्थात् चान्दना और तमोगुण का स्वयं अस्वनाता है। रजोगुण बुरे या मरे कार्य का प्रवर्तक है। ये तीनों गुण कभी अलग अलग नहीं रह सकते। सब पदार्थों में सत्त्व रज और तम तीनों का मिश्रण रहता ही है। और यह मिश्रण हमेशा इन तीनों की परस्पर न्यूनाधिकता से हुआ करता है। इसलिये यद्यपि मूलद्रव्य एक ही है तो भी गुण-भेद के कारण एक मूलद्रव्य के ही खोना मिठी, जल, आकाश मनुष्य का घरीर इत्यादि भिन्न भिन्न अनेक विचार हो जाते हैं। जिसे हम सात्त्विक गुण का पदार्थ कहते

यहाँ सिर्फ यही विचार है कि सांख्यवाणियों का मत क्या है। अब हम उस प्रकार 'सूक्ष्म' और 'गूढ' 'व्यक्त' और 'अव्यक्त' शब्दों का अर्थ समझने लगे तब कहना पड़ेगा कि सूत्र के आरम्भ में प्रत्यक्ष पञ्चम सूत्र और अव्यक्त प्रकृति के रूप से रहता है। फिर वह (चाहे सूक्ष्म हो या स्थूल हा) व्यक्त अर्थात् इन्द्रिय ग्राह्य होता है और जब प्रत्यक्षपञ्च में उस व्यक्त स्वरूप का नाश होता है तब फिर वह पञ्चम अव्यक्त प्रकृति में मिश्रित अव्यक्त हो जाता है। गीता में भी यही मत स्पष्ट पड़ता है (गी ० २/ भार १/ ११)। सांख्यशास्त्र में उस अव्यक्त प्रकृति ही का अर्थ भी कहते हैं और प्रकृति से होनेवाले सब पदार्थों को 'धर' कहते हैं। यहाँ 'धर' शब्द का अर्थ सम्पूर्ण नाश नहीं है किन्तु सिर्फ व्यक्त स्वरूप का नाश ही अपेक्षित है। प्रकृति के और भी अनेक नाम हैं। जैसे प्रधान गुण-क्षोभिणी, बहुधातु, प्रसव धर्मिणी 'मया'। मृत्ति के सब पदार्थों का मुख्य मूल ज्ञान के कारण उस (प्रकृति का) प्रधान कहते हैं। तीनों गुणों की साम्यावस्था का मत स्वयं आप ही बरती है 'मत्स्थित' उसे गुण-आभिषि कहते हैं। गुणत्रयकी पञ्चम भेद के बीच प्रकृति में है 'मत्स्थित' उस बहुधातु कहते हैं। और प्रकृति से ही सब पदार्थ उत्पन्न होते हैं 'मत्स्थित' उस प्रसवधर्मिणी कहते हैं। 'स' प्रकृति ही का वेदान्तशास्त्र में 'माया' अर्थात् मायिक शक्ति का कहते हैं।

सूत्र के सब पदार्थों का 'व्यक्त' और 'अव्यक्त' या 'धर' और 'अधर' इन ११ विभागों में बाँटने के बाद अब यह साधना चाहिये कि अधर-क्षेत्र में विचार में कल्पित गय आत्मा मन बुद्धि अहंकार और इन्द्रियों का सांख्यमत के अनुसार, किस विभाग या दश में रहना चाहिये। अधर और इन्द्रियों का दश ही है इस कारण उनका समावेश व्यक्त पदार्थों में हो सकता है। परन्तु मन अहंकार, बुद्धि और इन्द्रिय करके आत्मा के विषय में क्या कहा जा सकता है? मूल्य के बतमान समय के प्रसिद्ध सूत्रशास्त्र केवल न अपने प्राय में लिखते हैं कि मन बुद्धि अहंकार और आत्मा पञ्च धरार के पद ही है। उदाहरणार्थ, इन लोगों ने कि जब मनुष्य का मस्तिष्क मिला होता है तब उसकी स्मरण शक्ति नष्ट हो जाती है और वह पागल हो जाता है इसी प्रकार फिर पर आत्मा स्थित न तब मस्तिष्क का कार्य समाप्त होता है तब ही उस दश की मानसिक शक्ति नष्ट हो जाती है। माराय यह है कि मनोपम ही है मस्तिष्क के ही गुण हैं अतएव यहाँ बन्तु में बन्दी आत्मा नहीं बिलय हो सकती और इसी विषय मस्तिष्क के साथ साथ मनोपम और आत्मा का 'व्यक्त' पदार्थों के दश में स्थित करना चाहिये 'य' या 'वृद्धा' मान 'ि' या 'य' भी भ्रम में केवल अव्यक्त और 'स' प्रकृति ही योग रह जाती है। कदाचित् तब व्यक्त पदार्थ दश सूत्र अव्यक्त प्रकृति से ही होते हैं जहाँ भ्रमण में प्रकृति के लिये दश का बन्तु या 'वृद्धा' दश का 'य' ही हो सकता है तब ही यही कहना होगा कि मस्तिष्क की शक्ति धर धर होती है और अधर में ही है ११

महीन यही भय सेना चाहिये। 'सूक्ष्म' और 'सूक्ष्म' शब्दों से किसी वस्तु की शरीर रचना का ज्ञान होता है और 'व्यक्त एवं अव्यक्त' शब्दों से हमें यह बाध होता है कि उस वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान हमें हो सकता है या नहीं। अतएव भिन्न भिन्न पदार्थों में से (चाहे वे शरीरों सूक्ष्म हों तो भी) एक व्यक्त और दूसरा अव्यक्त हो सकता है। उदाहरणार्थ यद्यपि हवा सूक्ष्म है तथापि हमारी स्पर्शेन्द्रिय को उसका ज्ञान होता है। इसलिये उसे व्यक्त कहते हैं। और सब पदार्थों की मूलप्रकृति (या मूलद्रव्य) वायु से भी अत्यन्त सूक्ष्म है और उसका ज्ञान हमारी किसी इन्द्रिय को नहीं होता। इसलिये उसे अव्यक्त कहते हैं। अब यहाँ प्रश्न हो सकता है कि यदि 'स प्रकृति का ज्ञान किसी भी इन्द्रिय को नहीं होता तो उसका अस्तित्व सिद्ध करने के लिये क्या प्रमाण है? इस प्रश्न का उत्तर सांख्यवादी इस प्रकार देते हैं कि अनेक व्यक्त पदार्थों के अवलोकन से सत्त्वार्थवात् के अनुसार यही अनुमान सिद्ध होता है कि इन सब पदार्थों का मूलरूप (प्रकृति) यद्यपि 'निर्विकार' को प्रत्यक्ष गोचर न हो तथापि उसका अस्तित्व सूक्ष्म रूप से अवश्य होना ही चाहिये (सां. भा. ८)। वेदान्तियों ने भी ब्रह्म का अस्तित्व सिद्ध करने के लिये इसी युक्ति को स्वीकार किया है (ब्र. १. १२. १३ पर शङ्करभट्टाचार्य के लो.)। यदि हम प्रकृति को इस प्रकार अत्यन्त सूक्ष्म और अव्यक्त मान लें तो नैयायिकों के परमाणुवाद की क्या ही उत्पत्ति होती है। क्योंकि परमाणु यद्यपि अव्यक्त और असंख्य हो सकते हैं तथापि प्रत्येक परमाणु के स्वतन्त्र स्वच्छिन्नाभाव के कारण वह प्रश्न फिर भी शेष रह जाता है कि वे परमाणुओं के बीच में कौन-सा पदार्थ है? इसी कारण सांख्यशास्त्र का सिद्धान्त है कि प्रकृति में परमाणुरूप अवयव-भेद नहीं है। किन्तु वह सदैव एक से एक कभी दूर - बीच में बोझ भी अन्तर न छोड़ती दूर - एक ही समान है। अथवा यो कहिये कि वह अव्यक्त (अर्थात् इन्द्रियों का गोचर होनेवाले) और निरवयवरूप से निरन्तर और सर्वत्र है। परब्रह्म का वर्णन करते हुए वास्तव्य (२. २. ३) में श्रीसमर्थ रामदासस्वामी कहते हैं बिबर देखिये ऊपर ही वह अपार है उसका किसी और पार नहीं है। वह एक ही प्रकार का और स्वतन्त्र है उसमें द्वैत (या और कुछ) नहीं है। * सांख्यवादिनों की प्रकृति विषय में भी यही वचन उपयुक्त हो सकता है। भिन्नात्मक प्रकृति अव्यक्त, स्वयम्भू और एक ही प्रकार की है और चारों ओर निरन्तर व्याप्त है। आकाश वायु आदि मंड पीछे से द्रव्य और यद्यपि वे सूक्ष्म हैं तथापि व्यक्त हैं और 'न सब की मूल-प्रकृति एक ही भी तथा सर्वव्यापी और अव्यक्त है। स्मरण रहे कि वेदान्तियों के 'परब्रह्म' में और सांख्य-वादिनों की प्रकृति में आकाश पाताल का अन्तर है। उसका कारण यह है कि परब्रह्म चैतन्यरूप और निर्गुण है परन्तु प्रकृति बहुरूप और सत्त्वरज तमोमयी अर्थात् रगुण है। 'स विषय पर अधिक विचार आगे किया जायगा।

उसी को चैतन्य या आत्मा का स्वरूप प्राप्त हो गया। सत्कार्यवाद के समान, इस मध्यप्रकृति के कुछ अंगों या नियम बने हुए हैं। और उन्हीं नियमों के अनुसार सब जगत् और साथ ही साथ मनुष्य भी कैनी के समान कर्ताव किया करता है। यह प्रकृति के सिवा आत्मा कोई भिन्न वस्तु है ही नहीं। तब कहना नहीं होगा, कि आत्मा न तो अभिनाशी है और न स्वतन्त्र। तब मोक्ष या मुक्ति की आवश्यकता ही क्या है! प्रत्येक मनुष्य को मात्सर होता है कि मैं अपनी इच्छा के अनुसार अमुक काम कर दूँगा; परन्तु वह सब केवल भ्रम है। प्रकृति जिस ओर लीचिणी उसी ओर मनुष्य को खिंचना पड़ेगा। अथवा किसी कवि के अर्थानुसार कहना चाहिये कि यह सारा विश्व एक बहुत बड़ा कारागार है। प्राणिमात्र कैदी हैं और पदार्थों के गुण बन्ध बंधियों हैं। इन बंधियों का कोई ताड़ नहीं सकता। सब यही डेकैड के मत का सारोप है। उसके मतानुसार सारी सृष्टि का मुख्यधरण एक बड़ और अमर्यक प्रकृति ही है। "संख्ये उसने अपने सिद्धान्त को सिर्फ 'अद्वैत' कहा है। परन्तु यह अद्वैत बहुमूल्य है अर्थात् अकेली यह प्रकृति में ही सब बातों का समा वेध करता है। इस कारण हम इसे ब्रह्मदेव या आधिभौतिक शास्त्राद्वैत कहेंगे।

हमारे सांख्यशास्त्रकार "स ब्रह्मदेव को नहीं मानते। वे कहते हैं कि मन, बुद्धि और अहंकार पञ्चमहाभूतान्मक बड़ प्रकृति ही के धर्म हैं और सांख्यशास्त्र में भी यही लिखा है, कि अमर्यक प्रकृति से ही बुद्धि अहंकार "त्याग्नि गुण क्रम से उत्पन्न होते आते हैं। परन्तु उनका कथन है कि यह प्रकृति से चैतन्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती। इतना ही नहीं; वरन् जिस प्रकार कोई मनुष्य अपने ही कंधों पर बैठ नहीं सकता उसी प्रकार प्रकृति का चाननेवाला या देखनेवाला सब एक प्रकृति से भिन्न न हो। तब तक वह मैं यह जानता हूँ—वह जानता हूँ इत्यादि अपना व्यवहार का उपयोग कर ही नहीं सकता। और इस जगत् के व्यवहारों की और देखने से तो सब बेना का यही अनुभव जान पड़ता है कि मैं जो कुछ देखता हूँ, या जानता हूँ, वह मुझ से भिन्न है। इसलिये सांख्यशास्त्रकारों ने कहा है कि ज्ञाता और ज्ञेय देखनेवाला और देखने की वस्तु या प्रकृति को देखनेवाला और यह प्रकृति "न तेनो ज्ञाता को मूल से ही प्रकृति प्रकृति मानना चाहिये (सां का १७)। पिछले प्रकरण में ज्ञेय ज्ञेय या आत्मा कहा है यही यह देखनेवाला ज्ञाता या उपयोग करनेवाला है और इसे ही सांख्यशास्त्र में 'पुरुष या 'ज' (ज्ञाता) कहते हैं। यह ज्ञाता प्रकृति से भिन्न है। "स कारण निरर्ग से ही प्रकृति के तीन (सब रज और तम) गुणों के परे रहता है। अर्थात् यह निर्बिम्बर और निर्गुण है और जानने या देखने के सिवा कुछ भी नहीं करता। इससे यह भी मात्सर हो जाता है कि जगत् में जो घटनाएँ होती रहती हैं वे सब प्रकृति ही के सेवक हैं। सारोप यह

है कि प्रकृति अचेतन या बड़ है और पुष्प सचेतन है। प्रकृति सब कर्म किया करती है और पुरुष उपाधीन या अकृता है। प्रकृति त्रिगुणामक है और पुरुष निगुण है। प्रकृति अंधी है और पुष्प साक्षी है। "स प्रध्वर स मृष्टि में यही ने निम्न मिश्र तत्त्व अनानिस्थिद स्वतन्त्र और स्वयम्भू हैं। यही सांख्यशास्त्र का सिद्धान्त है। इस बात को ध्यान में रख करके ही भगवद्गीता में पहलू करा गया है कि प्रकृति पुरुषं चैव विद्वद्भ्यामी उभावपि - प्रकृति और पुरुष दोनों अनानि है (गी १३ १९)। "सकं वा" उनका वर्णन इस प्रकार किया है। कार्यकारणकृत्ये हेतु प्रकृतिरुच्यते अर्थात् हेतु और "न्द्रियो का व्यापार प्रकृति करती है और पुरुष सुखदुःखाना मोक्षलुत्वे हेतुच्यते - अर्थात् पुरुष सुखदुःखोंका उपभोग करने के लिये कारण है। यद्यपि गीता में भी प्रकृति और पुरुष अनानि माने गये हैं तथापि यह बात ध्यान में रखनी चाहिये कि सांख्यवादियों के समान, गीता में ये दोनों तत्त्व स्वतन्त्र या स्वयम्भू नहीं माने गये हैं। कारण यह है कि गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने प्रकृति को अपनी 'माया' कहा है (गी ७ १४ १४ १) और पुरुष के विषय में भी यही कहा है कि मर्मबाधा बीजलोक (गी १८ ७) अर्थात् वह भी मेरा अंश है। "सर्व मायम हो जाता है कि गीता सांख्यशास्त्र से भी अलग का है। परन्तु अभी "स बात की ओर ध्यान न कर हम दूसरे कि सांख्यशास्त्र क्या करता है।

सांख्यशास्त्र के अनुसार सृष्टि के सब पदार्थों के तीन बरा हात हैं। पहला अव्यक्त (प्रकृति मूल) दूसरा व्यक्त (प्रकृति के बिना) और तीसरा पुरुष अर्थात् स। परन्तु "नम से प्रलयकाल के समय व्यक्त पदार्थों का स्वल्प नष्ट हो जाता है। इसलिये अब मूल में केवल प्रकृति और पुरुष ही तत्त्व दोष रह गते हैं। ये दोनों मूलतन्त्र साम्यवादियों के मतानुसार अलग और स्वयम्भू हैं। "संक्षिप्ते सांख्ये का इतनाही (त्रि मूलतन्त्र माननेवाले) कहते हैं कि पुरुष प्रकृति और पुरुष के परस्पर काल स्वभावात् या अन्य किन्हीं भी मूलतन्त्र का नहीं मानते। ७

इ "स कहते निरी-अन्ता । स। उनमें अपनी वास्तविकता की अन्तिम उपलक्षणार्थक तीन आध्यात्मिक म कहा है कि एक विषयगत अर्थात् "पुरुष साक्षीक और विष्णुत्व के अनुबाध के नाश करने में अक्षय तुल्यताम तात्का न जा पुनरु मूर्ति की है इसमें एक विषय पर कर्तव्य है अर्थात् है। उपरिक्त विष्णुत्व वाच्य न अन्त अनुबाध में यह वाच्य प्रकृत विषय की सेवा करने की है। परन्तु वह कार्य उनका नाना विरि अर्थात् उनकी अंका का समाधान नहीं हुआ इसीसे मत है कि वह वर्तमान है की भाषा के भाग "गीता। कारण यह है कि वे की भाषा पर साक्षात्कार कर जा अन्त के कर कुछ नष्ट की भाषा पर नहीं है। "सर्वाभावात् न आर वरि इन भाषा के प्रतीक पक्ष का नष्ट भाषा बनाए जाय या वह हम प्रकार होगी -

कारणार्थ स्वयम्भू अर्थात् कासे पर स्वभावात् वा।

प्रजा कार्य निरूपितो व्यक्त काय स्वभावात् ॥

इसका कारण यह है कि सगुण ईश्वर काळ और स्वभाव ये सब व्यक्त होने के कारण प्रकृति से उत्पन्न होनेवाले व्यक्त पदार्थों में ही शामिल हैं। और, यदि ईश्वर को निर्गुण मानें तो सत्त्वर्गवानुसार निर्गुण मूर्तत्व ने त्रिगुणात्मक प्रकृति कभी उत्पन्न नहीं हो सकती। इसलिये उन्होंने यह निश्चित सिद्धान्त दिया है कि प्रकृति और पुरुष का ओढ़ कर इस सृष्टि का और ओढ़ तिसरा मूलधारण नहीं है। इस प्रकार जब उन लोगों ने ये ही मूर्तत्व निश्चित कर लिये तब उन्होंने अपने मत के अनुसार इस बात को भी सिद्ध कर दिया है कि "न दोनों मूर्तत्वों से सृष्टि कैसे उत्पन्न हुई है। वे कहते हैं कि यद्यपि निर्गुण पुरुष कुछ भी कर नहीं सकता तथापि जब प्रकृति के साथ उसका संयोग होता है तब जिस प्रकार गाय अपने बछड़े के लिये घूंस देती है या ओहजुक्क पास होने से ओह में आकर्षण शक्ति आ जाती है, उसी प्रकार मूल अव्यक्त प्रकृति अपने गुणों (सूक्ष्म और सूक्ष्म) का व्यक्त फैलाव पुरुष के सामने फैलाने लगती है (सां का ५७)। यद्यपि पुरुष सचेतन और शांत है तथापि केवल अर्थात् निर्गुण होने के कारण स्वयं कर्म करने के कोई साधन उसके पास नहीं है; और प्रकृति यद्यपि काम करनेवाली है तथापि बड़ या अचेतन होने के कारण वह नहीं जानती कि क्या करना चाहिये। "तब प्रकार स्रोटे और अचे की वह जोनी है। जैसे अन्धे के कन्धे पर झाड़ा बैठ और वे दोनों एक दूसरे की सहायता से मार्ग खोजने लगते हैं। इसी ही अचेतन प्रकृति और सचेतन पुरुष का संयोग ही जाने पर सृष्टि के सब कार्य आरम्भ हो जाते हैं (सां का १)। और जिस प्रकार नाटक की रंगभूमि पर प्रेक्षकों के मनोरंजनार्थ एक ही नटी कभी एक तो कभी दूसरी ही नर्तिका बना कर नाचती रहती है उसी प्रकार पुरुष के व्यस के लिये (पुरुषार्थ के लिये) यद्यपि पुरुष कुछ भी पारितोषिक नहीं देता; तो भी वह प्रकृति सत्त्व-रज-तम गुणों की न्यूनाधिक्यता से अनेक रूप धारण करके उसके सामने लगातार नाचती रहती है (सां का ४)। प्रकृति के इस नाच

का आर्वा निष्ठक और अलग लक्ष्य (जैसे या भाव) से डीक मिलती भी है। इस आर्वा में निरीधारण का प्रतिपादन है। इसलिये ज्ञान बढ़ता है कि किसी ने इस बीच से निराव हास्य हागा। वस्तु इस आर्वा का भावन करनेवाला मनुष्य इसका भाव भी निराव हास्य हास्य हास्य। इसलिये जब इस ज्ञान आर्वा का डीक डीक लगा लगता है और इसी से उस मनुष्य का धर्मभाव है इस आर्वा से अभावजन्यनिष्ठ के लक्ष्य अभाव के पक्ष में मनुष्य से प्रसन्न होता है कि पापीन लक्ष्य में कुछ लक्षण स्वभाव और काय का — और ज्ञाती ता उसके भी भाव बढ़ कर ईश्वर का — जगत् का मनुष्यत्व मानने का। वह मनुष्य वह है —

स्वभावमते कथया वदन्ति कार्यं तथाप्य परिमदमात्राः।

देवर्ष्या महिमा तु साकं येनैव प्राम्यत प्राम्यतः॥

वस्तु ईश्वर का न उचित लक्ष्य का वर्तमान है। इस आर्वा का वह निष्ठक वह वर्तमान का लक्ष्य है। (यानी वह लक्ष्य अभाव स्वभाव काय भी ईश्वर) लक्ष्यवर्तियों का भाव नहीं है।

को रख कर — माह से भूल जाने के कारण या वृथाभिमान के कारण — जब तक पुरुष इस प्रकृति के कर्मों को स्वयं अपना ही कर्मत्व मानता रहता है और जब तक वह सुखदुःख के फल में स्वयं अपने को पैसा रखता है तब तक उस मोह या मुक्ति की प्राप्ति फभी नहीं हो सकती (गी ३ ७)। परन्तु जिस समय पुरुष को यह ज्ञान हो जाय, कि त्रिगुणात्मक प्रकृति भिन्न है और मैं भिन्न हूँ उस समय वह मुक्त हो जाता है (गी १३ २९ ३ १४ २)। क्योंकि, यथाथ में पुरुष न तो कृता है और न ब्रह्मा ही है — वह सब प्रकृति ही का लेश है। यहाँ तक कि मन और बुद्धि भी प्रकृति के ही विच्छेद हैं। इसलिये बुद्धि को जो होता है वह भी प्रकृति के कर्म का फल है। यह ज्ञान तीन प्रकार का होता है जैसे : सात्त्विक, राजस और तामस (गी १८ २०-२२)। जब बुद्धि का सात्त्विक ज्ञान प्राप्त होता है तब पुरुष को यह मात्स्य होन लगता है कि मैं प्रकृति से भिन्न हूँ। सर्वत्र रज-तमोगुण प्रकृति के ही धर्म हैं पुरुष के नहीं। पुरुष निर्गुण है और त्रिगुणात्मक प्रकृति उसका स्पर्ण है (म म्म शां २ ४ ८) जब यह वरण स्वच्छ या निम्न हो जाता है अर्थात् जब अपनी यह बुद्धि — जो प्रकृति का विच्छेद है — सात्त्विक हो जाती है तब उस निर्मल वरण में पुरुष को अपना सात्त्विक स्वरूप देखने लगता है और उसे यह बोध हो जाता है कि मैं प्रकृति से भिन्न हूँ। उस समय यह प्रकृति स्थित हो कर उस पुरुष के सामने नाचना लखना या बाध फैलाना बन्द कर देती है। जब यह अवस्था प्राप्त हो जाती है तब पुरुष सब पाशा या बाधों से मुक्त हो कर अपने त्वामाधिकैयस्वपन को पहुँच जाता है। कैवल्य प्राप्त हो कर वह अकल्पित या प्रकृति के साथ संयोग — होना। पुरुष के इस नैसर्गिक या त्वामाधिकैयस्वपन को ही सांख्य शास्त्र में मोक्ष (मुक्ति या मुक्त्यकार) कहते हैं। उस अवस्था के विषय में सांख्य शास्त्रियों ने एक बहुत ही नाजुक प्रश्न का विचार उपस्थित किया है। उनका प्रश्न है, कि पुरुष प्रकृति को छोड़ जाता है या प्रकृति पुरुष को छोड़ देती है? कुछ लोगों की समझ में यह प्रश्न वही निरर्थक प्रतीत होगा जैसा यह प्रश्न कि तुल्य के लिये दुःखिन कैसी है या दुःखिन के लिये तुल्य टिप्पणी है। क्योंकि जब दो वस्तुओं का एक दूसरे से विभाग होता है तब हम देखते हैं कि दोनों एक दूसरे को छोड़ देती हैं। इसलिये ऐसे प्रश्न का विचार करने से कुछ लाभ नहीं है कि किसे किससे छोड़ दिया। परन्तु कुछ अधिक चौकने पर मात्स्य हो जायगा कि सांख्यशास्त्रियों का उक्त प्रश्न अन्ध दृष्टि से अयोग्य नहीं है। सांख्यशास्त्र के अनुसार 'पुरुष निर्गुण अकल और उपासीन है। इसलिये तत्त्वदृष्टि से छोड़ना या पछड़ना कियाओं का कर्ता पुरुष नहीं हो सकता (गी १३ ११ १२)। इसलिये सांख्यशास्त्र कहते हैं कि प्रकृति ही 'पुरुष' को छोड़ दिया करती है। अर्थात् वही 'पुरुष' से अपना धुँ काँरा या मुक्ति कर लेती है। क्योंकि कर्मत्वभ्रम 'प्रकृति' ही का है (सां का ३२ और गी १३ ३४)। धारावा यह है कि मुक्ति नाम की ऐसी कर्म निराली अवस्था

नहीं है जो 'पुरुष' को कहीं बाहर से प्राप्त हो जाती हो। अथवा यह कहिये, कि यह 'पुरुष' की मूल और स्वाभाविक स्थिति से कोई भिन्न स्थिति भी नहीं है। प्रकृति और पुरुष में वैसा ही सम्बन्ध है जैसा कि घास के बाहरी छिच्छ और अन्तर के गूँ में रहता है या जैसा पानी और उसमें रहनेवाली मछली में। सामान्य पुरुष प्रकृति के गुणों से मोहित हो जाते हैं और अपनी यह स्वाभाविक भिन्नता पहचान नहीं सकते। नसी कारण के संसार-चक्र में फँसे रहते हैं। परन्तु जो इस भिन्नता को पहचान लेता है वह मुक्त ही है। महाभारत (शां १९४ ५८ २४८, ११ और १ १-१ ८) में लिखा है कि ऐसे ही पुरुष को 'ज्ञाता' या 'बुद्ध और 'कृतज्ञत्व' कहते हैं। गीता के कवच 'एतद् बुद्ध्या बुद्धिमान् स्यात्' (गी १७ २) में बुद्धिमान् शब्द का भी यही अर्थ है। अष्टावक्राचार्य की दृष्टि से मोक्ष का सच्चा स्वरूप भी यही है (वे सू. शां मा १ १ ४)। परन्तु सांख्यवादिषों की अपेक्षा अद्वैत वेदान्तिषों का विशेष कथन यह है कि आत्मा ही में परब्रह्मस्वरूप है; और जब वह अपने मूलस्वरूप का अर्थात् परब्रह्म को पहचान लेता है तब वही उत्तमोत्तम मुक्ति है। वे लोग यह कारण नहीं बतलाते कि पुरुष निर्वर्ण 'केवल' है। सांख्य और वेदान्त का यह भेद अगस्त प्रकरण में स्पष्ट रीति से बतलाना आया।

यद्यपि अद्वैत वेदान्तिषों को सांख्यवादिषों की यह बात मान्य है पुरुष (आत्मा) निर्गुण उदासीन और अकर्ता है; तथापि वे लोग सांख्यशास्त्र की 'पुरुष'-सम्बन्धि इस बुरी कल्पना को नहीं मानते कि एक ही प्रकृति को हेम्ने-वाले (साक्षी) स्वतन्त्र पुरुष मूल में ही असंख्य हैं (गी ८ ४; १३ २-२२; म. मा. शां ३५१; और वे सू. शां मा २ १ १ देखो)। वेदान्तिषों का कहना है कि उपाधिभेद के कारण सब बीच भिन्न भिन्न भाव्य होते हैं परन्तु बन्तुत सब ब्रह्म ही है। सांख्यवादिषों का मत है कि जब हम ज्ञेय हैं कि प्रत्येक मनुष्य का कर्म, मूल्य और जीवन अलग अलग है; और जब इस ज्ञात् में हम यह भेद पाते हैं, कि कोई मुन्ही है तो कोई मुन्ही है तब मानना पड़ता है कि प्रत्येक आत्मा या पुरुष मूल से ही भिन्न है और उनकी संख्या भी अनन्त है (शां का १८)। केवल प्रकृति और पुरुष ही सब सृष्टि के मूलतत्त्व हैं यही परन्तु उनमें से पुरुष शब्द में सांख्यवादिषों के मतानुसार असंख्य पुरुषों के समुदाय का समावेश होता है। इन असंख्य पुरुषों के और त्रिगुणात्मक प्रकृति के संयोग से सृष्टि का सब व्यवहार हो रहा है। प्रत्येक पुरुष और प्रकृति का जब संयोग होता है तब प्रकृति अपने गुणों का बाध उस पुरुष के सामने फैलती है; और पुरुष उसका उपभोग करता रहता है। ऐसा होता करते बिना पुरुष के चारों ओर की प्रकृति के रंग सात्विक हो जाते हैं उस पुरुष का ही (तब पुरुषों का नहीं) सच्च सत्न प्राप्त होता है; और उस पुरुष के स्थित ही प्रकृति के सब रंग सत्न हो जाते हैं; एवं वह अपने मूल तथा ईश्वरत्व का पहचान जाता है। परन्तु यद्यपि उस पुरुष की मोक्ष मिल गया,

तां भी शेष सब पुरुषों को संसार में कैसे ही रहना पड़ता है। अतएव यह समझें, कि क्याही पुरुष इस प्रकार कैवल्यपद को पहुँच जाता है त्योंही वह एकदम प्रकृति के बाध से छूट जाता होगा। परन्तु सांख्यमत के अनुसार यह समझ गलत है। यह और इन्द्रियरूपी प्रकृति के बिचार उस मनुष्य की मृत्यु तक उसे नहीं छोड़ते। सांख्यवादी इसका यह कारण बताते हैं, कि जिस प्रकार कुम्हार का पहिया - पटा बन कर निकल लिया जाने पर भी - पूरा संस्कार के कारण कुछ देर तक घूमता ही रहता है उसी प्रकार कैवल्यपद की प्राप्ति हो जाने पर भी इस मनुष्य का शरीर कुछ समय तक शेष रहता है (सां ख ३७)। तथापि उस शरीर से कैवल्यपद पर आरुढ़ होनेवाले पुरुष का कुछ भी अहङ्गन या सुखदुःख की भाषा नहीं होती। क्योंकि, वह शरीर का प्रकृति का विकार होने के कारण स्वयं बन ही है। इसलिये इसे सुखदुःख दोनों समान ही हैं; और यदि यह कहा जाय कि पुरुष का सुखदुःख की भाषा होती है तो वह भी ठीक नहीं। क्यों कि उसे मात्स्य ह कि मैं प्रकृति से भिन्न हूँ, सब कर्तृत्व प्रकृति का है मेरा नहीं। ऐसी अवस्था में प्रकृति के मनमाने लेश हुआ करते हैं। परन्तु उसे सुखदुःख नहीं होता और वह सदा उदासीन रहता है। जो पुरुष प्रकृति के चीनी गुणों से छूट कर वह ज्ञान प्राप्त नहीं कर सता वह जन्म-मरण से छुड़ी नहीं पा सकता। चाहे वह सम्मग्न के उत्कथ के कारण देवयोगि में जन्म के या रजोगुण के कारण मानवयोगि में जन्म के या तमोगुण की प्रकृता के कारण पशु-प्रेति में जन्म के (सां ख ४४ ५४) जन्ममरणरूपी चक्र के ये चक्र प्रत्येक मनुष्य का उसके चारों ओर की प्रकृति अर्थात् उसकी बुद्धि के उत्कर्ष-रज-तम गुणों के उत्कर्ष-अपकर्ष के कारण प्राप्त हुआ करते हैं। गीता में भी कहा है कि ऊर्ध्वगच्छन्ति सत्त्वस्थाः सात्त्विक बुद्धि के पुरुष स्वर्ग को जाते हैं; और तामस पुरुषों का अधोगति प्राप्त होती है (गीता १४ १८)। परन्तु स्वर्गादि सब अनित्य हैं। जिसे जन्म-मरण से छुड़ी जाना है या सांख्या की परिभाषा के अनुसार जिसे प्रकृति से अपना भिन्नता अर्थात् कैवल्य विरहाधी रज्जना है उसे विगुणाधीन हो कर निरक्त (संन्यस्त) होने के सिवा दूसरा मार्ग नहीं है। अपित्यपाय को यह वैराग्य और ज्ञान जन्म से ही प्राप्त हुआ या परन्तु यह शिवति सब जगों को जन्म ही से प्राप्त नहीं है। तबही। इसलिये तत्त्व-वैशेष रूप साधन से प्रकृति और पुरुष की भिन्नता को पहचान कर प्रत्येक पुरुष को अपनी बुद्धि शुद्ध कर लेना का बन्धन करना चाहिये। ऐसे प्रयत्न से जब बुद्धि सात्त्विक हो जाती है तो फिर उसमें ज्ञान वैराग्य ऐश्वर्य आदि गुण उत्पन्न होते हैं; और मनुष्य को अन्त में कैवल्यपद प्राप्त हो जाता है। जिस वस्तु का पाने की मनुष्य इच्छा करता है उसे प्राप्त कर लेने के योग्य सामर्थ्य को ही यहाँ ऐश्वर्य कहा है। सांख्यमत के अनुसार जन्म की गणना सात्त्विक गुण में ही की जाती है। परन्तु अपित्यपाय ने अन्त में यह भेद किया है कि कैवल्य जन्म से

स्वप्नास ही होता है और ज्ञान तथा वैराग्य (संन्यास) से मोक्ष या कैवल्य प्राप्त होता है तथा पुरुष के गुणों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है।

जब देहन्द्रियों और बुद्धि में पहले सत्त्वगुण का उत्कर्ष होता है; और जब धीरे धीरे उन्नति होते होते अन्त में पुरुष का यह ज्ञान हो जाता है कि मैं त्रिगुणात्मक प्रकृति से मिश्र हूँ तथा उसे सांख्यवादी 'त्रिगुणातीत' अर्थात् सत्त्व-रज-तम गुणों के परे पहुँचा हुआ कहते हैं। इस त्रिगुणातीत अवस्था में सत्त्व-रज-तम में से कर्म भी गुण शेष नहीं रहता। कुछ सूक्ष्म विचार करने से मानना पड़ता है कि यह त्रिगुणातीत अवस्था सात्त्विक, राक्स और तामस इन तीनों अवस्थाओं से निम्न है। 'सी अभिप्राय से भागवत में भक्ति के तामस रावस और सात्त्विक में करने के पश्चात् एक और चौथा में किया गया है। तीनों गुणों के पार हो जानेवाला पुरुष निर्द्वन्द्व कहलाता है और अमेगमास से जो भक्ति की जाती है उसे

निर्गुण भक्ति कहते हैं (भाग १२ २९ ७-१४)। परन्तु सात्त्विक, राक्स और तामस इन तीनों वर्गों का अपेक्षा वर्गीकरण के सभी को व्यर्थ अधिक कहना उचित नहीं है। इसलिये सांख्यवादी कहते हैं कि सत्त्वगुण के अत्यन्त उत्कर्ष से ही अन्त में त्रिगुणातीत अवस्था प्राप्त हुआ करती है और 'सम्मिमे वे' उस अवस्था की गणना सात्त्विक वर्ग में ही करते हैं। गीता में भी यह मन्त्र स्वीकार किया गया है। उदाहरणार्थ वहाँ कहा है कि जिस अमेगत्मक ज्ञान से यह माम्म हो कि सब कुछ एक ही है उसी को सात्त्विक ज्ञान कहते हैं (गी १८ २)। इसके सिवा सत्त्वगुण के वर्णन के बाद ही गीता में १४ वे अध्याय के अन्त में त्रिगुणातीत अवस्था का वर्णन है। परन्तु महावगीता का यह प्रकृति और पुरुषात्मक द्वैत मान्य नहीं है। 'सम्मिमे ध्यान रखना चाहिये कि गीता में 'प्रकृति' 'पुरुष' 'त्रिगुणातीत' इत्यादि सांख्यवादियों के पारिभाषिक शब्दों का उपयोग कुछ भिन्न अर्थ में किया गया है अथवा यह कहिये कि गीता में सांख्यवादियों के द्वैत पर अद्वैत परब्रह्म की 'छाप' सर्वत्र लगी हुई है। उदाहरणार्थ सांख्यवादीयों के प्रकृति-पुरुष भेद का ही गीता के १३ वे अध्याय में वर्णन है (गी १३ १९-३४)। परन्तु वहाँ 'प्रकृति' और 'पुरुष' शब्दों का उपयोग भेद और क्षेत्र के अर्थ में हुआ है। इसी प्रकार १४ वे अध्याय में त्रिगुणातीत अवस्था का वर्णन (गी १४ २१-२७) भी उस सिद्ध पुरुष के विषय में किया गया है जो त्रिगुणात्मक माया के ऊपर से दूरकर उस परमात्मा का पहचानता है कि जो प्रकृति और पुरुष के भी परे है। यह वर्णन सांख्यवादीयों के उस सिद्धान्त के अनुसार नहीं है जिसके द्वारा वे यह प्रतिपादन करते हैं कि 'प्रकृति' और 'पुरुष' दोनों पृथक् पृथक् सत्त्व हैं और पुरुष का 'कैवल्य' ही त्रिगुणातीत अवस्था है। यह भेद आगे अध्यात्म प्रकरण में अच्छी तरह समझ लिया गया है। परन्तु गीता में यद्यपि अध्यात्म पर ही प्रतिपादित किया गया है तथापि आध्यात्मिक तत्त्वा का वर्णन करते समय महाबान भीरुणा

सांख्यपरिमाणा का और मुक्तिवाद का हर जगह उपयोग किया है। इसलिये सम्भव है की गीता पढ़ते समय कोई यह समझ बैठे, कि गीता को सांख्यवादियों के ही सिद्धान्त माना है। इस भ्रम को हटाने के लिये ही सांख्यशास्त्र और गीता के तत्सदृश सिद्धान्तों का मेल फिर से यहाँ कतखया गया है। वेदान्तसूत्रों के माध्य में श्रीशंकराचार्य ने कहा है कि उपनिषदों के इस अद्वैत सिद्धान्त को न छोड़ कर — कि "प्रकृति और पुरुष के पर इस जगत् का परब्रह्मरूपी एक ही मूलभूत तत्त्व है और उसी से प्रकृतिपुरुष भावि सब सृष्टि की उत्पत्ति हुई है — सांख्यशास्त्र के दोष सिद्धान्त हमें अप्राप्त नहीं है (वे. सु. भा. भा. २. १. १)। यही बात गीता के उपपादन के विषय में भी प्ररिचाय जाती है।

स्वप्नात् ही होता है और ज्ञान तथा वैराग्य (संन्यास) से मोक्ष या कैवल्य प्राप्त होता है तथा पुरुष के दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है।

मनःशुद्धि और बुद्धि में पहले सत्त्वगुण का उत्कृष्ट होना है और जब धीरे धीरे उत्पत्ति होते होते अन्त में पुरुष को यह ज्ञान हो जाता है कि मैं त्रिगुणात्मक प्रकृति से मिल हूँ सब उस सांख्यवादी 'त्रिगुणातीत' अर्थात् सत्त्व-रज-तम गुणों के पर पट्टे का हुआ कहते हैं। उस त्रिगुणातीत अवस्था में सत्त्व-रज-तम में से कोई भी गुण शेष नहीं रहता। कुछ सूक्ष्म विचार करने से मानना पड़ता है कि वह त्रिगुणातीत अवस्था सात्त्विक, राक्स और तामस इन तीनों अवस्थाओं से भिन्न है। उसी अभिप्राय से भागस्कन म मक्ति के तामस राक्स और सात्त्विक में करने के पश्चात् एक और चौथा में किया गया है। तीनों गुणों के पर हो जानेवाले पुरुष निर्हेतुक कहल्यता है और अमरमात्र से जो मक्ति की जाती है उसे निर्गुण मक्ति कहते हैं (भाग. १२ ७-१४)। परन्तु सात्त्विक, राक्स और तामस इन तीनों कर्मों का अपेक्षा कर्मकरण के तत्त्वा को व्यर्थ अधिक बढ़ाना उचित नहीं है। उसमें सांख्यवादी कहते हैं कि सत्त्वगुण के अत्यन्त उत्कर्ष से ही अन्त में त्रिगुणातीत अवस्था प्राप्त हुआ करती है और उसमें वे इस अवस्था की गणना सात्त्विक कर्म में ही करते हैं। गीता में भी यह मत स्वीकार किया गया है। उपाहरणार्थ यहाँ कहा है कि जिस अभेदात्मक ज्ञान से यह मानम हो कि सब कुछ एक ही है उसी को सात्त्विक ज्ञान कहते हैं (गी १८ २)। उसके सिवा सत्त्वगुण के वर्णन के बाद ही गीता में १६ वे अध्याय के अन्त में त्रिगुणातीत अवस्था का वर्णन है। परन्तु म्मावर्तीता को यह प्रकृति और पुरुषवाक्य है त मानव नहीं है। इसमें ध्यान रखना चाहिये कि गीता में 'प्रकृति' 'पुरुष' 'त्रिगुणातीत' 'न्याय' सांख्यवादिना के पारिभाषिक शब्दों का उपयोग कुछ भिन्न अर्थ में किया गया है अथवा यह कहिये कि गीता में सांख्यवादिना के दैत पर भिन्न परब्रह्म की 'छान' सबब लगी हुई है। उपाहरणार्थ सांख्यवादिना के प्रकृति पुरुष भेद का ही गीता के १६ वे अध्याय में वर्णन है (गी १६ १-१४)। परन्तु यहाँ प्रकृति 'त्रि' 'पुरुष' शब्दों का उपयोग शेष और शेष के अर्थ में हुआ है। उसी प्रकार ८ वे अध्याय में त्रिगुणातीत अवस्था का वर्णन (गी १६ २५-२७) भी उस भिन्न पुरुष के विषय में किया गया है जो त्रिगुणात्मक माया के फल में लपकर उग परमात्मा का परब्रह्मना है कि जो प्रकृति और पुरुष के भी पर है। यह वर्णन साम्यवादी या के उस भिन्नान्त के समान नहीं है जिसके द्वारा वे यह प्रतिपादन करत हैं कि 'प्रकृति' और 'पुरुष' ऐसी दृष्टि दृष्टर सत्त्व है; और पुरुष का ब्रह्म ही त्रिगुणातीत अवस्था। यह नर आगे अध्याय प्रकरण में अच्छी तरह समझ दिया गया है पर १ गीता में यद्यपि अध्याय का ही प्रतिपादन किया गया है तथापि सांख्यवादिना का वर्णन वर्णन समझ समझ भी हुआ

सांख्यपरिमाया का और बुद्धिवाक का हर अन्त उपयोग किया है। उसलिये सम्भव है की गीता पढ़ते समय कोइ यह समझ बैठे, कि गीता को सांख्यवाणियों के ही सिद्धान्त प्राप्त हैं। इस झग को हटाने के लिये ही सांख्यशास्त्र और गीता के उत्तरदाय सिद्धान्तों का मेरे फिर से यहाँ क्लृप्तिया गया है। वेदान्तसूत्रों के माध्य में श्रीराधकृष्ण ने कहा है, कि उपनिषदों के इस अद्वैत सिद्धान्त का न छोड़ कर—कि प्रकृति और पुरुष के पर दस अलग का परब्रह्मरूपी एक ही मूलभूत तत्त्व है और उसी से प्रकृतिपुरुष आदि सब सृष्टि की उत्पत्ति हुई है— सांख्यशास्त्र के दोष सिद्धान्त हमें अज्ञान नहीं है (वे. सु. शां. भा. २. १. १)। यही बात गीता के उपपादन के विषय में भी चरितार्थ होती है।

विश्व की रचना और संहार

गुणा गुणेषु जायन्ते तत्रैव निविशन्ति च । ७

—महामारत शांति १ ५ २३

इस बात का विवेचन हो चुका कि कापिलसाहस्य के अनुसार संसार में जो वस्तुत्व
 सूक्ष्मत्व — प्रकृति और पुरुष — हैं उनका स्वरूप क्या है, और जब इन दोनों
 का संयोग ही निमित्त कारण हो जाता है तब पुरुष के सामने प्रकृति अपने गुणों का
 साक्ष्य कैसे फैलवा करती है और उस क्षण से हम को अपना घुमघरा किस प्रकार
 कर देना चाहिये। परन्तु अब तक इस का स्पष्टीकरण नहीं किया गया कि प्रकृति
 अपने बातों को (अथवा लोख संहार या खनेखर महाराज के शब्दों में प्रकृति की
 टक्काल को) किस क्रम से पुरुष के सामने फैलवा करती है; और उसका सत्य किस
 प्रकार हुआ करता है। प्रकृति के इस व्यापार ही को विश्व की रचना और संहार
 कहते हैं; और इसी विषय का विवेचन प्रस्तुत प्रकरण में किया जायगा। सांख्यमत
 के अनुसार प्रकृति ने इस अज्ञात या सृष्टि को असंख्य पुरुषों के सम के लिये ही
 निर्माण किया है। 'शतबोध' में श्रीसमर्थ रामदास स्वामी ने भी प्रकृति से सारे ब्रह्माण्ड
 के निमाण होने का बहुत अच्छा वर्णन किया है। उसी वर्णन से विश्व की रचना
 और संहार शब्द इस प्रकार में लिये गये हैं। इसी प्रकार, महाभारत के सप्तमे
 और आठवें अध्यायों में मुख्यतः इसी विषय का प्रतिपादन किया गया है। और,
 ग्यारहवें अध्याय के आरम्भ में अर्जुन ने भीकृष्ण से जो यह प्रार्थना की है कि
 महाप्रायश्चित्त भूतानां भूतौ विस्तारदो मया (गी ११ २) — भूतों की उत्पत्ति
 और प्रलय (जो आपने) विस्तारपूर्वक (वतखया लच्छो) भिने सुना। अब मुझे
 अपना विश्वरूप प्रकट प्रियकर कृताय करिये — उससे यह बात स्पष्ट हो जाती
 है कि विश्व की रचना और संहार घर-अधर-विषार ही का एक मुख्य मय है।
 'ज्ञान यह है जिससे यह बात मायूम हो जाती है कि सृष्टि के अनेक (नाना)
 व्यव पदार्थों में एक ही अव्यक्त मूलद्रव्य है (गीता १८ २); और 'विश्व' ठीक
 कहते हैं जिससे यह मायूम हो कि एक ही मूलभूत अव्यक्त द्रव्य से अनेक अनेक
 पदार्थ किस प्रकार आका अख्या निर्मित हुए (गी ११ ३); और इन में
 न केवल घर अधर-विषार ही का समावेश होता है किन्तु क्षेत्र क्षेत्र-ज्ञान और
 अप्पात्म विषय का भी समावेश हो जाता है।

भगवद्गीता के मतानुसार प्रकृति अपना खेल करने या सृष्टि का काम चलाने के लिये स्वतन्त्र नहीं है किन्तु उसे यह काम इश्वर की इच्छा के अनुसार करना पड़ता है (गी. ९. १)। परन्तु पहले कहा गया था कि कपिलमुनि ने प्रकृति को स्वतन्त्र माना है। सांख्यशास्त्र के अनुसार, प्रकृति का संचार आरम्भ होने के लिये पुरुष का संयोग ही निमित्त-कारण बनता है। इस विषय में प्रकृति और किमी की अपेक्षा नहीं करती। सांख्यों का यह कथन है कि ज्योंही पुरुष और प्रकृति का संयोग होता है त्योंही उसकी उत्पत्ति होती है। इस प्रकार बसन्त ऋतु में नये पत्ते दीख पड़ते हैं, और क्रमशः फूल आर फल लगते हैं (म. भा. शां. २. १. ७१ मनु. १. १) उसी प्रकार प्रकृति की मूल साम्यावस्था नष्ट हो जाती है, और उसके गुणों का विस्तार होने लगता है। इसके विरुद्ध वेदसंहिता उपनिषद् और स्मृति-ग्रन्थों में प्रकृति को मूल न मान कर परब्रह्म को मूल माना है और परब्रह्म से सृष्टि की उत्पत्ति होने के विषय में निम्न निम्न बर्णन किये गये हैं - "हिरण्यगर्भः सम्भवतामे भूतस्य अस्त पतिरेक आसीत्" - पहले हिरण्यगर्भ (म. १. १. १) और इस हिरण्यगर्भ से अथवा सत्य से सब सृष्टि उत्पन्न हुई (म. १. ७. १. १९) - अथवा पहले पानी उत्पन्न हुआ (म. १. ८. १. ६) तै. ब्रा. १. १. १. ७; ये. तै. १. १. २) और फिर उससे सृष्टि हुई। इस पानी में एक अणु उत्पन्न हुआ और उससे ब्रह्मा उत्पन्न हुआ ब्रह्मा से अथवा उस मूल अणु से ही सारा अस्त उत्पन्न हुआ (मनु. १. ८-११ छं. १. १) अथवा वही ब्रह्मा (पुरुष) आगे हिले से की जा गया (बृ. १. ४. १ मनु. १. १२) अथवा पानी उत्पन्न होने के पहले ही पुरुष था (म. ४. ६) अथवा परब्रह्म से तेज, पानी और पृथ्वी (अन्न) वही तीन तत्त्व उत्पन्न हुए, और पश्चात् उनके मिश्रण से सब पदार्थ को (छं. ६. २-३)। यद्यपि उक्त बर्णनों में बहुत भिन्नता है। तथापि ब्रह्मन्तस्त्वों (१. १. १-१५) में अन्तिम निष्कर्ष यह किया गया है कि आत्मन् की मूलब्रह्म से ही आकाश आदि पञ्चमहाभूत क्रमशः उत्पन्न हुए हैं (ते. तै. २. १)। प्रकृति, महत् आदि तत्त्वों का भी उद्भव म. १. ११) मैत्रायणी (६. १) श्वेताश्वतर (४. १. १. १६) आदि उपनिषदों में स्पष्ट रीति से किया गया है। इसलिये हमें पड़ेगा कि यद्यपि वेदान्तमतवाले प्रकृति को स्वतन्त्र न मानते हैं। तथापि जब एक बार हम ब्रह्म ही में मायात्मक प्रकृतिरूप विचार दृष्टान्तर होने लगता है तब, आगे सृष्टि के उत्पत्तिक्रम के सम्बन्ध में उनका और सांख्यमतवालों का अन्त में मेल हो गया और अन्ती कारण महाभारत में कहा है कि "निहास पुराण अपराध आदि में जो कुछ ज्ञान भरा है वह सब सांख्यों ने प्राप्त हुआ है" (छं. १. १. १. ८. १) उसका यह मतस्व नहीं है कि वेदान्तिनों ने अथवा पौराणिकों ने यह ज्ञान कपिल से प्राप्त किया है किन्तु यहाँ पर ब्रह्म इतना ही अथवा तन्निष्ठ है कि सृष्टि के उत्पत्तिक्रम का ज्ञान सबका एक-जा दीप्त पड़ता है। इतना ही नहीं किन्तु यह भी

कह जा सकता है कि यहाँ पर सांख्य शब्द का प्रयोग 'ज्ञान' के व्यापक अर्थ ही में किया गया है। कपिलनाथ ने सृष्टि के उत्पत्तिक्रम का वर्णन शास्त्रीय दृष्टि से विशेष पद्धतिपूर्वक किया है और भगवद्गीता में भी विशेष करके इसी सांख्यिक्रम का स्वीकार किया गया है। इस कारण उसी का विवेचन इस प्रकरण में किया जायगा।

सांख्यी का सिद्धान्त है कि इन्द्रियों को अगोचर अर्थात् अस्मत् सूक्ष्म और चारों ओर अन्वहित मरे हुए एक ही निरवयव मूलद्रव्य से सारी व्यक्त सृष्टि उत्पन्न है। यह सिद्धान्त पश्चिमी देशों के अवाचीन आधिभौतिक शास्त्रों को प्राप्त है। प्राप्त ही क्यों अब तो उन्होंने यह भी निश्चित किया है कि इसी मूल द्रव्य की शक्ति का क्रमशः विस्तार होता आया है और इस पूर्वोक्त क्रम को छंद अन्तःक या निरवयव कुछ भी निर्माण नहीं हुआ है। इसी मत को उत्क्रान्तिवाद या विस्तृत सिद्धान्त कहते हैं। अब यह सिद्धान्त पश्चिमी राष्ट्रों में गत शताब्दी में पहले पहले ही निश्चितता गया तब वहाँ बड़ी म्हात्मीय मन्त्र गई थी। "सा" धर्म-पुराणों में वर्णन है कि "श्वर ने पञ्चमहामूर्ती को और अगमवर्ग के प्रत्येक प्राणी की वांछि का मित्र मित्र समय पर पृथक् पृथक् और स्वतन्त्र निमाण किया है और "उसी मत का उत्क्रान्तिवाद के पहले मन्त्र ईसाई धर्म मानते थे। अतएव अब "सा" धर्म का उक्त सिद्धान्त उत्क्रान्तिवाद से असत्य ठहराया जान लगा तब उत्क्रान्तिवादीयों पर लक्ष्य बार से आक्रमण और कटाख होन लगा। ये कटाख आक्ख भी न्यूनाधिक होने ही रहते हैं। तथापि शास्त्रीय सत्य में अधिक शक्ति होने के कारण सृष्ट्युत्पत्ति के सम्बन्ध में सब विद्वानों का उत्क्रान्तिमत ही आक्ख अधिक प्राप्त होने लगा है। "उस मत का कारण यह है - सूर्यमास में पहले कुछ एक ही सूक्ष्मद्रव्य था। उसकी गति अपना रूपता का परिणाम पड़ा गया। तब द्रव्य का अभिव्यक्ति संबंध होने लगा और पृथ्वीसमवेत सब ग्रह क्रमशः उत्पन्न हुए। अन्त में ये सब अंश पचा बड़ी सूर्य है। पृथ्वी का भी सब के सहित पहले एक उष्ण गोला था। परन्तु वहीं ज्यों उत्पन्न रूपता कम होती गई त्यों त्यों मण्डलों में से कुछ द्रव्य पतन और कुछ पने हो गई। इस प्रकार पृथ्वी के ऊपर की हवा और पानी तथा सब नीचे का पृथ्वी का बड़ गोला - ये तीन पदार्थ बन और "मक था" न तीनों के मिश्रण अथवा संयोग से सब सजीव तथा निर्जीव गति उत्पन्न हुई है। दार्विन प्रभृति पण्डितों ने तो यह प्रतिपादन किया है कि इसी तरह मनुष्य भी छात्र बीर से बनत बन अपनी वर्तमान अवस्था में आ पहुँचा है। परन्तु अब तक राधिमामित्रवादीयों में आर अस्यामवादीयों में इस बात पर मतभेद है कि सारी सृष्टि के मूल में आमा जैसे किसी मित्र और स्वतन्त्र तत्व का मानना चाहिये या नहीं। हेब्स के सहित कुछ पण्डित यह मान कर कि बड़ पदार्थों से ही पदार्थ आमा और पदार्थ की रूपलि हुई उत्पन्न का प्रतिपादन करते हैं और इसके विरुद्ध काट मरिग अथवा मण्डलियों का यह कथन है कि हमें सृष्टि का ज्ञान प्राप्त है या हमारी आमा के लक्षिकरण व्यापार का पद है। इसविषे

आत्मा को एक स्वतन्त्र तत्त्व मानना ही पड़ता है। क्योंकि यह कहना — कि जो आत्मा वास्तव्युक्ति का साता है वह उसी सृष्टि का एक भाग है अथवा उस सृष्टि ही से यह उत्पन्न हुआ है — एकदृष्टि से ठीक वैसा ही अश्वमेध या भ्रामक प्रतीत होगा जैसे यह ठकुर कि हम स्वयं अपने ही कर्मे पर बैठ सकते हैं। यही कारण है कि सांख्यशास्त्र में प्रकृति और पुरुष में जो स्वतन्त्र तत्त्व माने गए हैं। सारांश यह है कि आधिभौतिक सृष्टिगान चाहे कितना बढ़ गया हो तथापि अब तक पश्चिमी देशों में बहुतों के बड़े बड़े पण्डित यही प्रतिपादन किया करते हैं कि सृष्टि के मूलतत्त्व के स्वरूप का विवेचन सिद्ध प्रकृति ही से किया जाना चाहिये। परन्तु, यदि कबल "तुना ही विचार किया जाय, कि एक बड़े प्रकृति से आगे सब व्यक्त पण्य किञ्चित् क्रम से घटे हैं तो पदार्थों को मात्रा में बाँटा कि पश्चिमी उत्क्रान्ति-मत में और सांख्यशास्त्र में वर्णित प्रकृति के अग्र-सम्बन्धी तत्त्वों में जो-विशेष अन्तर नहीं है। क्योंकि "संमुख सिद्धान्त से जाना सहज है कि अल्पतम मूल्य और एक ही मूल्यसृष्टि से क्रमशः (नरम और तृष्ण) विविध तथा व्यक्त सृष्टि निर्मित हुई है। परन्तु अब आधिभौतिक शास्त्रों के ज्ञान की नूतन दृष्टि हो जाने के कारण सांख्यशास्त्रियों के सत्त्व रज, तम "न तीनों गुणों के बड़े आधुनिक सृष्टिशास्त्रों ने गति उभारता और आकषणशक्ति को प्रधान गुण मान रखा है। यह बात सच है कि सत्त्व रज तम गुणों की न्यूनाधिकता के परिमाणों की अपेक्षा उभारता अथवा आकषणशक्ति की न्यूनाधिकता की बात आधिभौतिकशास्त्र की दृष्टि से सरलतापूर्वक समझ में आ जाती है। तथापि गुणों के विक्रम अथवा गुणाक्षय का भी यह तत्त्व है कि गुण गुणोपवर्तते (गी ३ ८) यह जनों और समान ही है। सांख्य शास्त्र का कथन है कि जिस तरह माँगर पंख को पीरे पीरे मोलते हैं उसी तरह सत्त्व-रज-तम की साम्यावस्था में रहनेवाली प्रकृति भी वह सब पीरे पीरे चुनने लगती है तब सब व्यक्त सृष्टि निर्मित होती है — "सं कथन में और उत्क्रान्तिबाध में बन्तुत कुछ भेद नहीं है। तथापि यह भेद तात्त्विक समझिए से ध्यान में रखने योग्य है कि "साह्र काम के समान गुणाक्षयतत्त्व का अनान्य न करते हुए, गीता में और अर्थात् उपनिषद् आदि वैदिक ग्रन्थों में भी अद्वैत वेदाङ्ग के साथ ही साथ, बिना किसी विरोध के गुणाक्षयता स्विकार किया गया है।

अब हमें यह कहिये कि प्रकृति के विकास के विषय में सांख्यशास्त्रियों का क्या कथन है। इस काम ही की गुणाक्षय अथवा गुणपरिणामबाध कहते हैं। यह स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं कि जो-काम आरम्भ करने के पहले मनुष्य उसे अपनी बुद्धि से निश्चित कर लेता है अथवा पहले काम करने की बुद्धि या इच्छा उसमें उत्पन्न हुआ करती है। उपनिषद् में भी इस प्रकार का कथन है कि आरम्भ में मूल परमात्मा को यह बुद्धि या "प्राप्त हुई कि हमें अनेक ज्ञान चाहिये — बहु स्वा प्रशयय — और इसके बाद सृष्टि उत्पन्न हुई (उ ३ १ १ ४ १.१)।

कह आ सकता है कि यहाँ पर सांख्य शब्द का प्रयोग 'ज्ञान' के व्यापक अर्थ ही में किया गया है। कपिलनाथ ने सृष्टि के उत्पत्तिक्रम का वर्णन शास्त्रीय दृष्टि से विशेष पद्धतिपूर्वक किया है और भगवद्गीता में भी विशेष करके इसी सांख्यिक क्रम स्वीकार किया गया है। इस कारण उसी का विवेचन इस प्रकरण में किया जायगा।

सांख्यो का सिद्धान्त है कि इन्द्रियों का अगोचर अर्थात् अभ्यक्त सूक्ष्म और चारा और अस्पष्टित में हुए एक ही निरवयव मल्लभ्य से सारी व्यक्त सृष्टि उत्पन्न हुई है। यह सिद्धान्त पश्चिमी देशों के अर्वाचीन आधिमूर्तिक शास्त्रों को प्राप्त है। प्राप्त ही क्यों अब तो उन्होंने यह भी निश्चित किया है कि इसी सूक्ष्म इन्द्रिय की शक्ति का क्रमशः विस्तार होता आया है और इस पूजापार क्रम को छोड़ अपानक या निरपेक्ष कुछ भी निमाण नहीं हुआ है। इसी मत को उत्क्रान्तिवादी या किन्नर सिद्धान्त कहते हैं। अब यह सिद्धान्त पश्चिमी राष्ट्रीय में गत शताब्दी में पहले पहले ईसा पूर्व निकाला गया तब यहाँ बड़ी उत्सुकी मच गई थी। इसीसे धर्म पुस्तकों में वर्णन है कि ईश्वर ने पंचमहाभूतों को और जंगमवर्ग के प्रत्येक प्राणी की सृष्टि को निम्न निम्न समय पर प्रत्येक प्रत्येक और स्वतन्त्र निर्माण किया है और इसी मत को उत्क्रान्तिवादी के पहले सब ईसाई लोग सत्य मानते थे। अतएव अब ईसाई धर्म का उक्त सिद्धान्त उत्क्रान्तिवादी से असत्य ठहराया जाने लगा। तब उत्क्रान्तिवादियों पर सब ओर से आक्रमण और क्रांति होने लगी। ये कदापि आत्मिक मी म्यूनाधिक हाँटे ही रहते हैं। तथापि शास्त्रीय सत्य में अधिक शक्ति होने के कारण सृष्टिपुनरिति के सम्बन्ध में सब विद्वानों को उत्क्रान्तिमत ही आकर्षण अधिक प्राप्त होने लगा है। इस मत का सारांश यह है—सूर्यमास में पहले कुछ एक ही सूक्ष्मद्रव्य था। उसकी गति अथवा उष्णता का परिणाम पड़ता गया। तब द्रव्य का अधिकाधिक संक्षेप होने लगा और पृथ्वीसमकेत सब द्रव्य क्रमशः उत्पन्न हुए। अन्त में जो शेष अंश बचा वही सूर्य है। पृथ्वी का भी सत्य के सहस्र पहले एक उष्ण गोला था। परन्तु क्या क्यों उसका उष्णता कम होती गई तब त्यों मूलद्रव्यी में से कुछ द्रव्य पतले और कुछ घन हो गये। इस प्रकार पृथ्वी के ऊपर की हवा और पानी। तथा उसके नीचे का पृथ्वी का बड़ा सत्य—यस तीन पदार्थों को और इसके बाद इन तीनों के मिश्रण अथवा संयोग से तब सखीय तथा निर्बीज सृष्टि उत्पन्न हुई है। बार्किन प्रभृति पण्डितों ने जो यह प्रतिपादन किया है कि इसी तरह मनुष्य भी छोटे धर्म से उत्पन्न करते अपनी वर्तमान अवस्था में आ पहुँचा है। परन्तु अब तक आधिमूर्तिकशास्त्रियों में आर अभ्यासवादियों में इस बात पर बहुत मतभेद है कि सारी सृष्टि के मूल में आत्मा जैसे किसी निम्न और स्वतन्त्र तत्त्व को मानना चाहिये या नहीं। हेबेल्स के सहस्र कुछ पण्डित यह मान कर कि सब पदार्थों से ही करते आत्मा और चेतन्य की उत्पत्ति हुई ब्रह्मव्रत का प्रतिपादन करते हैं। आर इसके विरुद्ध बान् सरील्ल अभ्यासवादियों का यह कथन है कि हमें सृष्टि का जो ज्ञान होता है वह हमारी आत्मा के परीक्षण-व्यापार का फल है इसलिये

नाम भी है। मायूम होता है कि इनमें से 'महत्' (पुलिंग कर्ता का एकवचन महान् - बड़ा) नाम इस गुण की ओछता के कारण दिया गया होगा अथवा इसलिये दिया गया होगा कि अब प्रकृति बढ़ने लगती है। प्रकृति में पहले उत्पन्न होनेवाला महान् अथवा बुद्धि-गुण सत्त्व-रज-तम के मिश्रण ही का परिणाम है। इसलिये प्रकृति की यह बुद्धि यद्यपि केल्ने में एक ही प्रतीत होती है तथापि यह आगे बढ़ प्रसार की हो सकती है। क्योंकि ये गुण - सत्त्व, रज, और तम - प्रथम दृष्टि से यद्यपि तीन हैं तथापि विचार दृष्टि से प्रकट हो जाता है, कि इनके मिश्रण में प्रत्येक गुण का परिणाम अनन्त रीति से मिश्र मिश्र हुआ करता है, और, इसी लिये इन तीनों में से एक प्रत्येक गुण के अनन्त मिश्र परिणाम से उत्पन्न होनेवाली बुद्धि के प्रकार की निश्चित अनन्त हो सकते हैं। अव्यक्त प्रकृति से निर्मित होनेवाली यह बुद्धि भी प्रकृति के ही सङ्घ होती है। परन्तु पिछले प्रकरण में 'ध्वक्त और अव्यक्त' तथा 'सूक्ष्म का भी अर्थ बताया गया है उसके अनुसार यह बुद्धि प्रकृति के समान सूक्ष्म होने पर भी उसके समान अव्यक्त नहीं है - मनुष्य का इसका ज्ञान हो सकता है। अतएव अब यह सिद्ध हो चुका कि इस बुद्धि का समावेश स्वयं में (अर्थात् मनुष्य को गोचर होनेवाले पदार्थों में) होता है, और सांख्य शास्त्र में न केवल बुद्धि किन्तु बुद्धि के आगे प्रकृति के सब विकार भी व्यक्त ही माने जाते हैं। एक मूल प्रकृति के सिवा कहीं भी अन्य तत्व अव्यक्त नहीं है।

इन प्रकार यद्यपि अव्यक्त प्रकृति में व्यक्त व्यवसायान्मिक बुद्धि उत्पन्न हो जाती है तथापि प्रकृति अब तक एक एक ही बनी रहती है। इस एकता का सौ होना और बहुता-यन या विविधत्व का उत्पन्न होना ही प्रथमत्व कह्यता है। उदाहरणार्थ गार का जमीन पर गिरना और उसकी अलग अलग छोटी छोटी गोमिर्चों काटना। बुद्धि के बाद अब तक यह धृक्ता या विविधता उत्पन्न न हो। तब तक प्रकृति के अनेक पदार्थ ही खाना सम्भव नहीं। बुद्धि से आगे उत्पन्न होनेवाली धृक्ता के गुण का ही अहंकार कहते हैं। क्योंकि धृक्ता 'मि-तु' शब्दों से ही प्रथम स्वयं की जाती है और 'मि-न' का अर्थ ही अहं-कार अथवा अहं-अहं (मि-मि) करना है। प्रकृति में उत्पन्न होनेवाले अहंकार के 'स' गुण को यदि आप चाहें तो अस्वयं वच्य अर्थात् अपने आप का ज्ञान न होनेवाले अहंकार कह सकते हैं। परन्तु स्मरण रहे कि मनुष्य में प्रकट होनेवाला अहंकार और वह अहंकार कि जिसके कारण पत्थर पानी अथवा मिश्र मिश्र मूल परमाणु एक ही प्रकृति से उत्पन्न होते हैं - वे ज्ञान एक ही शक्ति के हैं। ये कहकर 'तत्ता ही है कि परस्पर में अनन्य न होने के कारण उस अहं का ज्ञान नहीं होता और मुह न हान के कारण 'मि-तु' कह कर स्वाभिमानपूर्वक वह अपनी धृक्ता किसी पर प्रकट नहीं कर सकता। कारण यह है कि दूसरा से धृक्त् रहने का - अर्थात् अभिमान या अहंकार का - तब तब ज्ञान समान ही है। 'स' अहंकार ही को वैकल्य अभिमान भूलादि और पाशु भी

कहते हैं। अहंकार बुद्धि ही का एक भाग है। इसलिये पहले सब तक बुद्धि न होगी, तब तक अहंकार उत्पन्न हो ही नहीं सकता। अतएव सांख्यों ने यह निश्चित किया है कि अहंकार यह दूसरा — अर्थात् बुद्धि के बाद का — गुण है। अब यह कल्पने की आवश्यकता नहीं कि सात्त्विक, राजस और तामस भेद से बुद्धि के समान के अहंकार भी अनन्त प्रकार हो जाते हैं। इसी तरह उनके बाद के गुणों के भी प्रत्येक के विषय अनन्त भेद हैं। अथवा यह कहिये कि व्यक्त बुद्धि में प्रत्येक वस्तु के उसी प्रकार अनन्त सात्त्विक, राजस और तामस भेद हुआ करते हैं और इसी सिद्धान्त को स्वीकृत करके गीता में गुणत्रय विभाग और अहङ्कार विभाग बतलाये गये हैं (गी. अ. १४ और १७)।

व्यवसायात्मिक बुद्धि और अहंकार दोनों व्यक्त गुण जब मूल साम्यावस्था की प्रकृति में उत्पन्न हो जाते हैं तब प्रकृति की एकता रंग हो जाती है और उससे अनेक पदार्थ बनने लगते हैं। तथापि उसकी गरमता अब तक बरबस रहती है। अर्थात् यह कहना असुख न होगा कि अब नैयायिकों के मूल परमाणुओं का आरम्भ होता है। क्योंकि अहंकार उत्पन्न होने के पक्ष में प्रकृति अस्मिन्वित और निरवयव थी। वस्तुतः हेम्बन से तो प्रतीत होता है कि निरी बुद्धि और निरा अहंकार केवल गुण हैं। अतएव, उपयुक्त सिद्धान्तों से यह मतस्वरूप नहीं लेना चाहिये कि वे (बुद्धि और अहंकार) प्रकृति के द्रव्य से उत्पन्न रहते हैं। वास्तव में बात यह है कि जब मूल और अवयवरहित एक ही प्रकृति में इन गुणों का प्रादुर्भाव हो जाता है तब उसी को विविध और अवयवरहित द्रव्यात्मक व्यक्त रूप प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार जब अहंकार से मूलप्रकृति में निरवयव पदार्थ बनने की शक्ति आ जाती है तब आगे उसकी बुद्धि की या शान्ति हो जाती है। एक — प०, मनुष्य आदि सेन्द्रिय प्राणियों की बुद्धि और दूसरी — निरिन्द्रिय पदार्थों की बुद्धि। यहाँ इन्द्रिय शब्द से केवल "न्द्रियवान् प्राणियों की इन्द्रियों की शक्ति" उतना ही अभिप्राय है। इसका कारण यह है कि सेन्द्रिय प्राणियों के शरीर का समावेश सब पदार्थों निरिन्द्रिय बुद्धि में होता है; और "न प्राणियों का आत्मा पुरुष" नामक अन्य वस्तु में सम्मिलित किया जाता है। इसी सिद्धे साम्यशास्त्र में सेन्द्रिय बुद्धि का विचार करण समय से और आत्मा का छह कक्ष इन्द्रियों का ही विचार किया गया है। इस उक्त में सेन्द्रिय और निरिन्द्रिय पदार्थों के अतिरिक्त किसी तीसरे पदार्थ का होना सम्भव नहीं। इसलिये कहने की आवश्यकता नहीं कि अहंकार से ॥ ३ ॥ के अतिरिक्त शान्ति निकल ही नहीं सकती। इनमें निरिन्द्रिय पदार्थों की अपेक्षा इन्द्रियबुद्धि अग्र है। इन निरिन्द्रिय बुद्धि का शान्ति (अर्थात् सम्बन्ध के उत्कर्ष में हानिपूर्वक) कहते हैं और निरिन्द्रिय बुद्धि का तामस (अर्थात् सम्बन्ध के उत्कर्ष में हानिपूर्वक) कहते हैं। तारांश यह है कि जब अहंकार अपनी शक्ति के विभिन्न विभिन्न पदार्थ उत्पन्न करने लगता है तब

उसी में एक बार तमागुण का उद्वेग हो कर एक ओर पाँच शनेन्द्रियों पाँच धर्मों और मन मिय कर शनिन्द्रिय-सृष्टि की मूलभूत ग्यारह शनिन्द्रियों उत्पन्न होती है और दूसरी ओर, तमागुण का उद्वेग हो कर उसमें निरिन्द्रिय-सृष्टि के मूलभूत पाँच तमागुण उत्पन्न होते हैं। परन्तु प्रकृति की सूक्ष्मता अब तक कायम रही है शनिन्द्रिय अद्वैतकार से उत्पन्न होनेवासे ये साछह तत्व भी सूक्ष्म ही रहते हैं। ०

छात्र स्वयं रूप और रस की सम्भाषण — अर्थात् बिना मिथुन हुए प्रत्येक गुण का भिन्न भिन्न भक्ति सूक्ष्म सूक्ष्मरूप — निरिन्द्रिय-सृष्टि के मूलभूत हैं और मन सहित ग्यारह शनिन्द्रियों शनिन्द्रिय-सृष्टि की बीज हैं। इस विषय की सांग्रह्यशास्त्र की उपपत्ति विचार करने योग्य है कि निरिन्द्रिय-सृष्टि के मूलभूत (तमागुण) पाँच ही क्यों और शनिन्द्रिय सृष्टि के मूलभूत ग्यारह ही क्यों माने जाते हैं। अर्थात् निरिन्द्रिय-सृष्टि के मूलभूत पाँचों के तीन भेद — पन उब और वायु-रूपी — हैं। परन्तु सांग्रह्यशास्त्रकारों का वर्गीकरण इसमें भिन्न है। उनका कथन है कि मनुष्य का सृष्टि के सप पदार्थों का ज्ञान केवल पाँच शनेन्द्रियों से हुआ करता है; और 'न शनिन्द्रियों की रचना कुछ ऐसी शिष्टांग है कि एक शनिन्द्रिय का भिन्न एक ही गुण का ज्ञान हुआ करता है। और्गों से सुगन्ध नहीं माप्य होती और न जान से गीरता ही है त्वचा से रंग का दुखा नहीं समझ पता और न द्रव्य से घर्षण ही होता है; नाक से मधुर और कड़े रंग का भेद भी नहीं माप्य होता। अब इस प्रकार पाँच शनिन्द्रियों और उनके पाँच विषय — छात्र स्वयं रूप और रस और गन्ध — निश्चित हैं तब यह प्रश्न है कि सृष्टि के सब गुण भी पाँच से अधिक नहीं माने जा सकत। क्योंकि यदि हम कल्पना में यह मान ली है कि पाँच से अधिक हैं तो कहना नहीं होगा कि उनका ज्ञान के लिये हमारे पास का साधन या उपाय नहीं है। इन पाँच गुणों में न प्रत्येक के अनेक भेद हो सकत हैं। उदाहरणार्थ यद्यपि 'गन्ध' गुण एक ही है तथापि उसके लक्षण भेदों का बहुत भेद हुआ करता है, अथवा गायनशास्त्र के अनुसार निरा शब्दों का अर्थ और व्याकरणशास्त्र के अनुसार कल्पित शब्दों का अर्थ भेद हुआ करता है। इसी तरह यद्यपि 'रूप' एक ही गुण है तथापि उसके भी अनेक भेद हुआ करते हैं उस तरह काय जीव पशु इत्यादि हैं। इसी तरह यद्यपि 'रस' या 'स्पर्श' एक ही गुण है तथापि उसके भी अनेक भेद हुआ करते हैं। और मिश्रण यद्यपि एक शिष्टांग

है, न ही वह एक शिष्टांगी शब्द है इस प्रकार कहा जा सकता है —

The Principal matter that was first homogeneous I called it Life, so to fold itself up by its principle I differentiated it, and it became heterogeneous I then branched it into two sections one organic and the other inorganic. (Shankar) There are five elements of the organic and five of the inorganic creation. For he of the elements is different from all these I fall under none of the five categories.

यदि ह तयापि हम देखते हैं, कि गन्धे का मिठास, वृष का मिठास गुड़ का मिठास और शर्करा का मिठास भिन्न भिन्न होता है; तथा इस प्रकार उस एक ही 'मिठास' के अनेक भेद हो सकते हैं। यदि भिन्न भिन्न गुणों के भिन्न भिन्न भिन्नार्थों पर विचार किया जाय तो यह गुणवैशिष्ट्य अनन्त प्रकार से अनन्त हो सकता है। परन्तु चाहे वा हो पशुओं के मूत्रगुण पौंच से कभी अधिक हो नहीं सकते। क्योंकि इन्द्रियों केवल पौंच हैं और अन्येक को एक ही एक गुण का बोध हुआ करता है। "सन्निवे चाप्यौ ने यह निश्चित किया है कि यद्यपि केवल शब्दगुण के अथवा केवल स्पर्शगुण के दृक् दृक् दृक् दृक् दृक् गुणों के भिन्नपरहित पशुय हमें टीका न पड़ते हों तथापि इसमें संशय नहीं की मूलप्रकृति में निरा शब्द निरा स्पर्श निरा रूप निरा रस और निरा गन्ध है। अर्थात् शब्दतन्मात्र स्पर्शतन्मात्र रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र और गन्धतन्मात्र ही हैं। अर्थात् मूलप्रकृति के ये ही पौंच भिन्न भिन्न सूक्ष्म तन्मात्रप्रकार अथवा ब्रह्म निश्चये हैं। आगे "स वात का विचार किया गया है कि पञ्चतन्मात्राओं अथवा उनसे उत्पन्न होनेवाले पञ्चमहाभूतों के सम्बन्ध में उपनिषद्वाच्यों का कथन क्या है।

इस प्रकार निरिन्द्रिय-सृष्टि का विचार करके यह निश्चित किया गया है कि उसमें पौंच ही मूलतत्त्व हैं। और जब हम ऐन्द्रिय सृष्टि पर दृष्टि बाँटते हैं तो भी यही प्रतीत होता है कि पौंच अनेन्द्रियों पौंच कर्मेन्द्रियों और मन इन प्यारह इन्द्रियों की अपेक्षा अधिक इन्द्रियों किसी के भी नहीं हैं। तब देह में हाथपैर आदि "न्द्रियों यद्यपि स्वरूप प्रतीत होती हैं तथापि इनमें से प्रत्येक की वक्ष में किसी मूल-सूक्ष्म तत्त्व का अस्तित्व मान बिना इन्द्रियों की भिन्नता का यथाचित कारण मान्य नहीं होता। वे कहते हैं कि मूल के अस्मन्त छोटे और गाढ़ाकर कणुओं में सिर्फ 'त्वचा' ही एक इन्द्रिय होती है और इस त्वचा से अन्य इन्द्रियों 'कमल' उत्पन्न होती है। उदाहरणार्थ मूलकणु की त्वचा से प्रकाश का संयोग होने पर आँख उत्पन्न हुई "त्पाति। आधिमौक्तिकादिनी यह तत्व — कि प्रकाश आदि के संयोग से स्वरूप-इन्द्रियों का प्रादुर्भाव होता है — संक्षेपों की भी प्राप्ति है। महाभारत (भा २१३ १६) में सांख्यप्रक्रिया के अनुसार इन्द्रियों के प्रादुर्भाव का वर्णन इस प्रकार पाया जाता है :-

शब्दरागात् आधिमस्य जायत आबितात्मनः ।

रूपरागात् तथा चक्षुः ज्ञान मन्त्रादिपृथक् ।

अर्थात् प्राणिनी के आत्मा की जब सुनने की भावना हुई तो ध्वनि उत्पन्न हुआ। रूप पहचानने की इच्छा से आँख खुलने की "च्छा से नाक उत्पन्न हुई। " परन्तु सांख्यो का यह कथन है कि यद्यपि त्वचा का प्रादुर्भाव पहले होता हो तथापि मूलप्रकृति में ही यदि भिन्न भिन्न इन्द्रियों के उत्पन्न होने की शक्ति न हो तो सजीव-सृष्टि के अत्यन्त छोटे कीड़ा की त्वचा पर सूर्यप्रकाश का पड़े बिना

आप्तत संयोग हाता रह ता भी उन्हें भौत — आर वे भी शरीर क एक विशिष्ट भाग ही में — कैसे प्राप्त हो सकती हैं ? इतिहास का सिद्धान्त सिर्फ यह आशय प्रकट करता है कि दो प्राणियों — एक पशुवाला आर दूसरा पशुरहित — के निर्मित होने पर, इस सृष्टि के कष्ट में पशुवाला अधिक समय तक त्रिप्त सकता है और दूसरा शीघ्र ही नष्ट हो जाता है । परन्तु पश्चिमो भाषिर्भाषिक सृष्टिशास्त्र "संयोग" का मुख्यप्रारण नहीं करता सकते कि नेत्र भाषि मित्र मित्र "निद्रियों" की उत्पत्ति पहलु ही की क्यों । संयोगों का मत यह है कि ये सब इन्द्रियों किमी एक ही मूल इन्द्रिय से क्रमश उत्पन्न नहीं होती, किन्तु अब अहंकार क कारण प्रकृति में विविधता आरम्भ होने लगती है, तब पहलु उस अहंकार में (पाँच सूक्ष्म कर्मेन्द्रियों पाँच सूक्ष्म ज्ञानेन्द्रियों और मन इन सब का मिश्रण कर) ग्यारह भिन्न भिन्न गुण (शक्ति) सब के सब एक साथ (युग्मपत्) स्वतन्त्र हो कर मलप्रकृति में ही उत्पन्न होते हैं और फिर इसके भागे स्वयं-सेन्द्रिय सृष्टि उत्पन्न हुआ करती है । इन ग्यारह "निद्रियों" में से मन के बारे में पहलु ही छत्रों प्रकरण में बताया गया है कि वह ज्ञानेन्द्रियों के साथ संक्रमण विद्यमानतामक होता है अर्थात् ज्ञानेन्द्रियों से प्रकृत किये गये संस्कारों की व्यवस्था करके वह उन्हें बुद्धि के सामने निर्णयार्थक उपस्थित करता है और कर्मेन्द्रियों के साथ वह व्यापारणात्मक होता है । अर्थात् उसे बुद्धि के निष्कर्ष का कर्मेन्द्रियों के द्वारा अमल में जाना पड़ता है । इस प्रकार वह उभयविध अर्थात् इन्द्रियमय के अनुसार भिन्न भिन्न प्रकार क काम करनेवाले होता है । उपनिषदों में इन्द्रिया को ही 'प्राण' कहा है और संसारी के मदानुसार उपनिषद्गर्तों का भी बड़ी मत है कि ये प्राण पञ्चमहाभूतात्मक नहीं हैं किन्तु परमात्मा से एक उत्पन्न हुए हैं (मुंड २ १ ३) "न प्राणी की — अर्थात् "निद्रियों" की — संख्या उपनिषदों में कहीं सात कहीं दस ग्यारह बारह और कहीं कहीं षेडह कथ्यार्थ ग" है । परन्तु वेदान्तम्मा के आधार से श्रीधरकाचार्य ने निश्चित किया है कि उपनिषदों के सब वाक्या की एकत्वता करने पर "निद्रियों" की संख्या ग्यारह ही सिद्ध होती है (वे सु, शा मा २ ४ ३) । और गीता में ता इस बात का स्पष्ट उल्लेख किया गया है "निद्रियाणि स्य कं च (गी १३ ७) — अर्थात् इन्द्रियों "स और एक अर्थात् ग्यारह हैं । अब इस विषय पर सांख्य और वेदान्त दोनों में फर मतभेद नहीं रहा ।

ताप्यों के निश्चित किये हुए मत का शारांश यह है — सात्विक अहंकार से सेन्द्रिय-सृष्टि की मूलभूत ग्यारह इन्द्रियशक्तियों (गुण) उत्पन्न होती है और तामस अहंकार से निरिन्द्रिय सृष्टि के मूलभूत पाँच तन्मात्रात्म्य निर्मित होते हैं । इसके बाद पञ्चतन्मात्रात्म्य से क्रमशः स्वयं पञ्चमहाभूत (किन्तु विशेष भी कहते हैं) और स्वयं निरिन्द्रिय पञ्च काने करते हैं, तथा यथासम्भव "न पदार्थों का संयोग ग्यारह इन्द्रियों के साथ हो जाने पर सेन्द्रिय-सृष्टि बन जाती है ।

सांख्यमतानुसार प्रकृति से प्रादुर्भूत होनेवाले तत्वों का क्रम निम्न कथन
अब तक किया गया है निम्न विधित वंशवृक्ष से अधिक स्पष्ट हो जायगा -

महान् का पदावृक्ष

पुरुष → (दोनों स्वयंभू और अनादि) ← प्रकृति (अव्यक्त और सूक्ष्म)
(निर्गुण पर्यायशब्द - उ, ब्रह्मा इ) । (सत्त्व-रज-तमोगुणी पर्यायशब्द - प्रबल,
अव्यक्त माया, प्रसव धार्मिणी आदि)

महान् अथवा बुद्धि (अव्यक्त और सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द - आसुरी मति ज्ञान, स्वाति इ)

अहंकार (व्यक्त और सूक्ष्म)
(पर्यायशब्द - अभिमान तैत्ति आदि)

(सात्त्विकसृष्टि अर्थात् व्यक्त और सूक्ष्म इन्द्रियों) (तामस अथवा निरिन्द्रिय-सृष्टि)

पाँच बुद्धिन्द्रियों पाँच कर्मेन्द्रियों मन पञ्चतन्मात्राएँ (सूक्ष्म)

विशेष या पञ्चमहाभूत (स्थूल)

स्थूल पञ्चमहाभूत और पुरुष को मिला कर कुछ तत्वों की संख्या पचीस है। इसमें
से महान् अथवा बुद्धि के बाद के तन्त्रसं गुण मूलप्रकृति के विकार हैं। किन्तु उनमें भी
यह है कि सूक्ष्मतन्मात्राएँ और पाँच स्थूल महाभूत द्रव्यात्मक विकार हैं और
बुद्धि अहंकार तथा इन्द्रियों केवल शक्ति या गुण हैं। ये तन्त्रसं तत्त्व व्यक्त हैं
और मूलप्रकृति अव्यक्त है। सांख्यो ने इन तन्त्रसं तत्वों में से आकाशतत्त्व ही में
टिप्पणी और आकाश को भी सम्मिलित कर दिया है। वे प्राण को मिला तत्त्व नहीं
मानते। किन्तु जब सब इन्द्रियों के व्यापार आरम्भ होने लगते हैं तब उन्हीं को
वे प्राण कहते हैं (सां का २९)। परन्तु वेगतिवियों को वह मत मान्य नहीं है।
उन्हीं ने प्राण को स्वतन्त्र तत्त्व माना है (ब. सु. २. ४. ९)। यह पहले ही कथ्यवा
या बुद्धि है कि वेगन्ती बीज प्रकृति और पुरुष को स्वयम्भू और स्वतन्त्र नहीं मानते,
केशा कि सांख्यमतानुयायी मानते हैं किन्तु उसका कथन है कि दोनों (प्रकृति और
पुरुष) एक ही परमेश्वर की विभूतियों हैं। सांख्य और वेगन्त के उक्त दोनों को छोड़
कर शेष सूक्ष्मप्रतिक्रिया दोनों पक्षों को मान्य है। उदाहरणार्थ महामारत में अनुगीता
में 'ब्रह्मरूप अथवा 'ब्रह्मजन' का जो उल्लेख बार बार किया गया है (म. मा. अध-
१. २. २-२३ और ४७. १२-१३) यह साम्प्रदायिकों के अनुसार ही है -

अव्यक्तवाच्यप्रमदां बुद्धिस्त्वव्यक्तमयो महान् ।

महाहंकारवितपः इन्द्रियान्तरकोटरः ॥

अव्यक्त तत्वों का विवरण

महामूलविशालम् विशेषप्रतिष्ठाकषान् ।
सदापर्णः सदापुष्पः शुभाशुभफलोदयः ॥
आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।
एष स्रित्वा च भित्त्वा च तत्त्वज्ञानासिमां ब्रुवः ॥
द्वित्वा सङ्गममपाह पाशान् मृत्युजन्मजरोदयान् ।
निर्ममो निरङ्गकारो मुच्यते माम् संशयः ॥

अर्थात् “अम्बक (मृत्ति) जिसका बीज है, बुद्धि (महान्) जिसका उना या पिङ्ग है अहंकार जिसका प्रधान पदार्थ है मन और उस इन्द्रियों जिसकी अन्तर्गत व्याख्यी या मोहर है (सूत्र) महाभूत (पञ्चतन्मात्रार्थे) जिसकी बड़ी बड़ी शाखाएँ हैं और विस्तृत अर्थात् स्वरूप महाभूत जिसकी छोटी छोटी टहनिवाँ हैं ” वही प्रभार सना पद्म, पुष्प और शुभाशुभ फल वारण करनेवाला समस्त प्राप्तिमान के लिये आधारभूत यह सनातन ब्रह्म ब्रह्म है। ज्ञानी पुरुष को चाहिये कि वह उसे तत्त्व स्वरूपी तत्त्वार से काट कर टुक टुक कर उसे कम कर और मृत्यु उत्पन्न करनेवाले संगमय पाशों को नष्ट कर और ममत्वबुद्धि तथा अहंकार को त्याग कर दे; वह निःसंशय मुक्त होता है। ” संक्षेप में वही ब्रह्मब्रह्म मृत्ति अथवा माया का ‘लेख’ ‘ग्रन्थ’ वा ‘परायण’ है। अस्वस्त प्राचीन वाक्य ही से—तत्त्वैक्यक ही से—इसे ‘ब्रह्म’ कहने की रीति पड़ गई है और उपनिषद् में भी उसको सनातन अक्षरब्रह्म कहा है (कठ. ६. १)। परन्तु वेदों में ‘सर्व सिद्ध वही वरान किया गया है, कि उस वृक्ष का मूल (परब्रह्म) ऊपर है और शाखाएँ (इत्यन्तुद्धि का फैलान) नीचे हैं। इस वैदिक ब्रह्म की ओर छाँटनी के तर्कों का भिन्न कर गीता में अक्षर ब्रह्म का ब्रह्मन किया गया है। इसका स्पष्टीकरण हमने गीता के १८. १-२ श्लोकों की अपनी टीका में कर दिया है।

ऊपर कथनय गव पचीत तत्त्वा का वर्गीकरण सांख्य और वैयाक्यी विभिन्न विभिन्न रीति से किया करते हैं। अतएव यहाँ पर उस वर्गीकरण के विषय में कुछ स्पष्टता चाहिये। सांख्यी का यह कथन है कि इन पचीत तत्त्वों के पार बरा हाठ हैं—अथात्र मूलप्रकृति प्रकृति-विहृति विहृति और न प्रकृति। (१) प्रकृति-तत्त्व किन्ती पुरा ॥ उत्पन्न नहीं हुआ है अतएव तत्त्व ‘मूलप्रकृति’ कहते हैं। (२) मूलप्रकृति से आन करने पर बर हम बुरी लीड़ी पर आत है तब ‘महान्’ तत्त्व का पता लगता है। यह महान् तत्त्व प्रकृति से उत्पन्न हुआ है इसलिये यह प्रकृति की विहृति या विचार है और इसके बाद महान् तत्त्व से अहंकार भिरना है अतएव ‘महान्’ अहंकार की प्रकृति अथवा मूल है। इस प्रकार महान् अथवा बुद्धि एक भारम अहंकार की प्रकृति या मूल है और बुरी और त वह मूलप्रकृति की विहृति अथवा विचार है इसलिये सांख्यी ने तब ‘प्रकृति विहृति’ नामक वग में रखा;

और इसी न्याय के अनुसार अहंकार तथा पञ्चतन्मात्राओं का समावेश भी 'प्रकृति-विकृति' वर्ग ही में किया जाता है। जो तत्त्व अथवा गुण स्वयं वृत्तों से उत्पन्न (विकृति) हैं और आगे अभी स्वयं अन्य तत्त्वों का मूलभूत (प्रकृति) हैं। अतः 'प्रकृति-विकृति' कहते हैं। इस वर्ग के सात तत्त्व ये हैं :—महान् अहंकार और पञ्चतन्मात्राएँ। (१) परन्तु पाँच ज्ञानेन्द्रियों पाँच कर्मेन्द्रियों, मन और सूक्ष्म-पञ्चमहाभूत इन साँझ तत्त्वों से फिर और अन्य तत्त्व की उत्पत्ति नहीं हुए। किन्तु ये स्वयं वृत्तों से प्रादुर्भूत हुए हैं। अतएव इन साँझ तत्त्वों को 'प्रकृति-विकृति' न कह कर केवल 'विकृति' अथवा विकार कहते हैं। (४) 'पुरुष' न प्रकृति है न विकृति। वह स्वतन्त्र और उदासीन द्रव्य है। ईश्वरहृदय ने इस प्रकार वर्गीकरण करके फिर उसका स्पष्टीकरण यों किया है—

मूलप्रकृतिरविकृतिः महदाद्याः प्रकृतिविकृतयोः सप्त।

बोद्धव्यमस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषा ॥

अर्थात् यह मूलप्रकृति अविकृति है—अर्थात् किसी का भी विकार नहीं है महदादि सात (अर्थात् महत् अहंकार और पञ्चतन्मात्राएँ) तत्त्व प्रकृति-विकृति हैं और मनसहित चारह इन्द्रियों तथा सूक्ष्म पञ्चमहाभूत मिश्रित साँझ तत्त्वों को केवल विकृति अथवा विकार कहते हैं। पुरुष न प्रकृति है न विकृति (सां. का १)। आगे "नहीं पचीस तत्त्वों के और तीन में किये गये हैं—अम्यक्त, व्यक्त और न। इनमें से केवल एक मूलप्रकृति ही अम्यक्त है प्रकृति से उत्पन्न हुए तेईस तत्त्व व्यक्त हैं और पुरुष 'न' है। ये हुए साँझा के वर्गीकरण के में। पुराण स्मृति महामारत आदि वैदिकभारतीय ग्रन्थों में प्रायः इन्हीं पचीस तत्त्वों का उल्लेख पाया जाता है (मैत्र्यु ६ १ मनु, १ १४ १ वेत्तो)। परन्तु, उपनिषदों में वर्णन किया गया है कि ये सब तत्त्व पञ्चज्ञ से उत्पन्न हुए हैं और वहीं "न" विचार विवेकन का वर्गीकरण भी नहीं किया गया है। उपनिषदों के बाद भी ग्रन्थ हुए हैं जिनमें इनका वर्गीकरण किया हुआ मिल पड़ता है। परन्तु वह उपर्युक्त साँझों के वर्गीकरण से भिन्न है। कुछ तत्त्व पचीस हैं। इनमें से साँझ तत्त्व तो साँझमय के अनुसार ही विकार, अर्थात् वृत्तों से उत्पन्न हुए हैं। इस कारण उन्हें प्रकृति में अथवा मूलभूत पदार्थों के वर्ग में सम्मिलित नहीं कर सकते। अब ये नौ तत्त्व हो रहे—१ पुरुष २ प्रकृति ३— महत् और पाँच तन्मात्राएँ। इनमें से पुरुष और प्रकृति को छोड़ सात तत्त्वों को साँझों ने प्रकृति विकृति कहा है। परन्तु वेदास्तथाका में प्रकृति को स्वतन्त्र न मान कर बड़े सिद्धान्त निमित्त किया है कि पुरुष और प्रकृति गैरा एक ही परमेश्वर से उत्पन्न होते हैं। इस सिद्धान्त को मान देने से साँझों के 'प्रक-प्रकृति और प्रकृति-विकृति' श्रेणी के सिद्ध स्थान ही नहीं रह जाता। क्योंकि प्रकृति भी परमेश्वर से उत्पन्न होने के कारण मूल नहीं रही न

सकती किन्तु वह प्रकृति-विवृति के ही वर्ग में शामिल हो जाती है। अतएव, गुरुपुत्रपति का ब्रह्मण करते समय वेदान्ती कहा करते हैं कि परमेश्वर ही से एक ओर जीव निमाण हुआ दूसरी ओर (महान्ति) सात प्रकृति विवृतिरहित) अष्टधा अथवा आठ प्रकार की प्रकृति निर्मित हुए (म मा वा ६ ६ २९ और १' १' १०)। अर्थात् वेदान्तियों के मन से पचीस तत्त्वों में से साठहू तत्त्वों को छत्र छाप नौ तत्त्वों के समूह या ही वर्ग किये जाते हैं—एक 'जीव और दूसरी अष्टधा प्रकृति'। सांख्यगीता में वेदान्तियों का यह वर्गीकरण स्वीकृत किया गया है। परन्तु इसमें भी अन्त में थोड़ा-सा फरक हो गया है। सांख्यवादी जिसे पुरुष कहते हैं उसे ही गीता में जीव कहा है और यह कतलबा है कि वह (जीव) ईश्वर की परा प्रकृति अर्थात् भेद स्वरूप है और सांख्यवादी जिस मध्यप्रकृति कहते हैं उस ही गीता में परमेश्वर का अपर अर्थात् कनिष्ठ स्वरूप कहा गया है (गी ७ ४—) इस प्रकार पहले दो बड़े बड़े वर्ग कर देने पर उनमें से दूसरे वर्ग के अर्थात् कनिष्ठ स्वरूप के अन्त भीर भी म' या प्रकार कात्मने पड़ते हैं जब इस कनिष्ठ स्वरूप के अतिरिक्त ज्ञान उपर के हुए होय तत्त्वा का भी कात्मना आवश्यक होता है। क्योंकि यह कनिष्ठ स्वरूप (अर्थात् सांख्य की मध्यप्रकृति) स्वयं अपना ही एक प्रकार या भेद हो नहीं सकता। उन्महरसाध अब यह कात्मना पता है कि बाप के लड़के किन्तु हैं जब उन सन्तान में ही बाप की गणना नहीं की जा सकती। अतएव परमेश्वर के कनिष्ठ स्वरूप के अन्य भेद को कात्मने समय कहना पड़ता है कि वेदान्तियों की अष्टधा प्रकृति में न मध्यप्रकृति को छत्र छाप जान तत्त्व ही (अर्थात् महान् अहंकार और पञ्चकम्याकार) उन मध्यप्रकृति के भेद या प्रकार हैं। परन्तु ऐसा करने से कहना पड़ेगा कि परमेश्वर का कनिष्ठ स्वरूप (अर्थात् मध्यप्रकृति) सात प्रकार का है और ऊपर यह भाव है कि वेदान्ती या प्रकृति अष्टधा अर्थात् आठ प्रकार की मानते हैं। अब इन स्थान पर यह विराध नील पता है कि जिस प्रकृति का वेदान्ती अष्टधा या आठ प्रकार की बड़े ठली का सीता मतवा या नाम प्रकार की हैं। परन्तु गीताकार का अभीष्ट या कि उक्त विरिध दूर हो जाय और अष्टधा प्रकृति का ब्रह्मण हो। इमीषिय महान् अहंकार और पञ्चकम्याकार इन भागों में ही आठव मनतत्त्व की लम्बित्व कर के गीता में ब्रह्मण किया गया है कि परमेश्वर का कनिष्ठ स्वरूप अर्थात् मध्यप्रकृति अष्टधा है (गी ७ ५)। इनमें न ब्रह्मण मन ही में इन इन्द्रियों और पञ्चकम्याकारों में पञ्चमहान्ता का लम्बित्व किया गया है। अब यह प्रतीत हो जायगा कि गीता में किया गया वर्गीकरण सांख्य और वेदान्तियों के वर्गीकरण न यद्यपि कुछ भिन्न है तथापि इनमें कुछ तत्त्वों की संख्या में कुछ भिन्नता पिकता नहीं हो जाती। जब जगत् तत्त्व पचीस ही माने गये हैं। परन्तु वर्गीकरण की उक्त विधिता का कारण किसी के मन में कुछ भ्रम न हो जाय इनलिय से मनीषी वर्गीकरण का एक रूप में एकत्र करने आगे रिय गये हैं। गीता के लक्ष्य अर्थात्

(१३ ५) में वर्गीकरण के जगह में न पढ़ कर सांख्यी के पचीस तत्त्वों का वर्णन भ्यों-का-त्यों पृथक् पृथक् किया गया है और इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि वाहे वर्गीकरण में कुछ मिश्रता हो तथापि तत्त्वों की संख्या दोनों स्थानों पर बराबर ही है।

पचीस मूलतत्त्वों का वर्गीकरण

सांख्यी का वर्गीकरण । तत्त्व ।	वैश्वानरा का वर्गीकरण ।	गीता का वर्गीकरण
न प्रकृति न विप्रकृति	१ पुरुष	परब्रह्म का ओष्ठ स्वरूप
मूलप्रकृति	१ प्रकृति	अपरा प्रकृति
७ प्रकृति विप्रकृति	$\left\{ \begin{array}{l} १ महान् \\ २ अहंकार \\ ७ तन्मात्राएँ \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} परब्रह्म का बनिष्ठ स्वरूप (आठ प्रकार का) \\ विप्रकृति होने के कारण इन सांख्य तत्त्वों को श्रान्ती मूलतत्त्व नहीं मानते । \end{array} \right.$
१६ विकार	$\left\{ \begin{array}{l} १ मन \\ ७ इन्द्रियियाँ \\ ७ कर्मेन्द्रियाँ \\ ७ महामय \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} अपरा प्रकृति के आठ प्रकार \\ विकार होने के कारण गीता में इन पन्द्रह तत्त्वों की गणना मूल-तत्त्वों में नहीं की गई है । \end{array} \right.$

—
२६

यहाँ तक इस बात का विवेचन हो चुका कि पहले सूक्तान्त्र्याख्या में रहनेवाली एक ही अवयवबद्धि नष्ट प्रकृतिमय व्यक्तमुक्ति उत्पन्न करने की अत्यवबोध 'बुद्धि' कैसे प्रकृत हुई फिर उसमें अहंकार से अवयवबद्धि विविधता कैसे उत्पन्न और इसके बाद गुणों से गुण इस गुणपरिणामशास्त्र के अनुसार एक ओर सात्विक (अर्थात् तेजस्वि) बुद्धि की मूलभूत व्याख्या इन्द्रियों तथा वृत्तों और तामस (अर्थात् निरिन्द्रिय) बुद्धि की मूलभूत पाँच सूक्तान्त्र्याख्याएँ कैसे निर्मित हुई। अब इसके बाद की बुद्धि (अर्थात् सूक्ष्म पञ्चमहाभूत या तन्मय उत्पन्न होनेवाला अन्तः कर्तृ पदार्थों) की उत्पत्ति का क्रम का वर्णन किया जावेगा। सांख्यशास्त्र में लिखे गये हैं कि सूक्तान्त्र्याख्याओं में सूक्ष्म पञ्चमहाभूत अथवा 'विशेष गुणपरिणाम' के कारण उत्पन्न हुए हैं। परन्तु वेदान्तशास्त्र के ग्रन्थों में इस विषय का अधिक विवेचन किया गया है। इसविषय प्रसंगानुसार उसका भी संक्षिप्त वर्णन — इस सूक्तान्त्र्य के साथ कि यह वेदान्तशास्त्र का मत है सांख्यी का नहीं — कर देना आवश्यक जान पड़ता है। सूक्ष्म पृथ्वी पानी तेज, वायु और आकाश को पञ्चमहाभूत अथवा विशेष कहते हैं। इनका उत्पत्तिक्रम तैत्तिरीयोपनिषद् में इस प्रकार है — आत्मनः आकाशः सम्भूतः। आकाशाद्वायुः। वायोऽग्निः। अग्नौऽपः। अटम्यः पृथिवी। पृथिव्या भोजनम्। इ (तैत्तिरीय १) — अर्थात् पहले परमात्मनः (बड़े मूल-प्रकृति से नहीं) ऐसा कि सांख्यशास्त्रियों का कथन है) आकाश आकाश से वायु वायु से अग्नि अग्नि से पानी और फिर पानी से पृथ्वी उत्पन्न हुई है। तैत्तिरीयोपनिषद् में यह नहीं बताया गया कि इस क्रम का कारण क्या है। परन्तु प्रतीत होता है कि उत्तर-वेदान्तग्रन्थों

में पञ्चमहाभूतों के उत्पत्तिप्रसंग के कारणों का विश्वा-संस्मरणान्तरात् गुणपरिणाम के
 तत्त्व पर ही किया गया है। इन उत्तर-वेदान्तियों का यह कथन है, कि 'गुणा गुणानु-
 बन्धे' इस न्याय से पहले एक ही गुण का पञ्चय उत्पन्न हुआ। उससे दो गुणों के
 भार फिर तीन गुणों के पञ्चय उत्पन्न हुए। 'गी.प्रकारं ब्रह्मि हामी ग'। पञ्चमहाभूतों
 में से आकाश का मुख्य एक गुण कजस शब्द ही है। इसलिये पहले आकाश उत्पन्न
 हुआ। इसके बाद वायु की उत्पत्ति हुई। क्योंकि उसमें घूर्ण और स्पर्श दो गुण हैं।
 जब वायु आर से स्वर्क्षा है तब उत्पत्ति आकाश मुन पत्ती है और हमारी स्पर्शेन्द्रिय
 का भी उसका ज्ञान होता है। वायु के बाद अग्नि की उत्पत्ति हुई है। क्योंकि घर्ष
 और स्पर्श के अतिरिक्त उसमें तीक्ष्ण गुण (रूप) भी है। इन तीनों गुणों के
 माय-ही-साय पानी में घोषा गुण (रसि या रस) जाता है। इसलिये उसका
 प्रादुर्भाव अग्नि के बाद ही जाना चाहिये। और अन्त में इन चारों गुणों की अपेक्षा
 पृथ्वी में 'गन्ध' गुण विशेष होने से यह सिद्ध किया गया है कि पानी के बाद ही
 पृथ्वी उत्पन्न हुई है। वायुवाय का यही सिद्धान्त है (निरुक्त १४४)। तैत्तिरी
 वापनिषद् में अत्रा नम कर दिया गया है कि उक्त क्रम से स्फुट पञ्चमहाभूतों की
 उत्पत्ति हो चुकने पर फिर - पृथिव्या औपचयः। औपचिम्ब्याऽप्रमः। अत्रा-पुष्पः।
 पृथ्वी से बनसति बनसति से अन्न और अन्न से पूर उत्पन्न हुआ (त. २. १)।
 यह ब्रह्म पञ्चमहाभूतों के मिश्रण से बनती है। इसलिये इस मिश्रणक्रिया को वेदान्त
 ग्रन्थों में 'पञ्चीकरण' कहते हैं। पञ्चीकरण का अर्थ पञ्चमहाभूतों में से प्रत्येक का
 न्यूनाधिक भाग से कर लव के मिश्रण से किसी नये पञ्चय का बनना है। यह
 पञ्चीकरण स्वयंभूत अनेक प्रकार का हो सकता है। भीषमय रामदासस्वामी ने
 अपने शतशब्द में ३० बणन किया है यह भी इसी बात का सिद्ध करना है।
 रसिप - काय और लव मिश्रण से नीच बनता है और काय और पीच
 मिश्रण से दूरा बनता है (त. ६४)। पृथ्वी में अनन्त कालि बीजों की
 जतियाँ होती हैं। पृथ्वी और पानी का मेल होने पर इन बीजों से अक्षुर निम्न
 है अनेक प्रकार की हो जाती हैं पत्र पुष्प होत हैं और अनेक प्रकार के स्वादि
 क्त होत हैं। अन्त में वायु स्वयं उद्विग्न लव का बीज पृथ्वी
 और पानी है। यही ब्रह्मरचना का अन्तुन समन्वय है। इन प्रकार चार पत्नी
 चार बापों पारती स्त्र्यः ३० बीजवीनि तीन लव विष्ट ब्रह्मण्ड लव निर्मित

[illegible]

होते हैं (हा १३ ३ १०-१५)। परन्तु पञ्चीकरण से केवल बड़ पदार्थ अथवा बड़ा शरीर ही उत्पन्न होते हैं। ध्यान रहे कि जब इस बड़ देह का संयोग प्रथम सूक्ष्म स्थितियों से और फिर आत्मा से अर्थात् पुरुष से होता है तभी इस बड़ देह से सत्त्वतन प्राणी हो सकता है।

यहाँ यह भी प्रत्यक्ष देना चाहिये कि उत्तर-वेदान्त-ग्रन्थों में वर्णित यह पञ्चीकरण प्राचीन उपनिषदों में नहीं है। छान्दोग्योपनिषद् में पाँच तन्मात्रों का पाँच महाभूत नहीं माने गये हैं किन्तु कहा है कि तेज, आप (पानी) और अन्न (पृथ्वी) इन्हीं तीन सूक्ष्म सूक्ष्मार्थों के मिश्रण से अर्थात् 'त्रिविकरण' से सब विविध मृष्टि कनी है। आर श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा है कि, "अन्नमेकां श्वेदित-पृथ्वीं कवीं प्रयां सूक्ष्मानां सत्त्वा" (श्वेता ४ ५) अर्थात् वायु (तेजोमय), सपेष्ट (सूक्ष्म) और अग्ने (पृथ्वीमय) रंगों की (अर्थात् तीन तत्त्वों की) एक अणु (करी) से नामरूपान्मक प्रया (मृष्टि) उत्पन्न हुई। छान्दोग्योपनिषद् के छठे अध्याय में श्वेताश्वतु और उसके पिता का संवाद है। संवाद के आरम्भ में श्वेताश्वतु के पिता ने स्पष्ट कह दिया है कि अर इस ब्रह्म के आरम्भ में एकमबाधित्वं सत् के अतिरिक्त - अर्थात् नहीं। तहाँ सब एक ही और नित्य परब्रह्म के अतिरिक्त - और कुछ भी नहीं था। जो असत् (अर्थात् नहीं है) उससे सत् कैसे उत्पन्न हो सकता है? अतएव आदि में सब सत् ही व्याप्त था। "सकं वा" उसे अनेक अर्थात् विविध होन की शक्ति हुई और उससे अन्नसं सूक्ष्म तेज (अग्नि) आप (पानी) और अन्न (पृथ्वी) की उत्पत्ति हुई। पश्चात् "न तीन तत्त्वों में ही जीवन्मय से परब्रह्म

की अनन्त पीढ़ियाँ चल गईं। इन सब जीवन्मय जीवन्मय न गणित के द्वारा सिद्ध किया है कि प्राणी में रहनेवाली छोटी छोटी मस्तिष्कों के सुक्ष्मत्वों का विकास इस हों उन्नी का मनु-सम्बन्ध प्राप्त होना में निश्च निश्च जानियों की लगभग ५१ लाख ७५ हजार पीढ़ियों की प्रतीति है जो सम्भव है कि इन पीढ़ियों की गणना कराचिन् इन सब सुनी की है। य हों प्राणी में रहनेवाले जीवन्मयों न ल कर मनुष्य तक की गिनती। जब यदि हमें ही छोड़ जीवन्मय न पक्ष के वृक्ष जलुभा का समावेश कर दिया जाय तो न मात्रम किन्तु नाम पीढ़ियाँ की कल्पना करनी होगी। इन मात्रम का ज्ञापन कि हमारे पुराणों में वर्णित प्राणी प्राण प्राणियों की कल्पना की अपरा आध्यात्मिक शास्त्रों के पुराणों में वर्णित पीढ़ियों की कल्पना की अधिक नहीं-बड़ी है। कल्पानन्द-पद व्याख्यान (नमः) का ही उपरुक्त हा मन्त्र है। वर्तमान जीव-शास्त्रों का कथन कि इन प्राण का प्रत्यक्ष न निश्च नहीं किया जा सकता कि न आध्यात्मिक के समय प्रत्युत ही प्रतीति कर उत्पन्न हुए। और अन्न जीवन्मय की उत्पत्ति ता कर कदाचित् की कर प्रतीति है। इन विवर का विवरण The Last Link by Ernst Haeckel with notes, etc. by Dr H Gadow (1898) नामक पुस्तक में दिया गया है। हाकर मन्त्र न इन पुस्तक में आ जा तीन अर्थात् प्रतीति जाड़े है उन्नी ही उपरुक्त प्राणों की राह है। हमारे पुराणों में प्राणी प्राणियों की गिनती इस प्रकार की गई है - प्राण जीवन्मय नाम प्राणी नाम मृष्टि नाम वसु ३ नाम आकाश और ४ नाम मनुष्य (प्राणप्राण) ५ नाम

का प्रबन्ध होने पर उनके विह्वलरूप से शङ्ख की अनेक नामकपायक बस्तुएँ निर्मित हुई। स्थूल अग्नि मूष या विपुञ्जता की ज्योति में जो सात्व (श्लेहित) रंग है वह मध्यम तन्मात्रापी मूलतत्त्व का परिणाम है, जो सफेद (शुद्ध) रंग है, वह सूक्ष्म आप-तत्त्व का परिणाम है और जो कृष्णबाष्प रंग है, वह मध्यम पृथ्वी-तत्त्व का परिणाम है। इसी प्रकार मनुष्य जिस अन्न का सवन करता है उसमें भी सूक्ष्म तैल, सूक्ष्म आप और सूक्ष्म अन्न (पृथ्वी) — यही तीन तत्त्व होते हैं। जैसे दही का मथने से मक्खन ऊपर आ जाता है वैसे ही उक्त तीन सूक्ष्म तत्त्वों से बना हुआ अन्न वह पत्र में जाता है तब उसमें से तन्मात्रा के कारण मनुष्य के शरीर में सूक्ष्म मध्यम और सूक्ष्म परिणाम — किन्हीं कमजोर अग्नि मन्त्रा और बाष्पी कहत हैं — उत्पन्न हुआ करत है। इसी प्रकार आप भेषाज कृष्णतत्त्व से मूष रक्त भार प्रायः तथा अन्न अथावा पृथ्वीतत्त्व से कुरीप मीन और मन य तीन द्रव्य निर्मित होते हैं” (छा १ २-६)। छान्दोग्योपनिषद् की यही पद्धति वेदान्त-सूत्रों (२ ४) में भी कही गई है कि मूल महाभूता की संख्या पाँच नहीं केवल तीन ही है और उनके विह्वलरूप से सब द्रव्य पदार्थों की उत्पत्ति भी मात्स्म की या लक्ष्मी है। वायव्यया धार्य या पञ्चीकरण का नाम तक नहीं स्ने। तथापि वैशिष्टीय (२ १), प्रभ (४ ८) बृहदारण्यक (४ ४ ५) भाषि अथवा उपनिषद् में और विद्यारत श्रेष्ठभनर (२ १) वेदान्तसूत्र (२ १ १-१४) तथा गीता (७ ६; १३ ५) में भी तीन के बन्ने पाँच महाभूता का बणन है। गमोपनिषद् के आरम्भ ही में कहा है कि मनुष्य यह पञ्चात्मक है और महामातरत तथा पुरुषों में या पञ्चीकरण का रस्य बणन ही किया गया है (॥ मा छा १/४-१/६)। इससे यही सिद्ध होता है कि यद्यपि विह्वलरूप प्राचीन है तथापि सब महाभूता की संख्या तीन के बन्ने पाँच मानी जाने लगी तब विह्वलरूप के उदाहरण ही से पञ्चीकरण की बणना का प्रादुर्भाव हुआ विह्वलरूप पीछे रह गया। एवं अन्त में पञ्चीकरण की बणना तब बगानिपी का प्राय हो गई भाग चल कर इसी पञ्चीकरण शब्द के अर्थ में यह बात भी ध्यायित हो गई कि मनुष्य का शरीर केवल पञ्चमहाभूता न ही बना नहीं है किन्तु उन पञ्चमहाभूतों में न हर एक पाँच प्रकार से शरीर में विभाजित भी हो गया है। उदाहरणार्थ स्वयं मीन अग्नि मन्त्रा और व्यायु ये पाँच विभाग भद्रमय पृथ्वी तत्त्व के हैं इत्यादि (म. मा छा १/४ ५०-५ और गणपथ १० ८ अर्थ)। प्रतीत होता है कि यह बणना भी उदयुक्त छान्दोग्योपनिषद् के विह्वलरूप के ध्यान से गुप्त पड़ी है क्योंकि वहाँ भी अन्तिम ध्यान यही है कि तब आप और पृथ्वी इन तीन में से प्रत्येक तीन तीन प्रकार से मनुष्य के शरीर में गया गया है।

इस बात का विरुद्ध हो चुका कि मूल भाष्यक प्रकृति में भद्रका बणन विज्ञान के अनुसार परब्रह्म न भद्रक नेम और तब परब्रह्म ब्रह्मकाय मूर्ति के भद्रक भद्रक निर्दिष्ट या उक्त पदार्थ केन बन है अथ इतका विचार करना

चाहिये कि सृष्टि के उत्प्रेतन अर्थात् सभी प्राणियों की उत्पत्ति के सम्बन्ध में
 सांख्यशास्त्र का विशेष कथन क्या है और फिर वह देवना चाहिये, कि वेदान्त-
 शास्त्र के सिद्धान्तों से उसका कहीं तक मेल है। जब मूलप्रकृति से प्रादुर्भूत पृथ्वी
 भादि स्थूल पञ्चमहाभूतों का संयोग सूक्ष्म इन्द्रियों के साथ होता है, तब उसके
 सभी प्राणियों का शरीर बनता है। परन्तु यद्यपि वह शरीर सेन्द्रिय हो तथापि
 वह बड़ ही रहता है। उन इन्द्रियों की प्रेरित करनेवाला तब बड़ प्रकृति से भिन्न
 होता है, जिसे 'पुरुष' कहते हैं। सांख्यों के इन सिद्धान्तों का कथन पिछले प्रकरण
 में किये जा चुका है कि यद्यपि मूल में 'पुरुष' अकृता है तथापि प्रकृति के
 साथ उसका संयोग होने पर सभी सृष्टि का आरम्भ होता है और मैं प्रकृति से
 भिन्न हूँ वह ज्ञान हो जाने पर पुरुष का प्रकृति से संयोग छूट जाता है; तथा वह
 मुक्त हो जाता है। यदि ऐसा नहीं होता तो जन्म-मरण के चक्र में उसे प्रमत्ता
 पड़ता है। परन्तु इस बात का विवेचन नहीं किया गया कि जिस 'पुरुष' की प्रकृति
 और पुरुष की भिन्नता का ज्ञान हुए बिना ही हो जाती है उसके नये जन्म कैसे
 प्राप्त होते हैं। अतएव वही नियम का कुछ अधिक विवेचन करना आवश्यक जान
 पड़ता है। यह स्पष्ट है कि जो मनुष्य बिना ज्ञान प्राप्त किये ही मर जाता है उसका
 आत्मा प्रकृति के चक्र से छटा क लिये छूट नहीं सकता। क्योंकि यदि ऐसा हो तो
 ज्ञान अथवा पाप पुण्य का कुछ भी महत्त्व नहीं रह जायगा। और फिर बाबा के
 मतानुसार वह कहना पड़ेगा कि मृत्यु के बाद हर एक मनुष्य प्रकृति के कृते से छूट
 जाता है - अर्थात् वह मोक्ष पा जाता है। अच्छा यदि यह कहीं कि मृत्यु के बाद
 कबल आत्मा अर्थात् पुरुष बन जाता है और वही स्वयं नव नवे जन्म लिया करता
 है तो यह सम्भूत सिद्धान्त - कि पुरुष अकृता और उदासीन है और सब वस्तु
 प्रकृति ही का है - मिथ्या प्रतीत होने लगता है। इसका सिद्धांत जब हम यह समझते
 हैं कि आत्मा स्वयं ही नव नवे जन्म लिया करता है तब वह उसका गुण वा धर्म
 हो जाता है। और तब तो एसी अनवस्था प्राप्त हो जाती है कि वह जन्म-मरण के
 आवागमन में कभी छूट ही नहीं सकता। इसलिये यह सिद्ध होता है कि यदि बिना
 ज्ञान प्राप्त किये कोई मनुष्य मर जाय तो भी आत्मा नया जन्म प्राप्त करा देने के लिये
 उसके आत्मा से प्रकृति का सम्बन्ध अवश्य रहना ही चाहिये। मृत्यु के बाद स्थूल देह
 का नाश हो जाया करता है। इसलिये यह प्रसङ्ग है कि भव उक्त सम्बन्ध स्थूल
 महाभूतात्मन प्रकृति के साथ नहीं रह सकता। परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि
 प्रकृति कबल स्थूल पञ्चमहाभूत ही का बनी है। प्रकृति से कुछ तर्जम तब उत्पन्न
 होता है और स्थूल पञ्चमहाभूत उन तर्जम में से अन्तिम पाँच हैं। इन अन्तिम
 पाँच तर्जमों (अथवा पञ्चमहाभूत) का तर्जम तर्जमों में से अन्तिम करने पर १८ तर्जम
 हो रहते हैं अतएव अब यह कहना चाहिये कि जो पुरुष बिना ज्ञान प्राप्त किये
 ही मर जाता है वह तर्जम पञ्चमहाभूतात्मन स्थूल शरीर में - अर्थात् अन्तिम पाँच

तन्वी न - छूट जाता है तथापि इस प्रकार की मृत्यु से प्रकृति के अर्थ १/ तन्वी के साथ उसका सम्बन्ध कभी छूट नहीं सकता। व अन्तरह तन्वी ये हैं - महान् (बुद्धि) अहंकार मन उस इन्द्रियों और पौंच तन्मात्राण (उस प्रकार में लिया गया इन्द्रियाण का पञ्चगुण गृह १८ इन्द्रिय)। ये सब तन्वी तन्वी हैं। अतएव इन तन्वी के साथ पुनः का संयोग स्थिर हो कर जो शरीर बनता है उस स्थूलशरीर के विच्छेद मृत्यु अथवा स्थितीर कहन हैं (सा का ६)। अब यह मनुष्य बिना ज्ञान प्राप्त किए ही मर जाता है तब मृत्यु के समय उसके आत्मा के साथ ही प्रकृति के उस १/ तन्वी में क्या हुआ वह स्थितीर भी स्थिर रहे ने बाहर हो जाता है। और जब तक उस पुरुष को ज्ञान की प्राप्ति हो नहीं जाती तब तक उस स्थितीर ही के कारण उसका नव नव जन्म होने पड़ते हैं। उन पर कुछ लोगों का यह प्रश्न है कि मनुष्य की मृत्यु के बाद जीव के साथ साथ उस जन्म में बुद्धि, अहंकार मन और इन इन्द्रियों के व्यापार भी नष्ट होने हुए हमें प्रत्यक्ष में कैसे पड़ते हैं। इस कारण स्थितीर में उन तरह तन्वी का समावेश किया जाता ता ज्ञानित है परन्तु उन तरह तन्वी के साथ पौंच मन्त्र तन्मात्राभा का भी समावेश स्थितीर में क्यों किया जाता चाहिए? इस पर संतोषी का उत्तर यह है कि ये तरह तन्वी - निरी बुद्धि निरा अहंकार मन और उस इन्द्रिया - प्रकृति के काल गुण हैं। और जिस तरह छाया का किसी-न किसी पदार्थ का - तथा चित्र का मैकार कागज आदि का - आभय आवश्यक है उसी तरह इन गुणामय तरह तन्वी का भी एकत्र रहन के बिना किसी इन्द्रिय के आभय की आवश्यकता होती है। अब आत्मा (पुरुष) स्वयं निर्गुण और अकाल है इसलिये वह स्वयं किसी भी गुण का आभय हो नहीं सकता। मनुष्य की जीवितावस्था में उसके शरीर के स्थूल पञ्चमहाभूत ही इन तरह तन्वी के आभयस्थान प्रभा करत हैं। परन्तु मृत्यु के बाद अथवा स्थूल शरीर के नष्ट हो जाने पर तब पञ्चमहाभूतों का यह आधार छूट जाता है। तब उस अवस्था में इन तरह गुणामय तन्वी के बिना किसी अन्य व्यापक आभय की आवश्यकता होती है। वा मृत्युप्रति ही की आभय मान लें ता वह अव्यक्त और अविज्ञान अवस्था में - अथवा अनन्त और नवध्यायी हान के कारण - तब छाने-म स्थितीर के अहंकार बुद्धि आदि गुणों का आधार नहीं हो सकती। अतएव मृत्युप्रति के ही इन्द्रियाण विच्छेद में ल स्थूल पञ्चमहाभूतों के साथ उसका सम्बन्ध पौंच मन्त्र तन्मात्राण का समावेश उपरान्त तरह गुणों के साथ ही-साथ उनका आभयस्थान की दृष्टि में स्थितीर में करना पड़ता है (सा का ६१) अन्तर ज्ञान्य पञ्चमहाभूत स्थितीर और स्थितीर के बीच एक और तीसरा शरीर (पञ्चगुणमात्राभा में ल १८) की कल्पना करके प्रयोग न करत है कि यह तीसरा शरीर स्थितीर का आधार है। परन्तु हमारा मत यह है कि यह मध्यकारिका की इच्छाशक्ति की भाषा का प्रयोग करके नहीं है। शिवाजी ने ज्ञान में तीसरा शरीर की कल्पना की है। हमारा

मतानुसार उस आर्था का उद्देश्य सिर्फ इस बात का कारण बतलाना ही है कि बुद्धि आदि षेरह तत्त्वों के साथ पञ्चतन्मात्राओं का भी समावेश सिंगधरीर में क्यों किया गया। इसके अतिरिक्त अन्य कोई हेतु नहीं है। ७

कुछ विचार करने से प्रतीत हो जायगा, कि सूक्ष्म अठारह तत्त्वों के सांख्यिक सिंगधरीर में और उपनिषद् में वर्णित सिंगधरीर में विशेष भेद नहीं है। बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा है कि — जिस प्रकार जोक (जन्ममुक्त) घास के तिनके कोर तक पहुँचने पर दूसरे तिनके पर (घासने के पैरों से) अपने शरीर का भ्रममा रम्पती है और फिर पहलू तिनके पर से अपने शरीर के अन्तिम भाग को नीचे लेती है उसी प्रकार आत्मा एक शरीर छोड़ कर दूसरे शरीर में जाता है (बृ ४ ४ १)। परन्तु केवल इस दृष्टान्त से ये नहीं अनुमान सिद्ध नहीं होते कि निरा आत्मा ही दूसरे शरीर में जाता है। और वह भी एक शरीर से दूसरे ही तन्म जाता है। क्योंकि बृहदारण्यक उपनिषद् (४ ४) में आगे चल कर यह बयान किया गया है, कि आत्मा के साथ साथ पौंच (सूक्ष्म) भूत मन इन्द्रियाँ प्राण और चर्माकर्म भी शरीर से बाहर निकल जाते हैं। और यह भी कहा है कि आत्मा को अपने कर्म के अनुसार भिन्न भिन्न लोक प्राप्त होते हैं। एवं वहाँ उसे कुछ काक्यवत निवास करना पड़ता है (बृ १ २ १४ और १)। उसी प्रकार, छान्दोग्योपनिषद् में भी आप (पानी) सूक्ष्मत्व के साथ जीव की किस गति का बयान किया है (छं ५. ३ १ ५ १ १) उससे और वेदान्ततत्त्वों में उनका अर्थ का जो निगम किया गया है (वे स्र. १ १ १-७) इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि सिंगधरीर में — पानी ठेक और अन्न — इन तीनों सूक्ष्मत्वों का समावेश किया जाना छान्दोग्योपनिषद् को भी अभिप्रेत है। सारांश यही दीज्य पड़ता है कि महेश्वर अठारह सूक्ष्मत्वों से जो हुए सांख्यिक के सिंगधरीर में ही प्राण और चर्माकर्म अर्थात् कर्म को भी शामिल कर देने से वेदान्तमतानुसार सिंगधरीर हो जाता है। परन्तु सांख्यशास्त्र के अनुसार प्राण का समावेश ग्यारह इन्द्रिया की वृत्तियों में ही और कर्म-अधर्म का समावेश बुद्धीन्द्रियों के व्यापार में ही हुआ करता है। अतएव उक्त भेद के विषय में यह

मह कुम्हारिक रूप 'मीमांसाकाक्यार्थिक' बन्ध के एक प (आत्मशास्त्र भाष ११) एवं वक्ष्या कि उक्तान इन आर्था का अर्थ हमारे अनुसार ही किया है। यह स्पष्ट पद है —

अग्नौ तद्वेद्यं हि ज्ञेयं तत् सिंगध्यामिना।

तद्विहितं प्रमाणी हि न किंचिद्वचस्पतः।

— अग्नौ तद्वेद्यं अर्थात् सिंगधरीर और सिंगधरीर के पौंचव्याक शरीर न विषयवानी महत्त्व नहीं है। यह मानने के लिये कोई प्रमाण नहीं है कि उक्त प्रमाण का कोई सही है। ईश्वरजन सिंगध्यामिना वचन पर रहता था इसलिए उक्तों सिंगध्यामिना कहा है। अग्नौ तद्वेद्यं शरीर का 'पौंचव्य' भी कह्य है — अग्नौ तद्वेद्यं ३ ३ ३ और उक्त की वृत्तियों शक्तिव्य आकृष्टा वचनविन हीरन्मात्री की ईश्वर तथा उक्त बन्ध की प्रस्तावना कुछ अन्य

कहा जा सकता है कि यह केवल शारीरिक है - वस्तुतः शिवाघरीर के पञ्चकवच के सम्बन्ध में वेदान्त और सांख्यमत में कुछ भी भेद नहीं है। इसी सिद्धे मैत्रुपनिषद् (६१) में महाशक्ति सूक्तपयस्य यह सांख्योक्त शिवाघरीर का सम्यक् 'महाशक्ति विशेषान्त' उस पर्याय से ज्यों-का-त्यों रम्य दिया है। * भगवद्गीता (१५७) में पहले यह कथन कर कि 'मनःपठानीश्वर्याणि - मन और पाँच इन्द्रेन्द्रियों ही का सूक्ष्म शरीर होता है - आगे ऐसा वर्णन किया है 'वासुदेवानिवाद्ययात् (१५८) - जिस प्रकार हवा धूलों की सुगन्ध को दूर लेती है उसी प्रकार जीव तत्त्वशरीर का त्याग करते समय उस शिवाघरीर को अपने साथ ले जाता है। तथापि गीता में जो अभ्यात्म ज्ञान है वह उपनिषदों ही में से लिया गया है। इसलिये कहा जा सकता है कि मन्त्रहितः * निद्रियो इन शब्दों में ही पाँच कर्मेन्द्रियों पञ्चसम्मानायाँ, प्राण और पाप पुण्य का संग्रह मगधान् को अभिप्रेत है। मनुस्मृति (१२ १६ १७) में भी यह वर्णन किया गया है कि मरने पर मनुष्य को इस जन्म में किये हुए पाप पुण्य का फल भोगने के लिये पञ्चसम्मानात्मक सूक्ष्मशरीर प्राप्त होता है। गीता के 'वासुदेवानिवाद्ययात्' उस दृष्टान्त से केवल 'तना ही सिद्ध होता है कि यह शरीर सूक्ष्म है। परन्तु उससे यह नहीं मान्य होता कि उसका आकार कितना बड़ा है। महामारुत के सावित्री उपाख्यान में यह वर्णन पाया जाता है कि सत्यवान् के (सूक्ष्म) शरीर में से अँगूठ के बराबर एक पुरुष को यमराज ने बाहर निकाला - मंगुडमार्ग पुरुष निष्कर्म्य यमो ब्रह्मात् (म मा कन २९७ १६)। इससे प्रतीत होता है कि दृष्टान्त के लिये ही क्यों न हो शिवाघरीर अँगूठ के आकार का माना जाता था।

उस बात का विवेचन हो चुका कि यद्यपि शिवाघरीर हमारे नेत्रों को गोचर नहीं है तथापि उसका अस्तित्व किन अनुमानों से सिद्ध हो सकता है और उस शरीर के पञ्चकवच कौन-से हैं। परन्तु केवल यह कह देना ही सधेष्ट प्रतीत नहीं होता कि प्रकृति और पाँच सूक्ष्म-महाभूता के अतिरिक्त अठारह तत्वों के

आत्मशास्त्र इत्यादि में प्रस्तावित द्वाविंशतुपनिषदों की पाथी मैत्रुपनिषद् में उपर्युक्त मन्त्र का महाशक्ति विशेषान्त पाठ है और उसी का टीकाकार न भी माना है। यदि वह पाठ किया जाय तो शिवाघरीर में आरम्भ के महाशक्ति का समावेश करके विशालान्तर में वर्णित विशाल अर्थात् पञ्चसम्मानायाँ का छाड़ देना पड़ता है। यानी यह कर्त्तव्य पड़ता है कि महाशक्ति में न मन्त्र का न कला और विशालान्त में से विशाल का छाड़ देना चाहिये। परन्तु यहाँ अच्युत का उपाय किया जाता है यानी इन पाथों को छाड़ना ठीक होता है। अतएव जो द्वाविंशत का उल्लेख है कि महाशक्ति पद के अन्तिम अक्षर का लघुस्वर निकालकर 'महाशक्ति विशालान्तम् (महाशक्ति + अविशालान्तम्) बाँट कर देना चाहिये। बंटा करके वर अविशाल पद का ज्ञान से भयत और अविशाल अर्थात् आदि और अन्त शब्दों का भी एक ही स्वर पर्याय होगा और शिवाघरीर में शब्दों का ही समावेश किया जा सकेगा। यही इन पाठ का विलस गुण है परन्तु स्पष्ट यह कि पाठ कोई भी किया जाय नहीं म वह नहीं पड़ता।

समुच्चय से स्त्रियादरीर निमाण हाता ह। "समे का" मन्त्र नहीं कि यहाँ यहाँ स्त्रियादरीर रहेगा यहाँ यहाँ "न अत्राह तत्त्वां का समुच्चय अपने अपने गुण धर्म के अनुसार माता-पिता के स्वरूपरीर में से तथा आगे स्वरूप-मूर्ति के अग्र से हस्तपाद आदि स्वरूप अवयव या स्वरूप-निर्घो उत्पन्न करगा अथवा उनमें पोषण करगा। परन्तु अब यह कल्पना चाहिये कि अत्राह तत्त्वां का समुच्चय से क्या हुआ स्त्रियादरीर पशु, पक्षी, मनुष्य आदि मिश्र मिश्र "इ कर्मो उत्पन्न करता है। सबीब मूर्ति के सचेतन तत्त्व को सामान्यवाणी 'पुरुष' कहते हैं और सामान्यमता नुसार ये पुरुष चाहे अस्मिन् भी ह। तथापि प्रत्येक पुरुष स्वमावत उदासीन तथा अज्ञा है। इसलिये पशु-पक्षी आदि प्राणियों के मिश्र मिश्र शरीर उत्पन्न करने का कर्तृत्व पुरुष के हित्स में नहीं आ सकता। वेदान्तशास्त्र में कहा है कि पाप पुण्य आदि कर्मों के परिणाम से ये में उत्पन्न हुआ करते हैं। इस कर्म विपाक का विवेकन आगे पक्ष कर दिया जायगा। सांख्यशास्त्र के अनुसार कर्म को (पुरुष और प्रकृति से मिल) तीसरा तत्त्व नहीं मान सकते और जब कि पुण्य उदासीन ही है तब कहना पड़ता है कि कर्म प्रकृति के तत्त्व रज-तमागुणा का ही विकार है। स्त्रियादरीर में किन अत्राह तत्त्वा का समुच्चय है उनमें से कुछितत्त्व प्रधान है। "सका कारण यह है कि बुद्धि ही से आगे अहंकार आदि सबह तत्त्व उत्पन्न होते हैं। अर्थात्, जिस वेदान्त में कर्म कहत है उसी का सांख्यशास्त्र में सत्त्व-रज-तम गुणों के न्यूनाधिक परिणाम से उत्पन्न होनेवाला बुद्धि स्वापार-धम या विचार कहते हैं इस धम का नाम 'मात्र' है। सत्त्व-रज-तम गुणों के तारतम्य से ये 'मात्र' के प्रकार के हो जाते हैं। जिस प्रकार पृथक् म सुगन्ध तथा कपड़े में रंग सिपण रहता है उसी प्रकार स्त्रियादरीर में ये मात्र भी सिपण रहते हैं। (सा का ४)। "न म्बों के अनुसार अथवा वेदान्त-परिमोषा से कर्म के अनुसार, स्त्रियादरीर नये नये कर्म दिया करता है और कर्म सेन समय माता-पिताओं के शरीरों में से किन इन्हीं का बह आकर्षित किया करता है इन इन्हीं में भी पूर्व मात्र आ जाया करते हैं।

शेषोनि मनुष्ययोनि पशुयोनि तथा वृक्षयोनि ये सब ये इन मात्रों की समुच्चयता के ही परिणाम हैं। (सा का ४३-)। इन सब मात्रों में नास्तिक गुण का प्रत्येक कारण ज्ञान से सब मनुष्य का ज्ञान और भिराग्य की प्राप्ति होती है और उनके कारण प्रकृति और पुरुष की मिश्रता समझ में आने लगती है तब मनुष्य अपने मन्त्रबन्धन अर्थात् बन्धनधम का पूर्ण ज्ञान होता है; और तब तब स्त्रियादरीर धूत जाता है। एक मनुष्य के दुःखा का पुनर्जन्म निवारण हो जाता है। परन्तु प्रकृति और पुरुष की मिश्रता का ज्ञान न होने पर यदि कर्म नास्तिक गुण ही का उत्पन्न हो ना स्त्रियादरीर रज-तम में अर्थात् स्वर्ग में कर्म मन्त्रा है रज-गुण की प्रकृति हो ना मनुष्ययोनि में अर्थात् पृथ्वी पर पशु होता है और तमागुण की अधिकता हो ज्ञान न उमे त्रिययोनि में प्रवेश करना पड़ता है (गी १८ १८)।

गुप्ता गुणेषु भावन्ते नम तस्य के ही आधार पर सांख्यशास्त्र में ब्रह्मन किया गया है कि मानवयानि म कर्म हान के बा रेन क्रिदु में क्रमानुसार कर्म्य सुरतु मोक्ष एषी और मिध मिध म्भू इन्द्रियों कस बनती जाती हैं (सां का ४३ म मा शा १)। गमोपनिषद् का ब्रह्मन प्रायः सांख्यशास्त्र के उस ब्रह्मन क समान ही है। उपयुक्त विवेचन से यह बात मालूम हो जायगी कि सांख्यशास्त्र में 'भाव शब्द का जो पारिभाषिक अर्थ प्रस्तुत किया गया है वह यद्यपि ब्रह्मन्तर्ग्रहों में विवक्षित नहीं है तथापि महाव्रीता में (१ ४ ७ ७ १२) बुद्धिजनमसम्मोह क्षमा सत्यं दमा दमा न्यापि गुणों का (इसके आगे क श्लोक में) का 'भाव नाम दिया है वह प्रायः सांख्यशास्त्र की परिभाषा का सांच कर ही लिया गया होगा।

इस प्रकार सांख्यशास्त्र के अनुसार मूल-अव्यक्त-प्रकृति से अथवा ब्रह्मन्तर्ग्रह के अनुसार मूल स्रष्टा पञ्चम से सृष्टि के सब सर्वांग और निर्बीज व्यक्त पदार्थ क्रमशः उत्पन्न हुए। और जब सृष्टि के संहार का समय आ पहुँचता है तब सृष्टि-रचना का जो गुणपरिणामक्रम ऊपर प्रस्तुत किया गया है नीचे उसके विपरीत क्रम से सब व्यक्त पदार्थ अव्यक्त प्रकृति में अभिषा म्भ ब्रह्म में स्थित हो जाते हैं। यह विद्वान्त सांख्य और वेदान्त गेना शास्त्रों का मान्य है (वे म्, २ १ १८ म् मा शा २६२)। उदाहरणार्थ पञ्चमहाभूता म से पृथ्वी का रूप पानी म पानी का अग्नि म अग्नि का वायु म वायु का आकाश म आकाश का तन्मात्राभा में तन्मात्राभा का अहङ्कार में अहङ्कार का बुद्धि म और बुद्धि या महान का छय प्रकृति में हो जाता है तथा ब्रह्मन्तर्ग्रह के अनुसार प्रकृति का सब मूल ब्रह्म में हो जाता है। सांख्य कारिका में किन्नी स्थान पर यह नहीं प्रस्तुत किया गया है कि सृष्टि की उत्पत्ति या रचना हो जाने पर उसका छय तथा संहार होने तक बीच में कितना समय लग जाता है। तथापि ऐसा प्रतीत होता है कि मनुष्यवृत्ति (१ ६३-७३) महाव्रीता (२ १७) तथा महाभारत (शां १३) में वर्णित वाक्यगुण सांख्यो का भी मान्य है। हमारा उल्लेखण देवनागरी का दिन है और हमारा दक्षिणाधन उनकी रात है। क्योंकि स्मृतिग्रन्था म और स्मृतिरक्षा का संहिता (मृसिखान्त १ १३ १ ३६ ६७) में भी यही ब्रह्मन है कि ब्रह्म मेरुपर्वत पर अथवा उत्तरमुख म रहते हैं। अथवा से अथवा का हमारा एक बर म्भनाओं के एक दिनरात क बराबर है और हमारा ३६ बर म्भनाओं के ३६ दिनरात अथवा एक बर के बराबर है। इन केना शायर नीर कसि हमारा पार युग है। युगों की सम्प्रमाणन नम प्रकार है - इनयुग म पार हजार बर म्भनायुग म तीन हजार पार म से तीन हजार पार बरि म एक हजार बर। परन्तु एक युग समाप्त होत ही दूसरा युग प्रारम्भ नहीं हो जाता। छय म न युग क सम्प्रमाणन में कुछ बर घीत जात है। नम प्रकार इतयुग आदि और अन्त में से प्रत्येक और पार मा बर का म्भनायुग क भाग और पीछ प्रत्येक म्भ २ १

और तीन सा वर्ष का, चापर के पहले बार बाट प्रत्येक और दो सौ वर्ष का कस्मियुग के पूर्व तथा अनन्तर प्रत्येक और सौ वर्ष का सन्धिकाल होता है। सब मध्य कर चारों युगों का आदि-अन्त-सहित सन्धिकाल दो हजार वर्ष का होता है। ये दो हजार वर्ष और पहले कालखण्ड हुए सांगम्यमतानुसार चारों युगों का इस हजार वर्ष मध्य कर कुछ बारह हजार वर्ष होते हैं। ये बारह हजार वर्ष मनुष्यों के हैं या देवताओं के? यदि मनुष्यों के माने जायें तो कस्मियुग का आरम्भ हुए पौंच हजार वर्ष बीत चुकने के कारण यह कहना पड़ेगा कि हजार मानवी वर्षों का कस्मियुग पूरा हो चुका। उसके बाद फिर से आनेवाला कस्मियुग भी समाप्त हो गया और हमने अब सेतायुग में प्रवेश किया है! यह विरोध मिश्रने के किये पुराणों में निहित किया है कि ये बारह हजार वर्ष देवताओं के हैं। देवताओं के बारह हजार वर्ष मनुष्यों के ३६ × १२ = ४३२ (संवत्सीस साल बीस हजार) वर्ष होते हैं। कतमान पंचांगों का युग-परिमाण इसी पद्धति से निश्चित किया जाता है। (देवताओं के) बारह हजार वर्ष मिल कर मनुष्यों का एक महायुग या देवताओं का युग होता है। देवताओं के इसदृष्टर युग को मन्वन्तर कहते हैं और ऐसे मन्वन्तर चौन्ह हैं। परन्तु पहले मन्वन्तर के आरम्भ तथा अन्त में और आगे चलकर प्रत्येक मन्वन्तर के आन्तर में गेना और कृतयुग की क्वाकरी के एक एक ऐसे १० सन्धिकाल होते हैं। ये पन्द्रह सन्धिकाल और चौन्ह मन्वन्तर मिल कर देवताओं के एक हजार युग अवका ब्रह्मण्य का एक दिन होता है (सर्वसिद्धान्त १ १ - २) और मनुस्मृति तथा महामारत में लिखा है कि ऐसे ही हजार युग मिल कर ब्रह्मण्य की रात होती है (मनु. १ १९-७३ और ७९ म मा शां २१ १८-२१ और पास्क का निबन्ध १४ ९ इन्वी)। इस गणना के अनुसार ब्रह्मण्य का एक दिन मनुष्यों के चार अकर बीस करोड़ वर्ष के बराबर होता है और इसी का नाम है कस्म १० भावदीप्ता (८ १८ भार ७) में कहा है कि जब ब्रह्मण्य के इस दिन अर्थात् कस्म का आरम्भ होता है तब :-

अव्यक्तकालव्यक्तया सर्वाः प्रमथन्त्यहरायमे ।

रात्र्याममे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तलोकः ॥

“अव्यक्त से सृष्टि के सब पदार्थ उत्पन्न होने लगते हैं और जब ब्रह्मण्य की राति आरम्भ होती है तब सब व्यक्त पदार्थ पुनः अव्यक्त में लीन हो जाते हैं। स्मृतिप्रन्थ और महामारत में भी यही कतखाया है। इसके अतिरिक्त पुराणों में अन्य प्रकृषों का भी वर्णन है परन्तु इन प्रकृषों में सूर्य-चन्द्र आदि छारी सृष्टि का

ज्वालि भाष्य के आधार पर दृष्टाविशमना का विचार स्वर्गीय अकर बाइडम कीलन न अकर याकनीय क्वालि भाव नामक (मराठी) वेब में किया है ५ १ २-१ १ २ इत्यादि।

नाश नहीं हो जाता इसलिये ब्रह्माण्ड की उत्पत्ति और संहार का विवेचन करत समय "नक्ष विचार नहीं किया जाता। कम्य ब्रह्मदेव का एक दिन अथवा रात्रि है और ऐसे १६ दिन तथा २६ रात्रियाँ मिल कर ब्रह्मदेव का एक वष होता है। "सी से पुराणादि (विष्णुपुराण १) में यह वर्णन पाया जाता है कि ब्रह्मदेव की आयु उनके साँ वष की है। उसमें से आधी बीत गयी। शेष आयु के अर्थात् इक्ष्वाकनवं वष के पहले दिन का अथवा श्वतबाराह नामक कल्प का अब आरम्भ हुआ है और इस कल्प के चौदह मन्वन्तरों में से छ. मन्वन्तर बीत चुके, तथा सातव (अर्थात् षष्ठस्त) मन्वन्तर के ७१ महायुगों में से २७ महायुग पूरे हो गए। अब अब ८ वें महायुग के कलियुग का प्रथम अर्धात् चतुष भाग जारी है। संवत् १ ६ (शक १८ १) में "स कलियुग के ठीक ५ वष बीत चुके। "स प्रकार गणित करने से मान्य होगा कि इन कलियुग का प्रारम्भ होने के लिये संवत् १ ६ म मनुष्य के १ राज्य १ हजार वष शेष थे फिर वतमान मन्वन्तर के अन्त में अथवा वतमान कल्प के अन्त में होनेवाले महाप्रलय की बात ही क्या। मानवी चार अक्ष भूतल करो वष का जो ब्रह्मदेव का दिन "स सम्यग जारी है उसका पूरा सम्पादन भी नहीं हुआ। अर्थात् सात मन्वन्तर की अब तक नहीं बीते हैं।

सृष्टि की रचना और संहार का जो अब तक विवेचन किया गया वह वेदान्त के - आर परब्रह्म का छोड़ देने से सौम्यशास्त्र के तत्त्वज्ञान के आधार पर किया गया है। इसलिये सृष्टि के उत्पत्तिकर्म की इसी परम्परा का हमारे धाम्मिक सदैव प्रमाण मानते हैं और यही कर्म महाव्रतीता में भी दिया गया है। इस प्रकार के आरम्भ ही में कल्प दिया गया है कि सृष्ट्यन्तित्रम के बारे में कुछ निम्न निम्न विचार पाये जाते हैं। ज्ञेय अर्थात्तिपुराणा में कहीं कहीं कहा है कि प्रथम ब्रह्मदेव या हिरण्यगर्भ उत्पन्न हुआ अथवा पहला पानी उत्पन्न हुआ और उसमें परमेश्वर के बीज से एक मुद्गमय अण्डा निमित्त हुआ। परन्तु "न सब विचारा का गौण तथा उपभोगात्मक समझ कर जब उनकी उपरान्त प्रणाली का समय आता है तब यही कहा जाता है कि हिरण्यगर्भ अथवा ब्रह्मदेव ही प्रवृत्ति है। महाव्रतीता (१६ १) में विष्णुनामक प्रवृत्ति ही का ब्रह्म कहा है - मम यानिहन् ब्रह्म। और आशान ने यह भी कहा है कि हमारा बीज न इन प्रवृत्ति में विष्णुना के द्वारा भोज्य मतिपा उपरान्त होती है अथवा स्थानी में ऐसा वर्णन है कि ब्रह्मदेव से आरम्भ में उपप्रवृत्ति जात मानवपुत्र अथवा मनु उत्पन्न हुए और उन्होंने आगे गए चरअपर सृष्टि का निमाण किया (म. भा. भा. ६५-६७ म. भा. ८ ३ मनु १ १६-६९) और इसी का सीमा में भी एक बार उल्लेख किया गया है (गी. ९) परन्तु ब्रह्मदेव यह प्रवृत्ति मानते हैं कि इन सब निम्न निम्न स्थानों में ब्रह्मदेव को ही प्रवृत्ति मानते हैं न उपरान्त जातिव सृष्ट्यन्तित्रम न माना जाता है और यही व्यापक रूप स्थानों में भी उपरान्त ही माना

है। उपाहरणार्थ शीघ्र तथा पाशुपत शक्तियों में शिव की निमित्तकरण मान कर यह कहते हैं कि उसी से कार्यकरणार्थि पौष पञ्चम उत्पन्न हुए। और नारायणीय या मागवतधर्म में वासुदेव की प्रधान मान कर यह कह ब्रजन किया है कि पहले वासुदेव से संकल्प (बीज) हुआ संकल्प से प्रधान (मन) और प्रभु मन से अनिरुद्ध (अहंकार) उत्पन्न हुआ। परन्तु वेदान्तशास्त्र के अनुसार बीज प्रत्येक समय नये सिरे से उत्पन्न नहीं होता। वह नित्य और सनातन परमेश्वर का नित्य - अतएव अनादि - अंश है। इसीसे वेदान्तशास्त्र के दूसरे भाष्याय के दूसरे पाठ (व सू. २. २. ४२-४५) में मागवतधर्म में वर्णित बीज के उत्पत्तिविषयक उपर्युक्त मत का खंडन करके कहा है कि वह मत केवल अतएव त्याज्य है। गीता (११ ४-१५ ७) में वेदान्तधर्मों के इसी सिद्धान्त का अनुवाह किया गया है। "सी प्रभार सांख्यधर्मी प्रकृति और पुरुष दोनों की स्वतंत्र तत्त्व मानते हैं परन्तु इस द्वैत को स्वीकार न कर वेदान्तियों ने यह सिद्धान्त किया है कि प्रकृति और पुरुष दोनों तत्त्व एक ही नित्य और निगुण परमात्मा की विभूतियाँ हैं। वही सिद्धान्त मातृश्रीता की भी भाव है (गी ९ १०)। परन्तु "स का विस्तारपूर्वक विवेचन अगले प्रकरण में किया जायगा। यहाँ पर केवल "तना ही बतलाना है कि मागवत या नारायणीय धर्म में वर्णित वासुदेवमूर्ति का आर प्रकृतिप्रधान धर्म का तत्त्व वर्यपि मातृश्रीता की मान्य है तथापि गीता मागवतधर्म की "स कल्पना से सहमत नहीं है कि पहले वासुदेव से संकल्प या बीज उत्पन्न हुआ और उससे आगे प्रभु मन (मन) तथा प्रभु मन से अनिरुद्ध (अहंकार) का प्रादुर्भाव हुआ। संकल्प प्रभु मन या अनिरुद्ध का नाम तब गीता में नहीं पाया जाता। पाश्चात्य में कल्पसे हुए मागवतधर्म में तथा गीता-प्रतिपादित मागवतधर्म में यही ही महत्व का भेद है। "स बात का उल्लेख यहाँ जान बूझ कर किया गया है। क्योंकि कल्प इतने ही से - कि मातृश्रीता में मागवतधर्म कल्पना गया है - का यह न समझें कि सृष्टिप्रपत्ति कर्म-विषयक अथवा बीज परमेश्वर स्वल्प-विषयक मागवत आदि मूर्तिरूपणाय के मत भी गीता की मान्य है। अब इस बात का विचार किया जायगा कि सांख्यधर्मोक्त प्रकृति और पुरुष के भी पर सब व्यवसायिक तथा सरासर अज्ञ के मूक में काइ तत्व है या नहीं। "सी की अध्यात्म या वेदान्त कहते हैं।

निष्पन्न होनेवाली शुद्ध-रज-सम-गुणमयी अव्यक्त प्रकृति ये दोनों स्वच्छ हैं और इस प्रकार आत्मा के मुख्यत्व की शिक्षा मानना आवश्यक है। परन्तु वेदों में उनके आगे का कर यों कहता है कि सांख्य के 'पुरुष निर्गुण मछे ही हा तो मी के असंख्य है।' संक्षिप्ते यह मान लेना उचित नहीं कि इन असंख्य पुरुषों का अमल स्थिति में हो। उसे जान कर प्रत्येक पुरुष के साथ तत्त्वानुसार कृत्य करने का सामर्थ्य प्रकृति में है। ऐसा मानने की अपेक्षा सांख्यिक तत्त्वज्ञान की दृष्टि से तो यही अधिक पुष्टिपूर्ण होगा कि उस एकीकरण की शान किया का अन्त तक निरपवाद उपयोग किया जावे और प्रकृति तथा असंख्य पुरुषों का एक ही परमवस्तु में अधिमूर्च्छरूप से समावेश किया जावे जो अधिमूर्च्छ विमर्शयु के अनुसार नीचे से ऊपर तक की श्रेणीयों में गीत पड़ती है और जिसकी सहायता से ही सृष्टि के अनेक व्यवस्था पड़ावों का एक अव्यक्त प्रकृति में समावेश किया जाता है (गी १/ २०—)। निश्चय का मूल होना अहंकार का परिणाम है। आर पुरुष यदि निर्गुण है तो असंख्य पुरुषों के अलग अलग रहने का गुण उसमें रह नहीं सकता। अथवा यह कहना पड़ता है कि वस्तुतः पुरुष असंख्य नहीं है। केवल प्रकृति की अहंकाररूपी उपाधि से ऊर्ध्व अनेकता दीव्य पड़ती है। दूसरा एक प्रश्न यह उठता है कि स्वच्छ प्रकृति का स्वच्छता का पुरुष के साथ जो संयोग हुआ है वह सत्य है या मिथ्या? यदि सत्य माने, तो वह संयोग कभी भी छूट नहीं सकता। अतएव सांख्यमतानुसार आत्मा का मुक्ति कभी प्राप्त नहीं हो सकती। यदि मिथ्या माने तो यह सिद्धान्त ही निर्मूलक या निराधार हो जाता है कि पुरुष के संयोग से प्रकृति अपना स्वतन्त्र उसके आगे स्वेच्छ करती है। और यह दृष्टान्त भी ठीक नहीं कि जिस प्रकार गाय अपने बछड़े के सिन्धे दूध देती है उसी प्रकार पुरुष के सम के सिन्धे प्रकृति सदा कार्यतन्त्र रहती है। क्योंकि, बछड़ा गाय के पेट से ही दूध पीता होता है। इसलिये उस पर पुत्रवात्सल्य के प्रेम का उगाहरण बेसा संगठित होता है। बेसा प्रकृति और पुरुष के विषय में नहीं कहा जा सकता (ब न १/ ३)। सांख्यमत के अनुसार प्रकृति और पुरुष दोनों तत्त्व अमूर्त मिश्र हैं — एक ब्रह्म है दूसरा सत्त्वतन। अन्तः ब्रह्म के दोनों पन्था सृष्टि के उपाधि काष्ठ से ही एक दूसरे में अन्तर्गत मिश्र और स्वात्म हैं, तो फिर एक की प्रकृति दूसरे के प्रयत्न ही के सिन्धे क्यों होनी चाहिये? यह तो कार्य समाधानकारक उत्तर नहीं कि उनका स्वाभाव ही बेसा है। स्वाभाव ही मानना हो तो फिर हेतुत्व का बहिर्लोक क्या दुरा है? हेतुत्व का भी सिद्धान्त यही है न कि मुख्यप्रकृति के गुणा की सृष्टि होत हात उसी प्रकृति में अपने आप का दहन की और स्वयं अपने विषय में विचार करने की चेतन्यशक्ति उत्पन्न हो जाती है — अर्थात् यह प्रकृति का स्वाभाव ही है। परन्तु इस मत का स्वीकार न कर सांख्यशास्त्र ने यह प्रेरित किया है कि 'इहा अमल है और दृश्यसृष्टि अमल है। अथ यह प्रश्न उत्पन्न होता है कि सांख्यवादी गिन ग्याय का अर्थक्यमन कर इहा पुरुष और दृश्य सृष्टि में भेद क्यामान है उसी

न्याय का उपयोग करते हुये और आगे क्यों न चले ! दृश्य सृष्टि की क्या कितनी ही सूक्ष्मता से परीक्षा करें और यह जान लें, कि बिना नेत्रों से हम पदार्थों को देखते परन्तु हैं उनके मन्त्रातन्त्रों में अमुक अमुक गुण घम हैं। तथापि इन सब बातों को ब्यजनेवाला या 'ज्वा' भिन्न रह ही जाता है। क्या इस 'ज्वा' के विषय में — बों दृश्य सृष्टि भिन्न है — विचार करने के लिये कोई साधन या उपाय नहीं है ? और यह जानके के लिये भी कोई मार्ग है या नहीं कि 'स' दृश्य सृष्टि का सच्चा स्वरूप कैसा हम अपनी इन्द्रियों से देखते हैं वैसा ही है या उससे भिन्न है ? सांख्यवादी कहते हैं कि इन प्रश्नों का निणय होना असम्भव है। अतएव यह मान लेना पड़ता है कि प्रकृति और पुरुष दोनों तत्त्व मूल ही में स्वतन्त्र और भिन्न हैं। यदि केवल आधिभौतिक शास्त्रों की प्रणाली से विचार कर दें तो सांख्यवादियों का मत अनुचित नहीं कहा जा सकता। कारण यह है कि सृष्टि के अन्य पदार्थों का जैसे हम अपनी इन्द्रिया से देखमात्र करें उनके गुणधर्मों का विचार करते हैं जैसे यह द्रव्य पुन्य या देखनेवाला — अर्थात् जिस वेदान्त में 'आत्मा कहा है वह — द्रव्यही (अर्थात् अपनी ही) 'न्द्रियों को भिन्न रूप में कभी ग्राह्य नहीं हो सकता। और जिस पदार्थ का 'स प्रकार इन्द्रियग्राह्य होना असम्भव है यानी वो वस्तु 'न्द्रियाधीन है उसकी परीक्षा मानवी 'न्द्रिया से कैसे हो सकती है ? उन आत्मा का वर्णन महात्मान् ने गीता (गी १३) में इस प्रकार किया है —

नमोऽस्मिन् ह्यक्ष्माणि नेत्रे दृष्टिं पावकः ।

न चाने क्लृप्त्यन्त्यापो न द्वापयति मादतः ॥

अर्थात् आत्मा ऐसा कोई पदार्थ नहीं कि यदि हम सृष्टि के अन्य पदार्थों के समान उस पर सेबाव आदि द्रव्य पदार्थों द्वारा तो उसका इक्षण हो जाय अथवा प्रयोगशाला के पैनो दार्श्यों से काट-छेद कर उसका आन्तरिक स्वरूप देख स या आग पर धरने से उसका पुरा हो जाय अथवा हवा में रगने से वह मूल जाय। शरीर सृष्टि के पदार्थों की परीक्षा करने के आधिभौतिक शास्त्रज्ञानों ने कितने कुछ उपाय किये हैं वे सब पक्षों निष्फल हो कैसे ? प्रश्न है तो कि 'स' पर विचार करने से कुछ कठिनाई दीप्त नहीं पड़ती। मन्त्रा सांख्यवादियों ने भी 'पुरुष को निगुण और स्वतन्त्र केन जाना ? कबल अपने अन्तःकरण के अनुभव से ही जाना है न ? फिर उसी रीति का उपयोग प्रकृति और पुरुष के मध्ये स्वरूप का निणय करने के लिये क्या न किया जाय ? आधिभौतिकशास्त्र और अध्यात्मशास्त्र में जो बड़ा मारी भेद है वह यही है। आधिभौतिकशास्त्रों के विषय इन्द्रियगोचर होते हैं और अध्यात्मशास्त्र का विषय 'न्द्रियानीत अर्थात् केवल स्वमन्त्र है यानी अपने आप ही जानने योग्य है। जो यह कह कि यदि आत्मा स्वमन्त्र है तो प्रत्येक मनुष्य को उसका विषय में क्या ज्ञान होना चाहिये तो फिर अध्यात्मशास्त्र

की भावश्यकता ही क्या है ? हों यदि प्रत्येक मनुष्य का मत या अन्तःकरण समान रूप से शुद्ध हो तो फिर वह प्रश्न ठीक होगा। परन्तु जब कि अपना यह प्रत्यक्ष अनुभव है कि सब लोगों के मन या अन्तःकरण की शुद्धि और शक्ति एक ही नहीं होती तब किन लोगों के मन अन्यन्त शुद्ध पवित्र और विद्यालब्ध हो गये हैं; उन्हीं की प्रतीति इस विषय में हमारे अग्रे प्रमाणभूत होनी चाहिये। यों ही मुझे ऐसा मायम होता है और तुझे ऐसा मायम होता है' कह कर निरर्थक बात करने से बचन छाम न होगा। वेदान्तशास्त्र तुम्हें सुविद्या का उपयोग करने से किसकुछ नहीं सकता। वह सिर्फ यही कहता है कि इस विषय में निरी सुविद्या वही तक मानी जायेगी जहाँ तक कि इस सुविद्या से अन्यन्त निशाल पवित्र और निमल अन्तःकरणवाले महात्माओं के विषयसम्बन्धी साक्षात् अनुभव का निरोध न होता है। क्योंकि अभ्यासशास्त्र का विषय स्वयंसेव है - अर्थात् केवल आधिभौतिक सुविद्या से उसका निर्णय नहीं हो सकता। बिना प्रथम आधिभौतिकशास्त्रों में से अनुभव त्याग माने जाने है कि यह प्रत्यक्ष के विरुद्ध है। उही प्रकार वेदान्तशास्त्र में सुविद्या की अपेक्षा उपर्युक्त स्वानुभव की (अर्थात् आत्मप्रतीति की बोधिता ही अधिक मानी जाती है। जो सुविद्या इस अनुभव के अनुकूल हो उसे वेदान्ती अवश्य मानते हैं। श्रीमान् शंकराचार्य ने अपने वेदान्तशास्त्रों के माध्यम में वही सिद्धान्त दिया है। अभ्यासशास्त्र का अभ्यास करनेवालों को इस पर हमेशा ध्यान रखना चाहिये -

अविम्वया एतत्तु ये भावा न तास्मर्क्य साधयेत् ।

प्रकृतिम्यः पर यस्तु तदविम्वयस्य लक्षणम् ॥

ये पञ्चम न्निर्वाणीत हैं। और इसी विषय किन्तु किन्तु नहीं किया जा सकता उनका निर्णय केवल एक या अनुमान से नहीं कर लेना चाहिये। सारी सुविद्या की मूल प्रकृति से भी पर ये पञ्चम है वह इस प्रकार अविम्वय है - यह एक पुराना स्लोक है जो महाभारत (भीष्म १८) में पाया जाता है। और जो भीष्मकाचार्य के वेदान्तभाष्य में भी 'साधयन्' के पाठ्य में पाया जाता है (वे. व. भा. भा. १ ७)। मुझ और कर्णपतिभूत में भी सिद्धा है कि आत्मज्ञान केवल सत्य ही न नहीं प्राप्त हो सकता (मु. १ २ १ ८ और २९)। अभ्यासशास्त्र में उपनिषद् सन्धा का विशेष महत्त्व भी यही विषय है। मन की एकाग्र करने के उपायों के विषय में प्राचीन काल में हमारे हिन्दुस्थान में बहुत ज्ञान हो चुकी है और अन्त में इस विषय पर (पानकन) योगशास्त्र नामक एक स्फुटत शास्त्र ही निमित्त है। यथा है 'अथ यन् कश्चिद् योगशास्त्रं मे अत्यन्त प्रवीण यः तथा भिन्न मन स्वभाव ही न अन्यन्त पवित्र और विद्यालब्ध यः उन महात्माओं ने मन का अन्तर्मुख करके आत्मा के स्वरूप और विषय में जो अनुभव प्राप्त किया -

अपना आत्मा के स्वरूप के विषय में इनकी दृष्टि और दान्त बुद्धि में जो स्फूर्ति हुई — उसी का बणन उन्होंने उपनिषद्-ग्रन्थों में किया है। इसलिये किसी भी अध्यात्म तत्त्व का निर्णय करने में इस भुक्तिग्रन्थों में कहे गये अनुभविक ज्ञान का सहारा देने के अतिरिक्त कोई दूसरा उपाय नहीं है (का ४ १)। मनुष्य केवल अपनी बुद्धि की तीव्रता से उक्त आत्मप्रतीति की पीपक भिन्न भिन्न मुक्तियों भ्रष्ट हो सकेगा परन्तु इससे उस मूल प्रतीति की प्रामाणिकता में रची मर भी ग्यूनाधिकता नहीं हो सकती। महाव्रीता की गणना सृतिग्रन्थों में की जाती है सही परन्तु पहले प्रकरण के आरम्भ ही में हम कह चुके हैं कि इस विषय में गीता की धाम्यता उपनिषद् की अन्तरी की मानी जाती है। अतएव इस प्रकरण में अब आगे चल कर सिर्फ यह भ्रष्टाचार जायगा कि प्रकृति के परे जो अचिन्त्य पदार्थ है उसके विषय में गीता और उपनिषद् में कौन कौन-से सिद्धान्त किये गये हैं और उनके कारणों का (अर्थात् आत्मप्रतीति से उनकी उपपत्ति का) विचार पीछे किया जायगा।

सांख्यशास्त्रियों का दैत — प्रकृति और पुरुष — महाव्रीता को मान्य नहीं है। महाव्रीता के अध्यात्मज्ञान का और वेदान्तशास्त्र का भी पहला सिद्धान्त यह है कि प्रकृति और पुरुष से भी पर एक सव्यापक, अव्यक्त और अमृत तत्त्व है जो सब अन्तर सृष्टि का मूल है। सांख्यों की प्रकृति यद्यपि अव्यक्त है तथापि वह विनिर्गुणत्व अभाव सगुण है। परन्तु प्रकृति और पुरुष का विचार करते समय महाव्रीता के आन्तर अध्याय के बीचों-बीच में (इस प्रकरण के आरम्भ में ही यह श्लोक दिया गया है) कहा है कि सगुण है वह नाशवान् है इसलिये इस अव्यक्त और सगुण प्रकृति का भी नाश हो जाने पर अन्त में जो कुछ अव्यक्त शेष रह जाता है वही सारी सृष्टि का सत्ता और नित्य तत्त्व है। और आगे पन्द्रहवें अध्याय (१ १७) में भर और अमर — व्यक्त और अव्यक्त — "स मौलि सांख्यशास्त्र के अनुसार ये तत्त्व भ्रष्ट कर यह वर्णन किया है —

उत्तमः पुरुषस्तत्त्वान्यः परमात्मैश्वरात्मनः ।

या लोकप्रपञ्चमाविश्य त्रिमूर्त्येष्वपि ईश्वर ॥

अर्थात् जो "न शान्ति" से भी भिन्न है वही उत्तम पुरुष है उसी का परमात्मा कहते हैं वही अव्यक्त और सर्वव्यापक है और वही तीनों लोकों में व्याप्त हो कर उनकी रक्षा करता है। यह पुनः भर और अमर (अर्थात् व्यक्त और अव्यक्त) "न शान्ति" में भी परे है। इसलिये इस पुरुषोत्तम कहा है (गी १ २८)। महाभारत में भी श्री कृष्ण ज्ञान ने महाभारत से 'परमात्मा शान्ति की व्याख्या करते हुए कहा है —

आत्मा शान्त इत्युक्त संयुक्त प्राकृतगुणे ।

नरैव तु विनिर्मुक्त परमात्मैश्वरात्मनः ॥

अर्थात् “जब आत्मा प्रकृति में या शरीर में बद्ध रहता है, तब उसे क्षेत्र या जीवात्मा कहते हैं और वही प्राकृत गुणा से बनी प्रकृति या शरीर के गुणों से मुक्त होने पर ‘परमात्मा कहल्यता है’ (म मा शां. १८७-४)। तत्त्व है कि ‘परमात्मा श्री उपर्युक्त वा व्याख्याय मित्र मित्र ज्ञान वह परन्तु वस्तु के मित्र मित्र नहीं हैं। बार-अन्तर-सृष्टि और जीव (अथवा सांख्यशास्त्र के अनुसार अम्यक्त प्रकृति और पुरुष) इन दोनों से भी पर एक ही परमात्मा है। “सन्धि में कहा जाता है कि वह बार-अन्तर के पर है और कभी कहा जाता है कि वह जीव के या जीवात्मा के (पुरुष के) पर है—एवं एक ही परमात्मा की ऐसी त्रिविध व्याख्याएँ करने में वस्तुतः कोई विघ्नता नहीं हो जाती। इसी अभिप्राय को मन में रख कर काण्डिनास ने भी कुमारसम्भव में परमेश्वर का वर्णन इस प्रकार किया है—

पुरुष के लक्ष्य के लिये उपर्युक्त होनेवाली प्रकृति भी वही है और स्वयं उपासीन रह कर उस प्रकृति का द्वारा भी वही है (कुमा २ १३)। “सी मूर्ति गीता में जगज्जन कहते हैं कि ‘मम योगिनिहृत्प्रसन्न’—यह प्रकृति मेरी बानि या मेरा एक स्वरूप है (१४ १) और जीव या आत्मा भी मेरा ही अंग है (१५ ७)। सातवें अध्याय में भी कहा गया है—

सुमिरामोऽनला वायु त्वं ममां सुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीय मे मित्रा प्रकृतिरसत्वा ॥

अर्थात् ‘पृथ्वी जल अग्नि वायु आकाश मन बुद्धि और अहंकार—“स तरह भाठ प्रकार श्री मेरी प्रकृति हैं; और “मम मित्रा (अपरेयमित्तस्वन्मा) सारे संसार का धारण करने किया है वह जीव भी मेरी ही दूसरी प्रकृति है (गी ७ ४ ॥)। महाभारत के शान्तिपर्व में सांख्यी के पक्षीस तत्त्वों का कह स्वयं पर विवेचन है परन्तु वही यह भी कह दिया गया है कि पक्षीस तत्त्वों के परे एक उपासीन (पदविध) परमपुरुष है जिस पहचाने बिना मनुष्य कुछ नहीं जा सकता (शां १ ८)। मृष्टि के पशुओं का जो ज्ञान हम अपनी ज्ञानेन्द्रियों से होता है वही हमारी छोटी मृष्टि है। अतएव प्रकृति या मृष्टि ही का कद स्थानों पर ‘ज्ञान कहा है और “सी दृष्टि से पुरुष ‘ज्ञाता’ कहा जाता है (शां १ १ १७-४१)। परन्तु जो मया ज्ञेय है (गी १३ १२) वह प्रकृति और पुरुष—ज्ञान और ज्ञाता—म भी पर है। इत्यनिय महाभारता ॥ “मे परमपुरुष कहा है। तीनो व्यक्तियों का स्वाम कर “ने नईव धारण करनेवाला आ यह परमपुरुष या परपुरुष है उसे पहचाना। वह एक है अम्यक्त है नित्य है अक्षर है। यह ज्ञान केवल महाभारता ही नहीं किन्तु वेदान्तशास्त्र के गार ग्रंथ एक स्वर में कह रहे हैं। नाग्यशास्त्र में ‘अभर और अम्यक्त अम्यक्त या विशयों का प्रयोग प्रकृति के निव किया जाता है। क्योंकि नाग्य का निदान है कि प्रकृति की अपेक्षा अधिक सूक्ष्म और कद

उत्पन्न हो गये हैं। यह विद्वान्त सब शक्तों का एक-सा प्राप्य है कि जीव और अणु के सार व्यवहार परमेश्वर की दृष्टि से हाथ है। परन्तु कुछ लोग तो मानते हैं कि जीव, अणु और परब्रह्म इन तीनों का मूलस्वरूप आकाश के समान एक ही और अभिन्न है तथा दूसरे ब्रह्मन्ती कहते हैं कि ब्रह्म और चैतन्य का एक होना सम्भव नहीं। अतएव अनार या दार्ष्टिक के फल में यद्यपि इनके होने हैं तो भी असत् जैसे फल की एकता नष्ट नहीं होती बने ही जीव और अणु यद्यपि परमेश्वर में भेद हुए हैं तथापि वे मूल में उभय मिश्र हैं और उपनिषद् में जब ऐसा बतल जाता है कि तीनों 'एक' हैं तब उसका अर्थ दार्ष्टिक के फल के समान एक बनना चाहिये। जब जीव के स्वरूप के विषय में यह मतान्तर उपरिष्ठत हो गया तब मिश्र मिश्र साम्प्रदायिक गीताकार अपने अपने मत के अनुसार उपनिषद् और गीता का यथावत् स्वरूप — उसमें प्रतिपादित तथा कमयाग विषय — तो एक और रह गया और अनेक साम्प्रदायिक गीताकारों के मत में गीता का मुख्य प्रतिपाद्य विषय यही हो गया कि गीताप्रतिपादित वेदान्त इनमत का है या अद्वैतमत का! अतः इसके सार में अधिक विचार करने के पहले यह ठेकना चाहिये कि अणु (द्रव्य) जीव (आत्मा अथवा पुरुष) आर परब्रह्म (परमात्मा अथवा पुरुषात्मा) के परस्पर सम्बन्ध के विषय में स्वयं महाबान् भीष्म ही ब्रह्मणा कि इस विषय में गीता और उपनिषद् का एक ही मत है आर गीता में कह गये सब विचार उपनिषद् में पहले ही आ चुके हैं।

द्रव्य और पुरुष के भी परे का पुरुषात्मा परपुरुष परमात्मा या परब्रह्म है उसका वगन करते समय महावद्रीता में पहले उसके नै स्वरूप स्वरूपमें गये हैं यथा व्यक्त और अव्यक्त (आत्मा से निकलेवाला और आत्मा से न निकलेवाला)। अत्र इसमें सन्देह नहीं कि व्यक्त स्वरूप अर्थात् त्रिविधगोचर रूप सगुण ही होना चाहिये। और अव्यक्त रूप यद्यपि त्रिविधा को अगोचर है तो भी उतने ही से यह नहीं कहा जा सकता कि वह निगुण ही हो। क्योंकि, यद्यपि वह हमारी आत्मा से न दृश्य पड़े तो भी उसमें सब प्रकार के गुण एवम रूप से रह सकते हैं। इसलिये अव्यक्त के भी तीन भेद किये गये हैं जैसे सगुण सगुणनिर्गुण और निगुण। यहाँ 'गुण शब्द में उन सब गुणों का समावेश किया गया है कि किसी शब्द मनुष्य को केवल उसकी बाह्यविशेष से ही नहीं होता किन्तु मन से भी होता है। परमेश्वर के मूर्ति मान अवतार महाबान् भीष्म स्वयंतासात् अर्जुन के सामने लड़े हो कर उपदेश कर रहे थे। इसलिये गीता में कहाह कहाह पर उन्होंने ने अपने विषय में प्रथम पुरुष का निर्देश इस प्रकार किया है जैसे प्रकृति मेरा स्वरूप है (८) जीव मेरा अंश है (१) तब भूता का अतयात्मी आत्मा मैं हूँ (१ २)

संगार में किसी भीमान या भिभूतिमान मूर्तियों है वे सब मेरे अंश से उत्पन्न हुई हैं (१ ४) गुणों में मन लगा कर मेरा मल हो (१ १४) तो १

मुझमें मिश्र ब्रह्मणा नू मेरा प्रिय भक्त है इसलिये मैं तुझे यह प्रीतिपूर्वक बत
 साता हूँ (१८ ६५)। और जब अपने विश्वरूपदर्शन से अकृत को यह प्रत्यक्ष
 अनुभव करा दिया कि सारी चराचर सृष्टि मेरे व्यक्त रूप में ही साक्षात् मरी हुई
 है तब भगवान् ने उसको यही उपदेश दिया है कि अत्यक्त रूप से व्यक्त रूप की
 उपासना करना अधिक सहज है। इसलिये नू मुझे मैं ही अपना भक्तिभाव रख
 (१८ ८) मैं ही ब्रह्म का अव्यय मोक्ष का शाश्वत धर्म का धीर अनन्त मुख्य
 का मूलस्थान हूँ (गी १४ २७)। इससे सिद्ध होगा कि गीता में आदि से अन्त
 तक अभिध्वंस में परमात्मा के व्यक्त स्वरूप का ही ध्वंस किया गया है।

तब ही से केवल भक्ति के अभिमानों कुछ पण्डितों और टीकाकारों ने यह मत
 प्रकट किया है कि गीता में परमात्मा का व्यक्त रूप ही अन्तिम साध्य माना गया है।
 परन्तु यह मत सच नहीं कहा जा सकता। क्योंकि उक्त वर्णन के साथ ही भगवान्
 ने स्पष्ट रूप से कहा है कि मेरा व्यक्त स्वरूप मायिक है भार उसका परे का
 जो अभ्यक्त रूप — अर्थात् जो इन्द्रियो का अगाधर — है वही मेरा सच्चा स्वरूप है।
 उदाहरणार्थ सातवें अध्याय (गी ७ २४) में कहा है कि —

अव्यक्तं व्यक्तभाषणं सम्पन्ने मामनुजयः।

परं भाषणमज्ञानतो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

यद्यपि मैं अभ्यक्त अर्थात् इन्द्रियो का अगाधर हूँ तो मूल अंग मुझे व्यक्त समझते
 हैं और व्यक्त से भी परे के मेरे अग्र तथा अव्यक्त रूप को नहीं पहचानते।
 और उसके अग्रले श्लोक में भगवान् कहते हैं कि मैं अपनी यागमाया से
 भाष्कृत हूँ, इसलिये मूल अंग मुझे नहीं पहचानते (७ ५)। फिर चौथे
 अध्याय में उन्होंने अपने व्यक्त रूप की उपपत्ति इस प्रकार कृतार्थ है मैं
 यद्यपि अनमरहित और अभय हूँ, तथापि अपनी ही प्रकृति में अभिध्वंस हो कर मैं
 अपनी माया से (स्वात्ममाया से) बन्ध लिया करता हूँ — अर्थात् व्यक्त दुष्मा करता
 हूँ (४ ६)। वे आग सातवें अध्याय में कहते हैं यह त्रिगुणात्मक प्रकृति मरी
 देवी माया है। उस माया का जो बार बार जाते हैं वे मुझे पाते हैं और उस माया
 से जिन का ज्ञान नष्ट हो जाता है वे मुझ नराधम मुझ नहीं पा सकते (७ १)।
 अन्त में अठारहवें (१८ ६१) अध्याय में भगवान् ने उपदेश दिया है हे
 अकृत! तब प्राणियों के हृदय में जीवरूप परमात्मा ही का निवास है और वह
 अपनी माया से बन्ध की रीति प्राणियों को घुमाता है। भगवान् ने अकृत को जो
 विश्वरूप दिखाया है वही नाराज को भी दिखलाया था। इसका वर्णन महामयराज के
 शान्तिपर्वान्तर्गत नारायणीय प्रकरण (शा ३३९) में है और हम पहले ही प्रकरण
 में कथन करते हैं कि नारायणीय यानी मागवतधर्म ही गीता में प्रतिपादित किया
 गया है। नाराज को हठधारी नशी रगो तथा अन्य हृदय गुणों का विश्वरूप दिखल
 कर भगवान् ने कहा —

माया क्वा मया सृष्टा यन्मां पश्यसि नारद ।

सर्वसृजयुजैर्मुक्तं मेव त्वं ज्ञातुमर्हसि ॥

युग मेरा जो रूप देख रहे हो वह मेरी उत्पत्ति की हुई माया है। इससे युग वह न समझो कि मैं स्रष्टृओं के गुणों से मुक्त हूँ। और फिर वह भी क्या है कि मेरा सच्चा स्वरूप सर्वव्यापी अव्यक्त और नित्य है। उसे सिद्ध पुरुष पहचानते हैं (शां १३, ४४, ४८)। इससे कहना पड़ता है कि गीता में बर्णित भगवान् का वर्तुन को निश्चयता हुआ विशिष्ट भी भाविक था। सारांश, उपर्युक्त विवेचन से इस विषय में कुछ भी सन्देह नहीं रह जाता कि गीता का यही सिद्धान्त होना चाहिये कि यद्यपि केवल उपासना के बिना व्यक्त स्वरूप की प्रार्थना गीता में भगवान् ने की है तथापि परमेश्वर का श्रेष्ठ स्वरूप अव्यक्त अर्थात् "निद्रिय का अगोचर ही है और अव्यक्त से व्यक्त होना ही उसकी माया है। और उस माया से पार हो कर जब तक मनुष्य को परमात्मा के द्वारा तथा अव्यक्त रूप का ज्ञान न हो तब तक उसे मोक्ष नहीं मिल सकता। अब इसका अधिक विचार आगे करेंगे कि माया क्या वस्तु है। ऊपर दिये गये वचनों से तनी बात स्पष्ट है कि यह मायावाक भीष्टकृत्य-कार्य ने नये सिरे से नहीं उपस्थित किया है किन्तु उनके पहले ही भगवद्गीता महामारुत और मातृवत्तर्भर्म में भी वह श्राद्ध माना गया था। श्वेताश्वेतोपनिषद् में भी सृष्टि की उत्पत्ति उस प्रकार कही गई है— मायां तु प्रकृति विद्यान्नामिनें तु महेश्वरम् (श्वेता ४ १) — अर्थात् माया ही (वाक्यो की) प्रकृति है और परमेश्वर उस माया का अधिपति है और वही अपनी माया से विश्व निर्माण करता है।

अब तनी बात यद्यपि स्पष्ट हो चुकी कि परमेश्वर का श्रेष्ठ स्वरूप व्यक्त नहीं अव्यक्त है; तथापि सोझा-सा यह विचार होना भी आवश्यक है कि परमात्मा का यह श्रेष्ठ अव्यक्त स्वरूप सगुण है या निर्गुण। जब कि सगुण अव्यक्त का हमारे सामने यह एक उदाहरण है कि वाक्यवाक्य की प्रकृति अव्यक्त (अर्थात् "निद्रियों का अगोचर) होने पर भी सगुण अर्थात् सत्त्व-रज-तम-गुणमय है; तब कुछ लोग यह कहते हैं कि परमेश्वर का अव्यक्त और अष्ट रूप भी उसी प्रकार सगुण माना जावे। अपनी माया ही से न हो परन्तु जब कि वही अव्यक्त परमेश्वर व्यक्त सृष्टि निर्माण करता है (गी ८) और सब सौगों के हृदयमें रहकर उनसे सारे व्यापार करता है (१८ ६२) जब की यह सब यही का मोक्षा और प्रभु है (९, २४)। जब कि प्राणियों के मुक्तगुण आदि सब 'ग्रह' उसी से उत्पन्न होते हैं (१०)। और जब कि प्राणियों के हृदय में भगवा उत्पन्न करनेवाला भी वही है एवं समस्त 'ए तत्' कर्मान् मयैव विहितान हि तान् (७ २९) — प्राणियों की वाचना का पूरा देनेवाला भी वही है तब तो यही बात सिद्ध होती है कि वह अव्यक्त अर्थात् इन्द्रिया का अगोचर भक्त ही हो तथापि वह इत्या कृत्य आदि गुणों से मुक्त अर्थात्

‘सगुण अवस्था ही जाना चाहिये। परन्तु इसके विरुद्ध मगवान् देखा भी कहत है कि न मां क्माणि सिम्पत्ति — मुझे कर्मों का अथात् गुणों का भी कमी स्पष्ट नहीं होता (४ १४) प्रवृत्ति के गुणों से मोहित हो कर मूल आत्मा ही का कटा मानते हैं (१ २७ १४ १) अथवा यह अव्यक्त आर अकृता परमेश्वर ही प्राणियों के हृदय में प्रीतिरूप से निवास करता है (११, ११) और इसी क्रिया यद्यपि वह प्राणियों के कर्मत्व और कर्म से वस्तुतः अक्षिप्त है, तथापि अज्ञान में ऐसे हुए काम माहित हो जाया करते हैं (॥ १४ १५)। इस प्रकार अव्यक्त अथात् ‘निद्रियों का अगाध परमेश्वर के रूप — सगुण और निगुण — दो तरह के ही नहीं हैं किन्तु ‘सक अतिरिक्त कहीं कहीं इन दोनों रूपों का एकत्र मिश्र कर भी अव्यक्त परमेश्वर का कल्पन किया गया है। उदाहरणार्थ भूतभूत न च भूतत्वा (५) में भूता का आधार हा कर भी उनमें नहीं हैं परब्रह्म न तो सत् है और न असत् (११ १) सर्वेन्द्रियवान होने का जिसमें भोंसे हो परन्तु जो सर्वेन्द्रियरहित है और निर्गुण हा कर गुणों का उपयोग करनेवाला है (१२ १४), दूर है और समीप भी है (१२ १५) अविमक्त है और विमक्त भी वीक्ष्य पड़ता है (११ १४) — ‘न प्रकार परमेश्वर के स्वरूप का सगुण-निगुण मिश्रित अथात् परस्पर विरोधी वर्णन भी किया गया है। तथापि आरम्भ में दूसर ही रूपाय में कहा गया है कि यह आत्मा अव्यक्त, अचिन्त्य और अविद्यमान है (२५) और फिर तरहसे अध्याय में — यह परमात्मा अनादि निगुण और अव्यक्त है। इसलिये शरीर में रह कर भी न ता यह कुछ करता है और न किसी में स्थित होता है (११ ११) — ‘न प्रकार परमात्मा के कुछ निगुण निरवयव निर्विधार, अचिन्त्य अनन्ति और अव्यक्त रूप की श्रेष्ठता का वर्णन गीता में किया गया है।

निरवयवता की सीति ‘निरवयव’ में भी अव्यक्त परमात्मा का स्वरूप तीन प्रकार का पाया जाता है — अथात् कभी उभयविध यानी सगुण निगुण मिश्रित और कल्प निगुण दोगूनों की बात आवश्यकता नहीं कि उपासना के लिये सगुण प्रत्यक्ष मूर्ति ही नका के नामन रहे। उस स्वरूप की भी उपासना हा सकती है कि न निगुण अथात् काय भाति शून्यता का दावर मय ही न हा तो भी मन का स्वरूप हुए जिना उभय उपासना हाता सम्भव नहीं है। उपासना कहने है चिन्तन मनन या ध्यान का ध्यान चिन्तन कल्प का बीज रूप न हा ता न नहीं। परन्तु उपर्युक्त उभय अव्यक्त रूप न गुण मन का सम्पन्न न हा उपर्युक्त तब तक वह चिन्तन करण ही जिना अव्यक्त उपनिषद् में उही उही अव्यक्त अथात् नेहीं का न सिवाइ इनका परमानन्द (चिन्तन मनन ध्यान) उपासना कल्पना राह है कहीं कहीं अव्यक्त परमेश्वर कहा है कथित किया गया है परमानन्द में कथित उपर्युक्त उपासना के अधिष्ठानानुसार न्यूनतम व्यापक या व्यापक होता है और जिसकी उही जिना हा उसका का है वह भी सिद्धा है उपासना-निरा (१ ४ १) में कहा है कि

पुरुष कृतमय है। जिसका ईसा कर्तु (निश्चय) हा उसे मृत्यु के पश्चात् वसा ही पक्ष भी मिलता है। और ममावशीता भी कहती है — दत्ताओं की मक्ति करनेवाले देवताओं में और पितरों की मक्ति करनेवाले पितरों में जो मिश्र है (गी ९. ५) अथवा या यच्छुद्ध स एष स — जिसकी ईसा भडा हो उस वसी सिद्धि प्राप्त होती है (१७ १)। तात्पर्य यह है कि उपासक के अधिकारमें के अनुसार उपास्य अव्यक्त परमात्मा के गुण भी उपनिषदों में मिश्र मिश्र कहे गये हैं। उपनिषद के इस प्रकार के विद्या कहते हैं। विद्या इधरप्राप्ति का (उपासनारूप) मन्त्र है, और यह माग जिस प्रकरण में बख्खाया गया है, उस भी विद्या ही नाम अन्त में दिया जाता है। शास्त्रिण्यविद्या (छं. १. १४) पुरुषविद्या (छं. १. १६ १७) पञ्चविद्या (श्वेदी १), प्राणोपासना (श्वेदी २) इत्यादि अनेक प्रकार की उपासनाओं का वर्णन उपनिषदों में किया गया है और इन सब का विवेचन केन्द्र छां. के छुटीवाण्याय के तीसरे पाठ में किया गया है। इस प्रकरण में अव्यक्त परमात्मा का सगुण वर्णन इस प्रकार है कि वह मनोमय प्राणघरीर, माकर सत्त्वगुण आत्मघात्मा सबकार्मा, सबधर्म सर्वगुण और सर्वरस है (छं. १. १४ २)। तैत्तिरीय उपनिषद् में तो अन्न प्राण मन ज्ञान या आनन्द — इन रूपों में भी परमात्मा की कहती हुई उपासना कथ्यार्थ गई है (तै. २. १-५ ३ २-३)। यह शरम्भक (२. १) में गार्ग्य बालाकी ने अनातशत्रु को पहले पहले आदित्य चन्द्र, विष्णु आकाश वायु अग्नि जल या विद्यामी में रहनेवाले पुरुषों की ब्रह्मरूप से उपासना कथ्यार्थ है परन्तु आगे अनातशत्रु ने उससे यह कहा कि सच्चा ब्रह्म इनके भी परे है और अन्त में प्राणोपासना ही का मुख्य ठहराया है। "तने ही से यह परम्परा कुछ पूरी नहीं हो जाती। उपर्युक्त सब ब्रह्मरूपों को प्रतीक, अर्थात् इन सब को उपासना के लिये श्रुतिगत गौण ब्रह्मस्वरूप अथवा ब्रह्मनिर्वाक चिन्ह कहते हैं और सब यही गौणरूप किसी मूर्ति के रूप में नभों के सामने रखा जाता है उस वसी को 'प्रतिमा' कहते हैं। परन्तु स्मरण रहे कि सब उपनिषदों का सिद्धान्त यही है कि सच्चा ब्रह्मरूप "सर्व मिश्र है (केन १. २-८)। "स ब्रह्म के स्मरण का वर्णन करते समय कहीं तो सत्य स्यात्मानन्द ब्रह्म (तैत्ति. २. १) या विज्ञानमानन्द ब्रह्म (श्वे. १. ९ १८) कहा है। अर्थात् ब्रह्म सत्य (सत्) ज्ञान (चित्) और आनन्दरूप है — अर्थात् सच्चिदानन्दस्वरूप है — इस प्रकार सब गुणों का तीन ही गुणों में समावेश करके वर्णन किया गया है। और अन्य स्थानों में ममावशीता के समान ही परस्परवैयर्थ्य गुणों को एकत्र कर के ब्रह्म का वर्णन "स प्रकार किया गया है कि ब्रह्म सत् भी नहीं और असत् भी नहीं (आ. १. १२९ १) अथवा अणोरपी-यामहो महीयान अर्थात् अणु से भी छोटा और ब्रह्म से भी बड़ा है (आ. २. २) तोरति तर्कति तन् पूरे तद्वितके अर्थात् वह हिङ्गल है और हिङ्गल भी नहीं वह दूर है और समीप भी है (ईश ५ गुं. १. १७) अथवा 'सर्वैन्द्रियगुणाभ्यस'

हो कर मी 'सर्वेन्द्रियविवर्जित' है (अन्ता ३ १०)। मनु न मन्त्रिणा यः सह
उपस्थ किया है, कि अन्ता में उपस्थित सब व्यक्तियों का छात्र या और या धर्म और
अपम के, इन और अन्त के, अथवा भूत और मनु के मी पर है, उसे ही ब्रह्म
माना (ब्रह्म. २. १६)। इसी प्रकार महाभारत के नारायणीय धर्म में ब्रह्मा ब्रह्म
(म मा धा ३५० २१) और मातृधर्म में नारायण से कहते हैं (३३० ६६)।
बृहदारण्यक उपनिषद् (३) में मी शृष्ठी, जन्म और अग्नि - इन तीनों का ब्रह्म
का मूल रूप कहा है। फिर वायु तथा आकाश को अमूल रूप कहा कर लिया है कि
उन अमूलों के मातृभूत पुरुषों के रूप या रंग क्या जाने हैं और अन्त में यह उपस्थ
किया है कि निति निति अथवा अब तक का कहा गया है वह नहीं है वह ब्रह्म
नहीं है - इन सब नामरूपपरक मूल या अमूल पदार्थों के पर या अपर या
अवस्थानीय है उसे ही परब्रह्म समझा (बृह ३ ६ और ब. सू. ३. २)।
अधिक क्या कहें; किन्तु किन पदार्थों का कुछ नाम दिया या मकाना है उन सब में
मी पर का है वही ब्रह्म है और उन ब्रह्म का अर्थक तथा निगुण स्वरूप लिखान
के लिये 'निति' निति एक छान्दोग्य निर्येय आदेश था मूल ही का गया है और
बृहदारण्यक उपनिषद् में ही उसका बार बार प्रयोग हुआ है (बृह ३. ६. ६
२ ६ ४ ४ ६ ५ २)। इसी प्रकार दूसरे उपनिषदों में मी परब्रह्म के
निगुण और अचिन्त्य रूप का वर्णन पाया जाता है। उसे ब्रह्मा वाचा निवर्तन
अभाष्य मनसा मह (छान्दोग्य) अद्वय (अद्वय) अमाद्य (मुं २ १
६) न कदापि स्थाने नास्ति वाचा (मुं ३ २ ८) अथवा -

भद्राङ्गुलमण्डपमन्त्राय नमः ।

अनायकम् महतः परं प्रथमं निष्ठाप्य तन्मार्गमुपगच्छन्त्यस्यते ॥

अथवा बहु पञ्चम पञ्चनहान्ता क शब्द ग्राह्य रूप रत्न आर रत्न - न पान
गुणों में रहित अन्तर्गत अनन्त आर अभय है (कठ ३ १५ वे सू. ३ -
३ इति) महाम्बरनाम्न शास्त्रिणों में नागधनीय या भाग्यनयन क वचन में
नौ भगवान् ने नारायण की अवता तथा स्वर्ण भद्रस्य अभय अमृतस्य निगुण
निष्कम्भ (निरवयव) अतः निगुण शाश्वत आर निष्कम्भ वस्तु कहना है कि
वही सृष्टि की प्रदान तथा प्रत्यक्ष करवाया निगुणातीत परमेश्वर है आर इन्हीं का
वासुदेव परमेश्वर कहते हैं (म. न. शा. ३३ - १)

[illegible]

रूपों का मेल किस तरह मिलाना जावे ? यह कहा जा सकता है कि इन तीनों में से जो सगुण-निगुण अर्थात् उभयात्मक रूप है, वह सगुण से निर्गुण में (अथवा अभेद में) जाने की सीढ़ी या साधना है। क्योंकि (पहले सगुण रूप का ज्ञान हमने पर ही) धीरे धीरे एक एक गुण का त्याग करने से निगुण स्वरूप का अनुभव हो सकता है; और इसी रीति से ब्रह्मपरीक्ष की कड़ी हुई उपाधना उपनिषदों में कतम्बक गई है। उगाहरणार्थ वैशिष्टीय उपनिषद् की भृगुखड़ी में ब्रह्म ने भृगु को पहले यही उपदेश किया है कि अज्ञ ही ब्रह्म है; फिर क्रम क्रम से प्राण मन विज्ञान और आनन्द — इन ब्रह्मरूपों का ज्ञान उसे करा दिया है (तैत्ति १ २-४)। अथवा ऐसा भी कहा जा सकता है कि गुणबोध विभागों से निर्गुण रूप का वचन करना असम्भव है। अतएव परस्परविरोधी विशेषणों से ही उसका वर्णन करना पड़ता है। इस का कारण यह है कि जब हम किसी वस्तु के सम्बन्ध में 'दूर' या 'उत्' शब्दों का उपबोध करते हैं तब हमें किसी अन्य वस्तु के 'समीप' या 'असत्' होने का भी अप्रत्यक्ष रूप से बोध हो जाता है। परन्तु यदि एक ही ब्रह्म सर्वव्यापी है तो परमेश्वर को 'दूर' या 'उत्' कह कर 'समीप' या 'असत्' कैसे करें ? ऐसी अवस्था में दूर नहीं समीप नहीं असत् नहीं — यह प्रकार की भ्रमा उपबोध करने से दूर और समीप उत् और असत् इत्यादि परस्परसाधेय गुणों की ओरिफ़ें भी उगा ही जाती हैं। और यह बाध होने के लिये परस्परविरुद्ध विशेषणों की भ्रमा का ही व्यवहार में उपयोग करना पड़ता है कि जो कुछ निर्गुण सर्वव्यापी, सर्वशक्तिशाली और स्वतन्त्र ब्रह्म है वही सत्ता ब्रह्म है (गी ११ १२)। जो कुछ है वह सब ब्रह्म ही है। "अस्मिन् दूर वही समीप भी वही उत् भी वही और असत् भी वही है। अतएव वृक्षी इष्टि से उठी ब्रह्म का एक ही समग्र परस्परविरोधी विशेषणों के द्वारा वर्णन किया जा सकता है (गी ११ १७ ११ १५)। अब यद्यपि उभयविध सगुण-निगुण वचन का भी उपयोग इस प्रकार कृत्य पुके, तथापि इस बात का स्पष्टीकरण यह ही जाता है कि एक ही परमेश्वर के परस्परविरोधी दो स्वरूप — सगुण और निगुण — कैसे हो सकते हैं ? माना कि जब अम्यक्त परमेश्वर व्यक्त रूप अर्थात् इन्द्रियगोचर रूप धारण करता है तब वह उसकी मात्रा कल्पित है परन्तु जब वह अव्यक्त — यानी इन्द्रियगोचर — न होते हुए अव्यक्त रूप में ही निर्गुण का धारण हो जाता है तब उसे क्या कहें ? उगाहरणार्थ एक ही निराकार परमेश्वर को को " नेति नेति कह कर निर्गुण मानते हैं और को " उसे सम्मान सम्पन्न सर्वव्यापी तथा व्याप्य मानते हैं। इसका रहस्य क्या है ? उक्त दोनों में भेद क्या होता-सा है ? "स निगुण और अव्यक्त ब्रह्म से सारी व्यक्त सृष्टि और जीव की उत्पत्ति कैसे हुई ?" — त्वादि बातों का अनुमान हो जाना आवश्यक है। यह कहना मानो अप्रत्यात्मशास्त्र ही का काटना है कि सब संकल्पों का गता अव्यक्त परमेश्वर तो सदाय में सगुण है और उपनिषदों में या गीता में निर्गुण स्वरूप का जो वचन

किया गया है वह केवल अतिशयोक्ति या प्रशंसा है। जिन बड़े बड़े महात्माओं और अधिया ने एकत्र मन करके मरम तथा शान्त विचारों से यह सिद्धान्त ईद निष्क्राम कि यदा बाधो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा मह" (गी. १०.१) — मन को मैं बंधे दुःख है और बाणी भी जिसका बंधन कर नहीं सकती, वही अन्तिम ब्रह्मस्वरूप है — उनका आत्मानुभव की अतिशयोक्ति कैसे करे! कबल एक साधारण मनुष्य अपने झुठ मन में यदि अनन्त निर्गुण ब्रह्म का ग्रहण नहीं कर सकता इसलिये यह कहना कि सच्चा ब्रह्म सगुण ही है। मानी मूल की अपेक्षा अपने छोटे-से दीपक का भेद कल्पना है। हाँ यदि निर्गुण रूप की उपपत्ति उपनिषदों में और गीता में न दी गई होती तो बात ही दूसरी थी परन्तु यथावत् में वैसा नहीं है। देखिए न! भगवद्गीता में तो स्पष्ट ही कहा है कि परमेश्वर का सच्चा भद्र स्वरूप अव्यक्त है और व्यक्त सृष्टि का कारण करना तो उसकी माया है (गी. ४. ६)। परन्तु भगवान् ने यह भी कहा है कि प्रकृति के गुणों से माह में फैल कर मूल क्षेत्र (अव्यक्त और निर्गुण) आत्मा को ही कता मानते हैं (गी. १. २७—२९)। किन्तु ईश्वर तो कुछ नहीं करता। अथ केवल भगवान् से बोला खाते हैं (गी. ७. १५)। अर्थात् भगवान् ने स्पष्ट शब्दों में यह उपदेश किया है कि यद्यपि अव्यक्त आत्मा या परमेश्वर बलुत निर्गुण है (गी. १३. ११) तो भी लग उस पर 'माह' या भगवान् स कल्प्य आदि गुणों का अवधारण करते हैं और उसे अव्यक्त सगुण बना न्त है (गी. ७. २४) उस विवेचन से परमेश्वर के स्वरूप के 'विषय' में गीता के ये ही सिद्धान्त माधूम होते हैं :- (१) गीता में परमेश्वर के व्यक्त स्वरूप का यद्यपि बहुत-सा बर्णन है तथापि परमेश्वर का मूल और भेद स्वरूप निर्गुण तथा अव्यक्त ही है और मनुष्य माह या भगवान् से उस सगुण मानत है (२) शंखों की प्रकृति या उसका व्यक्त कैलाश — यानी भविष्य में मार — उस परमेश्वर की माया है और (३) शंखों का पुरुष यानी जीवात्मा यथापि परमेश्वरकी परमेश्वर के समान ही निर्गुण और भगवान् है परन्तु भगवान् के कारण अंग उसे कता मानत है। भगवद्गीता के सिद्धान्त भी ऐसे ही हैं परन्तु उत्तर-भगवद्-ग्रन्थ में न सिद्धान्त का बलवान् समय माया और भविष्य में कुछ भेद किया जाता है। उदाहरणार्थ पञ्चमी में पहले यह कल्पना किया गया है कि भगवान् और परब्रह्म शान्त में एक ही यानी ब्रह्मस्वरूप है। और यह विचारणीय ब्रह्म ब्रह्म माया में प्रतिबिम्बित होता है तब भगवद्भक्तमनुभवमी (शंखों की मूल) प्रकृति का निमाण होता है। परन्तु भगवान् पर कर न्त माया के ही । भेद — 'माया' और भविष्य — किंव गये हैं। और यह कल्पना गया है कि ब्रह्म माया के तीन गुणों में से गुण भगवान् के उद्भव होता है तब उस ब्रह्म माया रहते हैं और न्त माया में प्रतिबिम्बित ह न्त ब्रह्म का सगुण यानी व्यक्त ईश्वर (हिरण्यवर्ण) के हैं और तब यह न्त गुण अगुण है तब उन भविष्य रहते हैं तथा न्त भविष्य में प्रतिबिम्बित ब्रह्म का 'जीव' कहते हैं (पञ्च. १

१८-१७)। इस दृष्टि से यानी उत्तरकालीन वेदान्त की दृष्टि से जैसा तो एक ही माया के स्वरूपता से भेद करने पड़ते हैं—अर्थात् परब्रह्म से 'मय्यस्य ईश्वर' के निमाण होने का कारण माया और जीव के निमाण होने का कारण अविद्या मानना पड़ता है। परन्तु गीता में 'स प्रकार का भेद नहीं किया गया है। गीता कहती है, कि जिस माया से स्वयं भगवान् मय्यस्य रूप यानी सगुण रूप धारण करते हैं (७-२५) अथवा जिस माया के द्वारा अद्वैता प्रकृति अर्थात् सृष्टि की सारी विभूतियाँ उत्पन्न होती हैं (४-६) उसी माया के अज्ञान से जीव मोहित होता है (७-४-१६)। अविद्या शब्द गीता में कहीं भी नहीं आया है और श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहीं वह शब्द आया है वहाँ इसका स्वकीकरण भी 'स प्रकार किया है कि माया के प्रपञ्च का ही अविद्या कहते हैं (श्वेता ७-१)। अतएव उत्तरकालीन वेदान्तग्रन्थों में केवल निरूपण की संरक्ता के सिद्धे—जीव और ईश्वर की दृष्टि से—किये गये सूत्र ये—अर्थात् माया और अविद्या—को स्वीकार न कर हम 'माया', अविद्या और 'अज्ञान' शब्दों को समानार्थक ही मानते हैं। और अब धार्मिक रीति से संक्षेप में 'स विषय का विवेचन करते हैं कि त्रिगुणामक माया अविद्या वा अज्ञान और मोह का सामान्यतः तात्त्विक स्वरूप क्या है और उसकी सहायता से गीता तथा उपनिषद् के सिद्धान्तों की उपपत्ति कैसे करा सकती है।

निगुण और सगुण शब्द दोनों में छेद है परन्तु जब इसका विचार करने लगे कि 'न शब्द में किन् किन् बातों का समावेश होता है तब सचमुच सारा ब्रह्मण्ड दृष्टि के सामने लटका हा जाता है। जैसे 'स संसार का मूल सब वही अनादि परब्रह्म है जो एक, निष्किय और उपासीन है तब उसी में मनुष्य की 'न्द्रियाँ को गोंवर होनेवाले अनन्त प्रकार के ध्वापर और गुण कैसे उत्पन्न हुए? तथा इस प्रकार उसकी अन्वष्टता मा कैसे हो गई? अथवा जो मूल में एक ही है उसी के बहुविध भिन्न भिन्न पदार्थ कैसे दिव्याद् श्रेष्ठ हैं? जो परब्रह्म निर्विकार है और जिसमें लक्ष्म-मिठा-कड़ुवा या गाढ़ा पतल अथवा शीत उष्ण आदि भेद नहीं है उसी में नाना प्रकार की बलि न्यूनाधिक गाढ़ा-पतलमय या शीत और उष्ण सुख और दुःख प्रकृष्ट और अंशेय मृत्तु और अमरता 'त्यादि अनेक प्रकार के हस्त कैसे उत्पन्न हुए? जो परब्रह्म शब्द और निरात है उसी में नाना प्रकार की ध्वनि और शब्द कैसे निर्माण होते हैं? जिस परब्रह्म में भीतर बाहर या दूर समीप का भेद नहीं है उसी में आगे या पीछे दूर या समीप अथवा पूर्व-पश्चिम 'त्यादि विभक्त या स्थूल भेद कैसे हो गये जो परब्रह्म अविकारी निरात्मकाहित नित्य और अमृत है उसी के न्यूनाधिक काष्माण से नाशवान पदार्थ कैसे कने? अथवा जिस कायधारणमात्र का रूप भी नहीं जाता उसी परब्रह्म के ध्वजधारणरूप—जैसे मिट्टी और धना—को 'दिवा' कहें हैं? उसे ही और भी अनेक विषयाँ का उक्त छेद से दो शब्दों में समावेश हुआ है। अथवा संक्षेप में कहा जाय तो अब 'स बात का विचार करना है कि

एक ही म अनेकता निर्बन्ध में नाना प्रकार की द्रव्यता अद्वैत में द्वैत और निर्गुण में संग कैस हो गया। सांख्यों ने तो उस झगड़े से बचने के लिये यह द्वैत कल्पित कर लिया है कि निर्गुण आर नित्यपुरुष के साथ त्रिगुणात्मक यानी सगुण प्रकृति भी नित्य आर स्वतन्त्र है। परन्तु आत् के मूलतत्त्व को ब्रह्म निश्चालन की या स्वामात्मिक प्रकृति है उसका समाधान इस द्वैत से नहीं होता। इतना ही नहीं किन्तु यह द्वैत मुक्तिवाट के लिये सामन ठहर नहीं पाता। इसलिये प्रकृति और पुरुष के मी परे का कर उपनिषद्कारों ने यह सिद्धान्त स्थापित किया कि सच्चिदानन्द ब्रह्म स भद्र भणी का 'निगुण' ब्रह्म ही आत् का मूल है। परन्तु अब इसकी उपपत्ति देना चाहिये कि निगुण से सगुण कैसे हुआ। क्योंकि सांख्य के समान वेदान्त का भी यह सिद्धान्त है, कि जो कल नहीं है वह हो ही नहीं सकती और उससे जो बन्य है उसकी कमी उत्पत्ति नहीं हो सकती। इस सिद्धान्त के अनुसार निगुण (अथात् जिस म गुण नहीं उस) ब्रह्म से सगुण सृष्टि के पदार्थ (कि किन में गुण हैं) उत्पन्न हो नहीं सकते। तो फिर सगुण आया कहाँ से? यदि कहें कि सगुण कुछ नहीं है तो वह व्यक्त दृष्टिगोचर है। और यदि निगुण के समान सगुण को भी स्वतन्त्र मानें तो हम देखते हैं कि इन्द्रियगोचर होनेवाले कुछ तत्त्व रूप रस आदि सब गुणों के स्वतन्त्र आब एक हैं तो कल वृत्त ही—अथात् वे नित्य परिवर्तनशील होने के कारण नाशवान् बिच्छरी और भ्रष्टास्त्व हैं। तब तो (ऐसी कल्पना करके कि परमेश्वर विमाम्य है) बही कहना होना कि ऐसा सगुण परमेश्वर भी परिवर्तनशील एवं नाशवान् है। परन्तु जो विमाम्य और नाशवान् हाकर सृष्टि के नियमा की पकड़ में नित्य परतन्त्र रहता है उसे परमेश्वर ही कैसे कहें? कारण यह माना कि इन्द्रियगोचर सारे सगुण पदार्थ पञ्चमहाभूतों से निर्मित हुए हैं अथवा सांख्यानसार या आधिभौतिक दृष्टि से यह अनुमान कर लें कि सारे पदार्थों का निमाण एक ही अमरक सगुण सृष्टिप्रकृति से हुआ है। किसी भी पद का स्वीकार करा यह बात निर्विधान सिद्ध है कि जब तक नाशवान् गुण इस मूलप्रकृति से मी घट नहीं गये हैं तब तक पञ्चमहाभूतों की या प्रकृतिकल्प इस सगुण मूल पदार्थ की आत् का अविनाशी, स्वतन्त्र आर अमृत तत्त्व कह सकते हैं। अतएव जिस प्रकृतिवात् का स्वीकार करना है उसे ठसित है कि वह या तो यह कहना चाहें कि परमेश्वर नित्य स्वतन्त्र और अमृतकल्प है या इस बात की स्थापना करें, कि पञ्चमहाभूतों के परे अथवा सगुण प्रकृति के मी पर और कीनता तत्त्व है। इसके सिवा अन्य कोई मार्ग नहीं है। जिस प्रकार मृगशाल ने प्यास नहीं बुझती या बाघ से लस नहीं निकलता उसी प्रकार प्रपञ्च नाशवान् बन्य से अमृतत्व की प्राप्ति की आशा करना भी व्यर्थ है। और इमीय बाधकत्व ने अपनी ली मैनेयी का स्पष्ट उपदेश दिया है कि चाह किसी सम्पत्ति क्यों न प्राप्त हो जाय पर उससे अमृतत्व की आशा करना व्यर्थ है— अमृतत्वम् ॥ नाशान्ति बिनेन (बृह .. ४ २)। अथवा अब

यदि अमृतत्व को मिथ्या कहें तो मनुष्यों की यह स्वभाविक इच्छा शून्य पड़ती है कि वे किसी राज्य से मिलनेवाले पुरस्कार या पारितोषिक का उपयोग न केवल अपने लिये करन अपने पुनर्जीवित के लिये भी — अर्थात् चिरकाल के लिये — करना चाहते हैं। अथवा यह भी देखा जाता है कि चिरकाल रहनेवाली या शाश्वत कीर्ति का सब अवसर आता है तब मनुष्य अपने जीवन की भी परवाह नहीं करता। 'सत्ये' के समान अस्मत् प्राचीन ग्रन्थों में भी पूर्व-जन्मों की प्रार्थना है, कि 'हे इन्द्र! तू हमें "अस्मिन् भव अथात् अद्य य कीर्ति या धन हे" (श्रु. १. ७) अथवा "हे सोम! तू मुझे वैवस्वत (वसु) लोक में अमर कर दे" (श्रु. १. ११३ ८)। और अर्वाचीन समय में इसी दृष्टि को स्वीकार कर के स्पेन्सर कोन्ट प्रभृति केवल आधिभौतिक पण्डित भी यही कहते हैं, कि इस संसार में मनुष्यमान का नैतिक परम कर्तव्य यही है कि वह किसी प्रकार के धार्मिक सुख में न फँस कर कठमान और भावी मनुष्यजाति के चिरकालिक सुख के लिये उद्योग कर। अपने जीवन के पश्चात् के चिरकालिक कल्याण की अर्थात् अमृतत्व की यह कल्पना आई कहाँ से? यदि कहें कि यह स्वभावसिद्ध है तो मानना पड़ेगा कि "स नाशवान् देह के सिवा और कोई अमृत वस्तु अवश्य है। और यदि कहें कि ऐसी अमृत वस्तु कोई नहीं है तो हमें किस मनोवृत्ति की साक्षात् प्रतीति होती है उसका अन्व कोई कारण भी नहीं बता सकते कन पड़ता! ऐसी कठिनाई आ पड़ने पर कुछ आधिभौतिक पण्डित यह उपदेश करते हैं कि इन प्रश्नों का कभी समाधानकरके उत्तर नहीं मिल सकता। अतएव इनका विचार न करके हृस्वस्थि के पदार्थों के गुणधर्म के परे अपने मन की बीड़ कमी न जाने ने। यह उपदेश है तो सरल परन्तु मनुष्य के मन में तत्पक्षन की जो स्वाभाविक झलक होती है उसका प्रतिरोध कौन और किस प्रकार से कर सकता है! और "स दुर्धर विमृष्टा का यदि नाश कर दालें तो फिर ज्ञान की वृद्धि हो कैसे! अब से मनुष्य इन पृथ्वीतल पर उत्पन्न हुआ है उसी से वह इस प्रश्न का विचार करता क्या आया है कि सारी हृस्व और नाशवान् स्थिति का मूलमूल अमृततत्त्व क्या है! और वह मुझे कैसे प्राप्त होगा! आधिभौतिक शास्त्री की जाहे ऐसी उद्यति हो तथापि मनुष्य की अमृततत्त्वसम्बन्धी ज्ञान की स्वाभाविक प्रवृत्ति कमी कम होने की नहीं। आधिभौतिक शास्त्र की जाहे ऐसी वृद्धि हो तो भी तब आधिभौतिक दृष्टिकोण की बगल में रहा कर आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान सदा उसके आगे ही बढ़ता रहेगा! शी-बार हबार वर्ष के पहले यही दृष्टा भी आर अब पश्चिमी देशों में भी यही बात शून्य पड़ती है। और तो क्या मनुष्य की बुद्धि की ज्ञानसाधना जिस दिन बढ़ेगी उस दिन उसके विषय में यही कहना होगा कि "त दे मुक्तो" यथा पशु:।

विश्वस से अभिवर्धित अमृत अनादि स्वतन्त्र एक, निरन्तर सबभ्यारी और निर्गुण तत्त्व के अस्तित्व के विषय में अथवा उस निर्गुण तत्त्व से सगुण सृष्टि

की उत्पत्ति के विषय में जैसा व्याख्यान हमारे प्राचीन उपनिषदों में किया गया है, उससे अधिक समुक्तिक व्याख्यान अन्य देशों के तन्त्रियों ने अब तक नहीं किया है। अर्वाचीन धम्म तत्त्ववेत्ता ब्रह्म ने इस बात का सूक्ष्म विचार किया है कि मनुष्य का वास्तविक जीवन की विविधता या मिश्रता का ज्ञान एकता से क्या और कैसे होता है? और फिर उस उपपत्ति को ही उसने अर्वाचीन शास्त्र की रीति से अधिक स्पष्ट कर दिया है। और हेतु यह कि अपने विचार में ब्रह्म से कुछ आगे बढ़ा है, तथापि उसके भी सिद्धान्त ब्रह्मन्त के आगे बढ़े हैं। ब्रह्मन्त का भी यही हाल है। सैद्धांतिक माया में उपनिषदों के अनुशासन का अध्ययन करने के बाद — और उसने यह बात भी स्पष्ट रखी है कि 'संसार के साहित्य में अत्युत्तम' इन ग्रन्थों से कुछ विचार मैंने अपने ग्रन्थों में रखे हैं। इस छोटे-से ग्रन्थ में इन सब बातों का विस्तारपूर्वक निरूपण करना सम्भव नहीं कि एक गम्भीर विचारों और उनके साक्षात्कारक प्रमाणों में अपना वेदान्त के सिद्धान्तों और ब्रह्मन्त प्रकृति पश्चिमी तत्त्वज्ञान के सिद्धान्तों में समानता छिनी है और अन्तर छिनी है। इसी प्रकार इस बात की भी विस्तार से चर्चा नहीं कर सकते, कि उपनिषद् और वेदान्त-सूत्र जैसे प्राचीन ग्रन्थों के वेदान्त में और तन्त्रशास्त्रीय ग्रन्थों के छान्दोग्य में भी अन्तर्गत हैं। अतएव साक्षात्कार के अध्यात्मसिद्धान्तों की सत्यता महत्त्व और उपपत्ति समझने के लिये किन किन बातों की आवश्यकता है, सिर्फ उन्हीं बातों का यहाँ उल्लेख किया गया है और उन चर्चा के लिये उपनिषद्, वेदान्त-सूत्र और उसके व्याख्यान का आधार प्रधान रूप दिया गया है। प्रकृति पुण्यपत्नी सात्योक्त ईश के परे क्या है — उनका निगम करने के लिये कबल इष्टा और इष्टसृष्टि के हेतुओं पर ही ठहर जाना उचित नहीं। किन्तु इस बात का भी सूक्ष्म विचार करना चाहिये कि इष्टा पुरुष को वास्तविकता का भी ज्ञान होता है उसका स्वरूप क्या है? वह ज्ञान किससे होता है? वास्तविकता के पक्ष में मनुष्य का नेर्भी से ज्ञेय ज्ञान है कि कैसे ता के गुण पदार्थों को भी ज्ञात करेगा है। परन्तु मनुष्य में यह विश्रुति है कि भोग्य, कर्म इत्यादि अन्तर्निहित ने अपने मन पर या समार हुआ करते हैं उनका एकीकरण करने की शक्ति उसमें है और इसी शक्ति वास्तविकता के पक्षमात्र का ज्ञान उसको हुआ करता है। पहले अन्तर्लोकविचार में ज्ञाना मुक्त है कि जिस एकीकरणशक्ति का पक्ष उपर्युक्त विषयता है वह शक्ति मन और बुद्धि के भी परे है — अर्थात् वह आत्मा की शक्ति है। वह बात नहीं कि किसी एक ही पदार्थ का ज्ञान एक रीति से होता है। किन्तु सृष्टि के निमित्त जिस पदार्थों में वास्तविकतावाचक भावों के अनेक लक्षण हैं — किन्तु हम सृष्टि के नियम कहते हैं — उनका ज्ञान भी इसी प्रकार हुआ करता है। इसका कारण यह है कि यद्यपि हम निमित्त निमित्त पदार्थों को दृष्टि में देखते हैं तथापि उनका वास्तविकतावाचक अन्तर्लोक दृष्टिगोचर नहीं होता किन्तु हम अपने मानसिक व्यापारों में निहित किया करते हैं। उदाहरणार्थ जब बाद एक पक्ष हमारे ज्ञानों के जन्म आता है जब

उसका रूप और उसकी गति *ख कर हम निश्चय करते हैं कि यह एक 'घोड़ी सिपाही' है और वही संस्कार मन में बना रहता है। उसके बाद जब कोई दूसरा पण्य उसी रूप और गति में दृष्टि के सामने आता है तब वही मानसिक क्रिया फिर शुरू हो जाती है। और हमारी बुद्धि का निश्चय हो जाता है कि वह भी एक 'घोड़ी सिपाही' है। इस प्रकार भिन्न भिन्न समय में (एक के बाद दूसरे) जो अनेक संस्कार हमारे मन पर होते रहते हैं उन्हें हम अपनी स्मरणशक्ति से याद कर एकत्र रखते हैं और जब वह पण्यसमूह हमारी दृष्टि के सामने आ जाता है तब उन सब भिन्न भिन्न संस्कारों का ज्ञान एकता के रूप में हाकर हम कहने लगते हैं कि हमारे सामने से 'घोड़ा' आ रही है। इस सना के पीछे जानेवाले पण्य का रूप इस कर हम निश्चय करते हैं कि वह 'राज' है। और 'घोड़ा-सम्बन्धी' पहले संस्कार को तथा 'राजा'सम्बन्धी इस नूतन संस्कार का एकत्र कर हम कह सकते हैं, कि वह 'राजा की सवारी' आ रही है। इसलिये कहना पड़ता है कि सुविज्ञान केवल *न्द्रियों से प्रत्यक्ष लिखार्र देनेवाला वह पण्य नहीं है किन्तु *न्द्रियों के द्वारा मन पर होनेवाले अनेक संस्कारों का परिणामी का जो 'एकीकरण' द्रष्टा आत्मा किया करता है उसी एकीकरण का फल ज्ञान है। *वीक्षित्य मन्त्रव्रीदा में भी ज्ञान का स्वरूप *स प्रकार कहा है— अभिमष्ट विमलेषु अयात् ज्ञानं नही है कि कितने विमल या निराक्षेपन में अभिमच्छता या एकता का बाध हो * (गी १८ २)। परन्तु इस विषय का बलि सूक्ष्म विचार किया जावे, कि इन्द्रियों के द्वारा मन पर जो ज्ञान पड़ेगा कि यद्यपि ओल ज्ञान नाक इत्यादि इन्द्रिया से पदार्थ के रूप का ज्ञान गन्ध भाति गुणों का ज्ञान हमें होता है। तथापि जिस पदार्थ में ये वाक्यगुण हैं उसका आन्तरिक स्वरूप के विषय में हमारी *न्द्रियों हमें कुछ भी नहीं बता सकती। हम वह इच्छते हैं वही कि गीली मिट्टी का क्या बनता है परन्तु वह नहीं जान सकते कि कितने हम गीली मिट्टी कहते हैं उस पदार्थ का यथार्थ तात्त्विक स्वरूप क्या है। चिकनार गीकपन मेला रंग या गोबरधर (रूप) इत्यादि गुण जब इन्द्रियों के द्वारा मन का धृक्क धृक्क माग्म हो जाते हैं तब उन संस्कारों का एकीकरण करके 'द्रष्टा आत्मा' कहता है कि वह गीली मिट्टी है। और आगे इसी द्रष्टा की (क्योंकि वह मानने के लिये कोई कारण नहीं कि द्रव्य का तात्त्विक रूप बदल गया) गोल तथा पोखी आकृति या रूप उन उन आवाज और स्थापन इत्यादि गुण जब *न्द्रियों के द्वारा मन को माग्म हो जाते हैं तब आत्मा उनका एकीकरण करके उसे 'बड़ा' कहता है। चारुषा चारु मे रूप या आकार में ही होता रहता है। और जब *न्दी गुणों के संस्कारों का (जो मन पर हुआ करते हैं) द्रष्टा आत्मा

Cf "Knowledge is first produced by the synthesis of what is manifold" Kant's Critique of Pure Reason p 64 Max Müller's translation. 2nd Ed

एकल कर देता है। तब एक ही तात्त्विक पन्थ का अनेक नाम प्राप्त हो जाते हैं। इसका सब से सरल उदाहरण समुद्र और तरंग का या सोना और अस्फण्ड का है। क्योंकि इन दोनों उदाहरणों में रङ्ग, गन्धापन-पतलापन, बलन आदि गुण एक ही से रहते हैं और केवल रूप (आकार) तथा नाम से ही न गुण कायत रहते हैं। इसी छिपे बन्धन में व सरल उदाहरण हमेशा पाये जाते हैं। सोना तो एक पन्थ है परन्तु भिन्न भिन्न समय पर अस्फण्डाकार उसके आकारों के जो संस्कार इन्द्रियों के द्वारा मन पर होते हैं उन्हें एकल करके 'द्रव्य' उस सोने को ही — कि या तात्त्विक दृष्टि से ही मूल पन्थ है — कभी 'कड़ा' कभी भेंगूटी या कभी 'पंचसखी', 'पुष्पी' और 'कङ्कन' तत्वादि भिन्न भिन्न नाम दिया करता है। भिन्न भिन्न समय पर पन्थों का जो उस प्रकार नाम दिये जाते हैं, उन नामों को (तथा पन्थों की भिन्न भिन्न भिन्न आकृतियों के कारण वे नाम कायत रहते हैं उन आकृतियों का) उपनिषदों में नामरूप कहते हैं और इन्हीं में अन्य सब गुणों का भी समावेश कर लिया जाता है (छां ३.२ और ४.३.१४७)। और उस प्रकार समावेश होना ठीक भी है। क्योंकि काँच भी गुण बीजिय; उसका कुछ-न कुछ नाम या रूप अवश्य होगा। यद्यपि इन नामरूपों में प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहें तथापि कहना पड़ता है कि — इन नामरूपों के मूल में आधारभूत काँच तत्त्व या द्रव्य है या इन नामरूपों से भिन्न है पर कभी बन्धता नहीं — भिन्न प्रकार पानी पर तरङ्ग होती हैं उन्ही प्रकार ये सब नामरूप किसी एक ही मूलद्रव्य पर तरङ्गों के समान हैं। यह सच है कि हमारी इन्द्रियों नामरूप के अतिरिक्त और कुछ भी पहचान नहीं करतीं। अतएव इन इन्द्रियों को उन मूलद्रव्य का ज्ञान होना सम्भव नहीं कि या नामरूप से भिन्न हो परन्तु उसका आधारभूत है। परन्तु सारे संसार का आधारभूत यह तत्त्व मंडे ही अत्यन्त हो अथवा इन्द्रियों से न जाना जा सके तथापि हमका अपनी बुद्धि से यही निमित्त अनुमान करना पड़ता है कि वह सत्य है — अथवा वह सचमुच सब का सब नामरूपों के मूल में तथा नामरूपों में भी निवास करता है और उनका कभी नाश नहीं होता। क्योंकि यदि इन्द्रियगात्र नामरूप के अतिरिक्त मूलतत्त्व का कुछ मनों ही नहीं तो फिर 'कड़ा' 'कङ्कन' आदि भिन्न भिन्न पदार्थ हो जायेंगे। जब इन समय हमें या यह ज्ञान हुआ करता है कि या तब एक ही पदार्थ के (सोने के) बने हैं उस ज्ञान के सिधे कुछ भी आधार नहीं रहे अथवा। ऐसी अवस्था में केवल इतना ही कहन सम्यक कि 'कड़ा' है यह 'कङ्कन' है। यह कदापि न कह सकेंगे कि कड़ा सोने का है और कङ्कन भी सोने का है। अतएव 'सायन' यह सिद्ध होता है कि कड़ा सोने का है कङ्कन सोने का है इत्यादि वाक्यों में है शब्द न भिन्न ज्ञान के साथ नामरूपों के अतिरिक्त और कङ्कन का लक्षण जोड़ा गया है वह सोने केवल ज्ञान शब्द अभावक नहीं है। किन्तु वह उन द्रव्यों का ही बोध है कि जो सारे भावपूर्ण का आधार है इन्हीं का उपयोग मूर्ति के लिये पन्थों में करें तो

यह सिद्धान्त निष्कलता है, कि पत्थर, मिट्टी, चूनी, लोहा, लकड़ी इत्यादि अनेक नामरूपात्मक पदार्थ, जो नष्ट हो जाते हैं सब किसी एक ही द्रव्य पर भिन्न भिन्न नाम-रूपों का मूलद्रव्य या मूलभूत रूप उत्पन्न हुए हैं अर्थात् सारा भेद केवल नामरूपों का है मूलद्रव्य का नहीं। भिन्न भिन्न नामरूपों की वजह से एक ही द्रव्य नित्य निवास करता है। सब पदार्थों में इस प्रकार से नित्य रूप से सत्त्व रहना — संस्कृत में 'सत्तावस्थान्मस्य' कहा जाता है।

वेदान्तशास्त्र के उक्त सिद्धान्त का ही कान्ट आदि अर्वाचीन पश्चिमी तत्त्वज्ञानियों ने भी स्वीकार किया है। नामरूपात्मक जगत् की वजह से नामरूपों से भिन्न कोई कुछ अदृश्य नित्य द्रव्य है, उसे कान्ट ने अपने ग्रन्थ में 'बस्तुतत्त्व' कहा है; और नेब आदि इन्द्रियों को गोचर होनेवाले नामरूप को 'बाहरी दृश्य' कहा है। परन्तु वेदान्तशास्त्र में नित्य रहनेवाले नामरूपात्मक द्रव्य जगत् का 'मिथ्या' या 'नाशवान्' और मूलद्रव्य को 'सत्य' या 'अमृत' कहते हैं। सामान्य लोग सत्य की व्याख्या भी करते हैं कि 'जमुई सत्य' अर्थात् जो अस्सी स गीत पड़े वही सत्य है और व्यवहार में भी देखते हैं कि किसी ने स्वप्न में स्वप्न रूप का पा लिया अथवा स्वप्न रूप का मिथ्या की बात कान्ते से सुन ली तो इस स्वप्न की बात में और लज्जामुक्त स्वप्न रूपों की रक्त के भिन्न जाने में क्या भारी अन्तर रहता है। इस कारण एक वृत्ति से सुनी हुई और अस्सी स मन्त्रध रेणी हुई — उन दोनों बातों में किस पर अधिक विश्वास करे? अस्सी पर या कान्ती पर? उही दुविधा को देखने के लिये बृहदारण्यक उपनिषद् (५ १४ ४) में यह 'जमुई सत्य' वाक्य आया है। किन्तु जिस शास्त्र में रूपों लगे होने का निश्चय 'रूपों की गालमोल स्रुत और उक्त प्रचलित नाम से करना है' वहाँ सत्य की इस तापेक्ष व्याख्या का क्या उपयोग होगा? हम व्यवहार में देखते हैं कि यदि किसी की बातचीत का टिकना नहीं है और यदि पण्डे पण्डे में अपनी बात कहने लगा तो लोग उसे छोड़ा करते हैं। फिर उही व्याप से 'रूपों' के नामरूप का (भीतरी द्रव्य को नहीं) मोटा अथवा झट्टा करने में क्या हानि है? क्योंकि रूपों का नामरूप भाव इस पानी है उसे गूर करके, उसके पण्डे 'करोती' का 'करोती' का नामरूप उसे गूर ही दिन लिया जा सकता है। अर्थात् हम अपनी भाँगी ने देखते हैं कि यह नामरूप हमेशा कलकता रहता है — नित्यता कहाँ है? अब यदि कहें कि जो अस्सी ने हीन पण्डा है उसके भिन्न अर्थ हुए सत्य नहीं है तो एकीकरण की जिस मानसिक क्रिया में स्पष्टिमान होता है वह भी

काण्ट ने अपने Critique of Pure Reason नामक ग्रन्थ में यह विचार दिया है। नामरूपात्मक जगत् की वजह से जो अर्थ है उस जगत् जिस भाव जिस (Ding an sich-Thing in itself) कहा है और हम उसी का वाचान्तर वस्तुतत्त्व दिया है। नामरूप का बाहरी रूप का काण्ट ने 'Erscheinung-appearant' कहा है। काण्ट कहता है कि वस्तुतत्त्व अज्ञेय है

सत्य है और सम्पन्नता का सच्चा विषय है भी यही। व्यवहार में यह प्रत्यक्ष दृश्य आता है कि गहना गढ़वाने में चाहे कितना मेहनताना देना पड़ा हो पर आपसि के समय जब उसे बेचने के छिमे सराफ की दृष्टान पर से आठे हैं तब वह साफ साफ कह देता है कि मैं नहीं खानना चाहता कि गहना गढ़वाने में तोड़े पीछे क्या उड़ता दनी पड़ी है यदि सोने के चक्रे मात्र में बेचना चाहो, तो हम से रहो! बेदान्त की परिमाण में इसी विचार को इस ढंग से व्यक्त करेंगे - सराफ को गहना मिथ्या और उनका सोना मर सत्य वीज्य पड़ता है। इसी प्रकार यदि किसी नये मन्त्रन का कहे तो उसकी सुन्दर कनावट (रूप) और गुणाश्च की आह (आह्वति) ज्ञान में जो लब्ध सगा होगा उसकी ओर स्मृतिशर जरा भी ध्यान नहीं देता। वह कहता है कि ईश-कुल अन्धी-पत्थर और मन्त्रवृत्ति की अत्यन्त में यदि बेचना चाहो तो बेच डालो। उन दृष्टान्तों से वेगन्तियों के इस कथन को पाठक मन्त्री भोंवि समझ आयेगा कि नामरूपात्मक आत्मा मिथ्या है। और ब्रह्म सत्य है। इसमें आत्मा मिथ्या है इसका अर्थ यह नहीं कि वह आँखों से हील ही नहीं पड़ता। किन्तु इसका गीक ठीक अर्थ यही है कि वह आँखों से तो हील पड़ता है पर एक ही ब्रह्म के नामरूप-मे' के कारण आत्मा के बहुतरे को स्पष्टकृत अथवा क्लृप्तकृत दृश्य है वे नाशवान् हैं और इसी से मिथ्या हैं। इन सब नाम रूपात्मक दृश्यों के आच्छादन में छिपा हुआ सत्य वर्तमान का अविनाशी और अविच्छेदी ब्रह्म है वही नित्य और सत्य है। सराफ को कड़े कठिन गुड और अँगूरियों लोनी बेचती है। उसे सिर्फ़ उनका सोना सच्चा बेचता है। परन्तु यदि सुनार के कारखाने में मूल में ऐसा एक ब्रह्म है कि जिसके भिन्न भिन्न नामरूप के करवाना चाँदी लोहा पत्थर, अन्धी हुआ-यानी आदि सारे गहन गढ़वाये जाते हैं। इसलिये सराफ की अपेक्षा वेगन्ती कुछ और आगे बढ़कर सोना चाँदी का पत्थर प्रभृति नामरूपों का बबर के ही समान मिथ्या समझ कर सिद्धान्त करता है कि इन सब पदार्थों के मूल में जो ब्रह्म अथात् बस्तुतत्त्व मौजूद है वही सच्चा अर्थात् अविच्छेदी सत्य है। इस बस्तुतत्त्व में नामरूप आदि का' भी गुण नहीं है। इस कारण इस नेत्र आदि इन्द्रियों कभी नहीं जान सकती। परन्तु आँखों से न हील पड़ने नाक से न सूँघे जाने अथवा हाथ से न टोछे जाने पर भी बुद्धि से निश्चय पूर्वक अनुमान किया जाता है कि अव्यक्त रूप से वह होगा अवश्य ही। न कल्प इतना ही बसिक यह भी निश्चय करना पड़ता है कि इस आत्मा में कभी भी न कलनेवास का कुछ है वह यही सत्य बस्तुतत्त्व है। जगत् का मूल सत्य इन्हीं को कहते हैं। परन्तु जो नामरूप - विच्छेदी और कुछ स्थानी पण्डित मध्य में (सत्य और मिथ्या दृष्टी) के अन्तर्धाम्यभावे पारिधार्मिक अर्थ का न तो मोक्ष-लभ्यमान है और न यह बेचन का ही कह उठाते हैं कि लब्ध द्रव्य का जो अर्थ हमें मूला है उसकी अपेक्षा लब्ध अर्थ कुछ और भी ही सकेगा या नहीं है)

[illegible]

समझना चाहिये कि बाह्यसृष्टि का दृश्य नामरूप असम्बन्ध अर्थात् विनाशवान् है। नामरूपात्मक बाह्य दृश्य मिथ्या बना रहूँ पर उससे इस सिद्धान्त में रची मर भी ओंत्त नहीं स्मृती कि उस बाह्यसृष्टि के मूल में कुछ-न-कुछ इन्द्रियातीत सम्बन्ध है। भेद-भेद-विचार में कि प्रकृति यह सिद्धान्त किया है कि देहेन्द्रिय अर्थात् विनाशवान् नामरूपों के मूल में कोई नित्य आत्मतत्त्व है उसी प्रकार कहना पड़ता है कि नामरूपात्मक बाह्यसृष्टि के मूल में भी कुछ-न-कुछ नित्य आत्मतत्त्व है। अतएव वेदान्तशास्त्र ने निश्चित किया है कि देहेन्द्रिया और बाह्यसृष्टि के निश्चित रूप-रस-गंध-स्पर्श-रस-स्पर्श-रस-स्पर्श के मूल में — दोनों ही ओर — का नित्य अर्थात् सत्य दृश्य छिपा हुआ है। इसका आगे अब प्रश्न होता है कि दोनों ओर का ये नित्य तत्त्व हैं व अन्तः आत्मा हैं या एक-रूपी हैं ? परन्तु इसका विचार फिर करेंगे। इस मत पर मीमेक्षीके इसकी अर्थात्तन्त्रता के सम्बन्ध में जो आशय हुआ करता है उसीका बोझ-सा विचार करते हैं।

कुछ सांग करते हैं कि यौद्धों का विश्वनवान् यति वेदान्तशास्त्र को सम्मत नहीं है, तो भीष्मपराचार्य के मायावाण् का भी प्राचीन उपनिषद् में वर्णन नहीं है इसलिये उसे भी वेदान्तशास्त्र का मूलभाग नहीं मान सकते। भीष्मपराचार्य का मत — कि शिवे मायावाण् कहते हैं — यह है कि बाह्यसृष्टि का ओंत्तों से दीप्त पड़नेवाला नामरूपात्मक स्वरूप मिथ्या है। उसके मूल में का अन्वय और नित्यब्रह्म है वही सत्य है। परन्तु उपनिषद् का मत क्या कर अध्ययन करने से कोई भी सहज ही जान लेवेगा कि यह आशय निराधार है। यह पहले ही कल्प चुके हैं कि 'सत्य शब्द का उपयोग साधारण व्यवहार में ओंत्तों से प्रत्यक्ष दीप्त पड़नेवाली वस्तु के लिये किया जाता है। अतः 'सत्य शब्द के ली प्रचलित अर्थ का के कर उपनिषद् में कुछ स्थानों पर ओंत्तों से दीप्त पड़नेवाला नामरूपात्मक बाह्य पदार्थों को 'सत्य और इन नामरूपों से आच्छादित दृश्य को अमृत नाम दिया गया है। उदाहरण लीजिये। बृहदारण्यक उपनिषद् (१.४.१) में सत्यतमृतं सत्यं ब्रह्म — वह अमृत सत्य से आच्छादित है — का कर फिर अमृत और सत्य शब्दों की वह व्याख्या की है कि प्राणी का अमृत नामरूप सत्यं साध्यामर्षं प्रकृत्वा अर्थात् प्राण अमृत है और नामरूप सत्य है। एवं स नामरूप सत्य से प्राण का हुआ है। यही प्राण का अथ प्राणस्वरूपी परब्रह्म है। इससे प्रकृति है कि आगे के उपनिषद् में कि मिथ्या और सत्य कहा है पहले उसी के नाम क्रम से 'सत्य और अमृत में। अतः स्थानी पर ली अमृत को सत्यस्य सत्य — ओंत्तों से दीप्त पड़नेवाले सत्य के मीसर का अन्तिम सत्य (४.२.१५) — कहा है। किन्तु उक्त आशय इतने ही स ठिक नहीं हो जाता कि उपनिषद् में कुछ स्थानों पर ओंत्तों से दीप्त पड़नेवाली सृष्टि को ही सत्य कहा है। क्योंकि बृहदारण्यक में ही अन्त में यह सिद्धान्त किया है कि आत्मरूप परब्रह्म को केवल और सत्य आत्म' अर्थात् विनाशवान् है (५.१

७ २३)। जब पहले पहल जगत् के मूलतत्त्व की खोज होने लगी, तब व्यापक संग्रहों से दीप्त पढ़नेवाले जगत् को पहले से ही कृत्य मान कर बैठने लगे, कि उसके पेट में भीतर कोन-सा मूयम तत्त्व छिपा हुआ है। किन्तु फिर बात हुआ, कि जिस द्रव्य सृष्टि के रूप को हम सत्त्व मानते हैं वह सा असत्य में विनाशवान् है और उसके भीतर कोर अविनाशी या अमृत तत्त्व मौजूद है। दोनों के बीच क इस में क्या कैसे कैसे अधिक व्यक्त करने की आवश्यकता होने लगी, जैसे यम 'सत्य और अमृत द्रव्यों के स्थान में अविद्या और विद्या, एवं अन्त में माया और सत्य' अथवा मिथ्या और सत्य 'न पारिमायिक द्रव्यों का प्रचार होता गया। क्योंकि 'सत्य का वास्तव सत्य रहनेवाला है। इस कारण निम्न सम्बन्धनामे और नाशवान् नामरूप को सत्त्व कहना उपरोक्त आर भी अनुचित ठेकने लग्य। परन्तु इस रीती से माया अथवा मिथ्या द्रव्यों का प्रचार पीछे मने ही हुआ हा ता भी वे विचार बहुत पुराने जमाने से बने आ रहे हैं कि जगत् की वस्तुभा का वह द्रव्य, जो नजर से गीत पड़ता है विनाशी और असत्य है। एवं उसका आधारभूत 'ताम्रिक द्रव्य ही सत् या सत्य है। प्रत्यक्ष ज्ञान में भी कहा कि एक सद्रिमा बहुधा वदन्ति (१ १६४ ४६ ७३ और १ ११४ =) - मूल में या एक और नित्य (सत्) है उनी का विप्र (प्रता) मित्र मित्र नाम देत हैं - अथवा एक ही सत्य वस्तु नामरूप से मित्र मित्र गीत पड़ती है। एक रूप अनेक रूप निरूपण के अर्थ में यह 'माया द्रव्य ज्ञान' में भी प्रयुक्त है और वहाँ यह वचन है कि इन्द्रो मायामि प्रकल्प इयते - इन्द्र अपनी माया से अनेक रूप प्रारण करता है (अ. ६ ४० १८)। वैमिशीय संहिता (३ १ ११) में एक स्थान पर 'माया द्रव्य का इनी अर्थ में प्रयोग किया गया है और अन्तर्भूत उपनिषद् में इस 'माया द्रव्य का नामरूप के मिये उपागम हुआ है जो हा नामरूप के मिये 'माया द्रव्य के प्रयोग किये ज्ञान की रीति चेलाभर उपनिषद् के समय में मने ही चल निकली हा; पर इतना ता निर्विकार है कि नामरूप के अनित्य अथवा अमृत ज्ञान की सम्पना इतना पहले की है। 'माया द्रव्य का विपरीत अर्थ करके भीषणराचाय ने यह सम्पना नर नहीं बना दी है। नामरूपामर सृष्टि के स्वयं की या भीषणराचाय के समान वैषम्य 'मिथ्या वह देन की हिम्मत न कर सक अथवा देना गीता में ज्ञानान ने उनी अर्थ में 'माया द्रव्य का प्रयोग किया है देना करने में या हिषयन ही के बाद ता गूनी में बृहदारण्यक उपनिषद् के 'सत्य और अमृत द्रव्यों का उपागम कर। कुछ भी कही न कहा कये पर इस विज्ञान में जग भी काय भी नहीं लगी कि नामरूप 'विनाशवान् है और वा सत्य ज्ञान आधारभूत है वह अमृत या अविनाशी है। एवं यह भा प्रचीन वैदिक वाक्य में कहा आ रहा है।

अने भाया का नामरूपानर द्रव्यगुण के लार पण्यों का ज्ञान होने के मिये 'कुछ-न-कुछ एक द्रव्य निरूप मूल द्रव्य हीना चर्चिये कि या भाया का भी १ १५

नारद ने कहा, कि "मैंने इतिहास-पुराणरूपी पौरुषों के वेदवहित कर्मों में प्रवृत्ति समझते हुए व्याकरण, गणित, तर्कशास्त्र, वाक्यशास्त्र, सभी वेदों में कर्मशास्त्र, भूतविद्या के-विद्या, नक्षत्रविद्या, और सर्वोपयोग्यविद्या प्रवृत्ति तथा कुछ कदा है। परन्तु जब इससे आत्मज्ञान नहीं हुआ, तब अब तुम्हारे सहो भावा हैं। इससे धनकुमार ने यह उत्तर दिया कि तुम्हें जो कुछ सीखा है वह तो सारा नामरूपात्मक है। तथा तब इस नामरूप से बहुत आगे है- और फिर नारद को क्रमशः इस प्रकार पहचान करा दी, कि इस नामरूप के अर्थात्-साक्षात् की अव्यक्त प्रकृति से अथवा वाणी भाषा, संकल्प मन, बुद्धि (ज्ञान) और प्राण से भी परे एवं उनसे-बढ़-बढ़ कर जो है, वही परमात्मारूपी अमृतकल्म है।

यहाँ तक को विवेचन किया गया अब इस तात्पर्य यह है कि यद्यपि मनुष्य की इन्द्रियाँ जो नामरूप के अतिरिक्त और किसी का भी प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता है तो भी इस अनित्य नामरूप के आच्छादन से दृष्टि हुआ केवल आँखों से न देख पड़नेवाला अर्थात् कुछ-न-कुछ अव्यक्त निस्व रूप रहना ही चाहिये, और इसी कारण सारी सृष्टि का ज्ञान हमें एकसाँप हो जाता रहता है। जो कुछ ज्ञान होता है तो आत्मा का ही होता है। इस स्थिति आत्मा ही ज्ञाता धन्वी ज्ञानेवात्म हुआ। और इस ज्ञाता को नामरूपात्मक सृष्टि का ही ज्ञान होता है। अतः नामरूपात्मक ज्ञान सृष्टि ज्ञान दूर (म मा शा. २ ६ ४) और इस नामरूपात्मक सृष्टि के मूल में जो कुछ वस्तुजन्म है वही केव है। इसी वर्गीकरण का मान कर महाप्रोता ने ज्ञाता को अथवा आत्मा और ज्ञेय को इन्द्रियादीन्त नित्य परब्रह्म कहा है (गी ११ १२-१७)। और फिर आगे ज्ञान के तीन भेद करके कहा है कि मिश्रता या नानात्व से जो सृष्टि ज्ञान होता है तथा "न नानात्व का जो ज्ञान एकत्वरूप में होता है वह सात्विक ज्ञान है (गी १८ २०-२१)। इस पर कुछ ध्यान करते हैं कि इस प्रकार ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेय का तीसरा भेद करना ठीक नहीं है। एवं यह मानन के स्थिति हमारे पास कुछ भी प्रमाण नहीं है कि हमें जो कुछ ज्ञान होता है उसकी अवस्था काय में और भी कुछ है। गाय, पाक प्रवृत्ति को बाह्य वस्तुएँ हमें विल पड़ती हैं वह तो ज्ञान ही है जो कि हमें होता है। और यद्यपि यह ज्ञान तत्त्व है तो भी यह वस्तुजन्म के स्थिति (कि वह ज्ञान है बाह्य का) हमारे पास ज्ञान को छोड़ और कोई मार्ग ही नहीं रह जाता। अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि "य ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य पदार्थ के नामों कुछ स्वतन्त्र वस्तुएँ हैं अथवा "न बाह्य वस्तुओं के मूल में और कोई स्वतन्त्र है। क्योंकि जब ज्ञाता ही न रहता तब कहाँ कहाँ से रहे? "य सृष्टि से विचार करने पर ठीक तीसरे वर्गीकरण में - अर्थात् ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेय में - ज्ञेय नहीं रह पाता। ज्ञाता और ज्ञेयवात्मक ज्ञान यही ही केव ज्ञाता है। और "ही बुद्धि का और व्यक्त-वा आगे से बाह्य का 'ज्ञाता या 'ज्ञेय' भी तो एक प्रकार का ज्ञान ही है। इसलिये अन्त में ज्ञान के सिवा दूसरी

[illegible]

समझना चाहिये कि बाह्यसृष्टि का दृश्य नामरूप असत्य अर्थात् बिनाशवान् है। नामरूपात्मक बाह्य दृश्य मिथ्या बना रहे पर उससे 'म' सिद्धान्त में रची मर भी ओंछ नहीं लगती कि उस बाह्यसृष्टि के मूल में कुछ-न-कुछ इन्द्रियातीत सत्त्वबन्तु है। भेद-भेद-विचार में जिस प्रकार यह सिद्धान्त किया है कि दहेन्द्रिय और बिनाशकार नामरूपा के मूल में कुछ नित्य आत्मतत्त्व है उसी प्रकार कहना पड़ता है कि नामरूपात्मक बाह्यसृष्टि के मूल में भी कुछ न कुछ नित्य आत्मतत्त्व है। अतएव वेदान्तशास्त्र ने निश्चित किया है कि दहेन्द्रियाँ और बाह्यसृष्टि के निमित्तिन कहेबासे अर्थात् मिथ्या दृश्यों के मूल में — दंतों ही और — कोई नित्य अर्थात् सत्य द्रव्य किया हुआ है। इसके आगे अब प्रश्न होता है कि दोनों ओर जो ये नित्य सत्त्व हैं वे अस्मा अस्मा हैं या एकवर्णी हैं ? परन्तु इसका विचार फिर करेंगे। इस मत पर मौल्यमौल्य इसकी अर्वाचीनता के सम्बन्ध में जो साक्षेप हुआ करता है उसीका योश-सा विचार करते हैं।

कुछ लोग कहते हैं कि बौद्धों का विज्ञानवाद यदि वेदान्तशास्त्र को समझ नहीं है तो श्रीशंकराचार्य के मायावाद का भी प्राचीन उपनिषदों में वर्णन नहीं है, इसलिये उसे भी वेदान्तशास्त्र का मूलभाग नहीं मान सकते। श्रीशंकराचार्य का मत — कि दिते मायावाद कहते हैं — यह है कि बाह्यसृष्टि का आत्मा से दीप्त पड़नेवाला नामरूपात्मक स्वरूप मिथ्या है। उसके मूल में जो अव्यय और नित्यद्रव्य है, वही सत्य है। परन्तु उपनिषदों का मन रक्षा कर अध्ययन करने से कोई भी सहज ही जान सकेगा कि यह आक्षेप निराकार है। यह पक्ष ही कदाचित् पुके है कि 'सत्य शब्द का उपयोग साधारण व्यवहार में ओंछों से प्रत्यक्ष दीप्त पड़नेवाली वस्तु के लिये किया जाता है। अतः 'सत्य शब्द के 'सी प्रचलित अर्थ को ले कर उपनिषदों में कुछ स्थानों पर ओंछों से दीप्त पड़नेवाले नामरूपात्मक बाह्य पदार्थों को 'सत्य' और इन नामरूपों से आच्छादित द्रव्य को 'अमृत' नाम दिया गया है। उदाहरण स्वीकृत। बृहदारण्यक उपनिषद् (१ ६ ३) में उक्तममृतं सत्येन चक्ष्यं — वह अमृत सत्य से आच्छादित है — कहा कर फिर अमृत और सत्य शब्दों की यह व्याख्या की है कि प्राणो वा अमृत नामरूप सत्य ताभ्यामर्थं प्रच्छन्नं अर्थात् प्राण अमृत है और नामरूप सत्य है। एवं 'स' नामरूप सत्य से प्राण रूपा हुआ है। यही प्राण का अथ प्राणस्वरूपी परब्रह्म है। इससे प्रकट है कि आग के उपनिषदों में जिस मिथ्या और सत्य कहा है पहले 'सी के नाम क्रम से 'सत्य और 'अमृत' से। अनेक स्थानों पर इसी अमृत का सत्यस्य सत्यं — ओंछों से दीप्त पड़नेवाले सत्य के भीतर का अन्तिम सत्य (४ ३ ६) — कहा है। किन्तु उक्त आक्षेप 'तने ही में मिट नहीं हो जाता कि उपनिषदों में कुछ स्थानों पर ओंछों से दीप्त पड़नेवाली सृष्टि को ही सत्य कहा है। क्योंकि बृहदारण्यक में ही अन्त में यह सिद्धान्त किया है कि आत्मरूप परब्रह्म को धृक् और मय आत्मम् अर्थात् बिनाशवान् है (५ ३

७ २३)। जब पहले पहल काल के मूलतत्त्व की खोज होने लगी, तब शायद अग ओम्मा से दीप्त पड़नेवाले जगत् को पहले से ही सत्य मान कर ईदने लगे, कि उसके पद में और ब्रह्म-या सत्य सत्य छिपा हुआ है। किन्तु फिर ज्ञात हुआ, कि त्रि-इत्य मूर्ति के रूप को हम सत्य मानते हैं वह तो असत्य में बिनाशवान है और उसके भीतर कोई अविनाशी या अमृत सत्य मौजूद है। जनों के बीच के इस मत का जैसे जैसे अधिक व्यवह करने की आवश्यकता होने लगी, वैसे वैसे 'सत्य और 'अमृत' शब्दों के स्थान में 'अविद्या और विद्या, एवं अमृत में 'माया और सत्य' अवस्था 'मिथ्या और सत्य' इन पारिभाषिक शब्दों का प्रचार हुआ गया। क्योंकि 'सत्य का पान्य सत्य रहनेवाला है। इस कारण सत्य सम्मेलन और नाशवान् नामरूप को सत्य कहना उचरातर और भी अनुचित ठहरे लगा। परन्तु इस रीति से माया अवस्था मिथ्या शब्दों का प्रचार पीछे पड़े ही हुआ हा ता भी ये विचार बहुत पुराने जमाने से चले आ रहे हैं कि जगत् की वस्तुओं का वह इत्य, जो नश्वर स दीप्त पड़ता है बिनाशी और अमृत है। एवं उसका आधारभूत 'तत्त्विक इत्य ही सत् या सत्य है। प्रत्यक्ष जगत् में भी कहा कि 'एकं सद्भिदा बहुधा वदन्ति (१ १६४ ४६ ५६ और १ ११४ ८) - मूल में जो एक और सत्य (सत्) है उसी का विप्र (प्रता) मित्र मित्र नाम देत हैं - अर्थात् एक ही सत्य वस्तु नामरूप से मित्र मित्र दीप्त पण्ठी है। एक रूप अनेक रूप शिष्यने के अर्थ में यह 'माया शब्द जगत् में भी प्रयुक्त है और कहा यह बलन है कि 'इहो मायामि पुरुरूप' इत्ये - इन्द्र अपनी माया से अनेक रूप धारण करता है (क. ६ ४३ १८)। ऐतरेय ब्रह्म (१ १ ११) में एक स्थान पर 'माया शब्द का इसी अर्थ में प्रयोग किया गया है; और श्वेताश्वर उपनिषद् में इस 'माया शब्द का नामरूप के सिधे उपयोग हुआ है जो हा नामरूप के विप्र 'माया शब्द के प्रयोग सिधे होने की रीति श्वेताश्वर उपनिषद् के समय में स्पष्ट ही चतुर्निकमी हा पर इतना तो निर्विवाद है कि नामरूप के अनित्य अवस्था अमृत होने की कल्पना इससे पहले की है। 'माया शब्द का विपरीत अर्थ करके भीतराभाव ने यह कल्पना नर नहीं चली ही है। नामरूपामक मूर्ति के स्वभाव का जो भीतराभाव के लक्षण केवल 'मिथ्या' कह देने की दिव्यता न कर सक अवस्था देना गीता में स्पष्टान में उसी अर्थ में 'माया शब्द का उपयोग किया है देना करन न जो दिव्यता ही व बाद तो मूर्ति ने बहुशरणाक उपनिषद् के साथ और अमृत शब्द का उपयोग कर कुछ भी कपी न कहा जाने पर इस विद्वान् में उगाही था न नहीं गयी कि नामरूप 'बिनाशवान् है और सत्य सत्य आधारभूत है वह अमृत वा अविनाशी है एवं वह देव प्रदीप्त देविक जगत् में चला आ रहा है।

असले शब्दों का नामरूपामक कल्पमूर्ति के लक्ष्य वस्तुओं का ज्ञान होने के सिध 'बुद्ध-न कुछ एक देना सत्य सत्य इत्ये जाना पारिवे कि जो शब्दों का

आधारभूत हो और उसीके भेद का हो। एवं बाह्यसृष्टि के नाना पदार्थों की अब मैं
 वर्तमान रहता हो नहीं तो यह ज्ञान ही न होगा। किन्तु इतना ही निश्चय कर देने
 से अभ्यात्मशास्त्र का काम समस्त नहीं हो जाता। बाह्यसृष्टि के मूल में वर्तमान इस
 नित्य द्रव्य को ही कान्ती ओक 'ब्रह्म' कहते हैं और अब हा सके तो इस ब्रह्म के
 स्वरूप का निर्णय करना भी आवश्यक है। चार नामरूपात्मक पदार्थों के मूल में वर्त-
 मान यह नित्य तत्त्व है अम्बक। इसलिये प्रकट ही है, कि इसका स्वरूप नामरूपा-
 त्मक पदार्थों के समान व्यक्त और स्वरूप (बड़) नहीं रह सकता। परन्तु यदि व्यक्त
 और स्वरूप पदार्थों को छोड़ दें तो मन सृष्टि वासना प्राण और शब्द प्रभृति
 बहुत से ऐसे अम्बक पदार्थ हैं कि जो स्वरूप नहीं हैं। एवं यह असम्भव नहीं, कि
 परब्रह्म 'नमो' से किसी भी एक आद्य के स्वरूप का हो। कुछ लोग कहते हैं, कि प्राण
 का और परब्रह्म का स्वरूप एक ही है। कर्मन पण्डित शोपेनहर ने परब्रह्म का वासना-
 त्मक निमित्त किया है और वासना मन का धर्म है। अतः इस मत के अनुसार ब्रह्म
 मनामय ही कहा जावेगा (दे. १४)। परन्तु, अब तक को विवेचन हुआ है उतसे
 तो यही कहा जावेगा कि— प्रज्ञानं ब्रह्म (दे. ११) अथवा विज्ञानं ब्रह्म (दे.
 २०) — बह्यसृष्टि के नानात्व का जो ज्ञान एकस्वरूप से हमें प्राप्त होता है वही
 ब्रह्म का स्वरूप होगा। हेकेस का सिद्धान्त इसी ढंग का है। परन्तु उपनिषदों में
 चिद्रूपी ज्ञान के साथ सात् (अर्थात् अमत् की सारी वस्तुओं के अस्तित्व के
 सामान्य भ्रम या सत्तासमानता) का और आनन्द का भी ब्रह्मस्वरूप में ही
 अन्तर्भाव करके ब्रह्म को सच्चिदानन्दरूपी माना है। इसके अतिरिक्त दूसरा ब्रह्मस्वरूप
 कहना हो तो वह अकार है। 'सर्वी उपपत्ति' उस प्रकार है :— पहले समस्त
 अनादि अकार से उपजे हैं और वेगों के निष्कल पुष्पों पर उनका नित्य घटकों से ही
 चल कर ब्रह्मा ने सब सारी सृष्टि का निर्माण किया है (गी. १७. २१ म मा वा
 २१. ५६-५८), तब मूल आरम्भ में अकार को छोड़ और कुछ न बा। इससे
 सिद्ध होता है कि अकार ही सच्चा ब्रह्मस्वरूप है (माच्छक्य १ तैत्ति. १. ८)।
 परन्तु केवल अभ्यात्मशास्त्र की दृष्टि से विचार किया जाय तो परब्रह्म के वे सभी
 स्वरूप थोड़ेबहुत नामरूपात्मक ही हैं। क्योंकि 'न सभी स्वरूपों को मनुष्य अपनी
 'इन्द्रियों से जान सकता है और मनुष्य को इस रीति से जो कुछ शक्त हुआ करता
 है वह नामरूप की ही श्रेणी में है। फिर 'स नामरूप के मूल में जो अनादि
 मातरबाहर सर्वत्र एक-सा मरा हुआ एक ही निच और अमृत तत्व है (गी. ११
 १२-१७) उसके वास्तविक स्वरूप का निगम ही तो क्योंकि हो! किन्तु ही
 अभ्यात्मशास्त्री पण्डित कहते हैं कि कुछ भी हो; वह तत्व हमारी इन्द्रियों को अस्व
 हो गेया और प्रकट ने तो 'स प्रभ पर विचार करना ही छोड़ दिया है। इसी प्रकार
 उपनिषदों में भी परब्रह्म के अक्षेय स्वरूप का वर्णन 'स प्रकार है 'नेति नेति —
 अर्थात् वह नहीं है कि जिसके विषय में कुछ कहा जा सकता है ब्रह्म इससे परे है;

‘वह भौत्यों से गीब नहीं पड़ता वह बाणी का और मन को भी भोग्य है—
 ‘यतो वाचा निवृत्तस्त आत्मा मनसा सह।’ फिर भी अध्यात्मशास्त्र ने निश्चय
 किया है कि इन अगम्य स्थिति में भी मनुष्य अपनी बुद्धि से ब्रह्म के स्वरूप का
 एक प्रकार से निगम कर सकता है। ऊपर का वाक्यना स्मृति, धृति, माया प्राण
 और ज्ञान प्रभृति अगम्य पदार्थ वस्तुस्थिति में हैं उनमें से का सब से अतिशय
 व्यापक अथवा सब से श्रेष्ठ निर्मित हो, उसी का परब्रह्म का स्वल्प मानना चाहिये।
 क्योंकि यह तो निर्दिष्ट ही है कि सब अगम्य पदार्थों में परब्रह्म श्रेष्ठ है। अब इस
 दृष्टि से माया, स्मृति वाक्यना और धृति आदि का विचार करें, तो ये सब मन के
 घन हैं। अतएव इनकी अपेक्षा मन श्रेष्ठ हुआ। मन से ज्ञान श्रेष्ठ है और ज्ञान है
 बुद्धि का घन। अतः ज्ञान से बुद्धि श्रेष्ठ हुई। और अन्त में यह बुद्धि भी किसी
 नौकर है वह आत्मा ही सब से श्रेष्ठ है (गी १४२)। छिन्न-भेद-प्रकरण में
 ‘सर्वं विचारं कृत्वा’ है। अब वाक्यना और मन आदि अगम्य पदार्थों से यदि
 आत्मा श्रेष्ठ है तो आप ही सिद्ध हो गया कि परब्रह्म का स्वरूप भी वही आत्मा
 होगा। छान्दोग्य उपनिषद् के सप्तमे अध्याय में इसी बुद्धि से काम लिया गया है।
 और सनत्कुमार ने नारद से कहा है कि बाणी की अपेक्षा मन अधिक वाच्यता का
 (मूयस्) है। मन से ज्ञान ज्ञान से सब और इसी प्रकार बढ़ते बढ़ते जब कि
 आत्मा सब से श्रेष्ठ (सुमन) है तब आत्मा ही का परब्रह्म का सच्चा स्वल्प कहना
 चाहिये। अन्तरेष अगम्यपदार्थों में प्रीति ने इसी सिद्धान्त को माना है; किन्तु उसकी
 बुद्धियाँ कुछ कुछ भिन्न हैं। इसलिये यहाँ उन्हें क्षेत्र से क्षेत्रज्ञ की परिभाषा में
 बतलाते हैं। प्रीति कल्प है, कि हमारे मन पर इन्द्रिया के द्वारा बाह्य नामरूप के को
 संस्कार हुआ करते हैं उनके एकीकरण से आत्मा को ज्ञान होता है। उस ज्ञान के क्षेत्र
 के क्षेत्र बाह्यस्थिति के भिन्न भिन्न नामरूपों के मूख में भी एकता से रहनेवाली कोई न
 कोई बलु होती चाहिये। नहीं तो आत्मा के एकीकरण से का ज्ञान उत्पन्न होता है वह
 स्वकीयस्थिति और निराधार हो कर विखनबा के समान असत्य प्रमाणिक हो
 जायगा। ‘स क्षेत्रज्ञ न क्षेत्रं बलु को हम ब्रह्म कहते हैं। मे’ ‘तना ही है कि
 क्षेत्र की परिभाषा को मान कर प्रीति उसका बलुत्व कहता है। कुछ भी कहो;
 अन्त में बलुत्व (ब्रह्म) और आत्मा यही दो पदार्थ रह जाते हैं कि वे परस्पर
 के क्षेत्र के हैं। इन में से आत्मा मन और बुद्धि से परे अर्थात् इन्द्रियातीत है।
 तथापि अपने विश्वास के प्रमाण पर हम माना करते हैं कि आत्मा बल नहीं है।
 वह या तो चिह्नी है या चैतन्यरूपी है। ‘स प्रकार आत्मा के स्वरूप का निश्चय
 करके देवता है कि बाह्यस्थिति के ब्रह्म का स्वल्प क्या है। इस विषय में यहाँ दो ही
 पक्ष हो सकते हैं यह ब्रह्म का बलुत्व (१) आत्मा के स्वरूप का होगा या
 (२) आत्मा से भिन्न स्वरूप का? क्योंकि, ब्रह्म और आत्मा के सिवा अब तीसरी
 बलु ही नहीं रह जाती। परन्तु सभी का अनुभव यह है कि यदि कोई भी श

पदार्थ स्वरूप से मिश्र हों तो उनके परिणाम अथवा फल भी मिश्र मिल जाने चाहिये। अतएव हमलोग पदार्थों के मिश्र अथवा एकत्रण होने का निषेध उन पदार्थों के परिणामों से ही किसी भी शास्त्र में किया करण हैं। एक उदाहरण श्रीकृष्ण ने बुद्धों के फल फूस पत्तों छिलके आर बाड़ का रूप कर हम निश्चय करते हैं कि वे दोनों अस्म्य अस्म्य हैं या एक ही हैं। यदि इसी रीति का अवलम्बन करके बहो विचार करें, तो डील पड़ता है कि आत्मा और ब्रह्म एक ही स्वरूप के होंगे। क्योंकि अगर कहा जा चुका है कि सृष्टि के मिश्र मिल पदार्थों के का संस्कार मन पर होते हैं उनका आत्मा की क्रिया से एकीकरण होता है। उस एकीकरण के साथ उस एकीकरण का मेरु होना चाहिये कि किते मिश्र मिल काय पदार्थों के मूल में रहनेवाला वस्तुतत्त्व अर्थात् ब्रह्म उन पदार्थों की अनेकता को मत् कर निष्पन्न करता है। यदि इस प्रकार इन दोनों में मेरु न होगा तो समूचा ज्ञान निरुपधार और असत्य हो जावेगा। एक ही नमूने के और किस्सुकु एक दूसरे का जोड़ के एकीकरण करनेवाले से तत्त्व हो स्थानों पर भ्रम ही हों परन्तु वे परस्पर मिश्र मिल नहीं रह सकत। अतएव यह आप ही भिन्न होता है कि इनमें से आत्मा का जो रूप होगा वही रूप ब्रह्म का भी होना चाहिये। सारांश किसी भी रीति से विचार क्यों न किया जाय सिद्ध यही होगा कि वासुदेव के नाम आर रूप से आत्मप्रतिब्रह्मत्व नामरूपतमक प्रकृति के समान बाड़ तो है ही नहीं; किन्तु वासुदेवक ब्रह्म मनोमय ब्रह्म ज्ञानमय ब्रह्म प्राणब्रह्म अथवा ऐश्वर्यरूपी शुद्धब्रह्म — ये ब्रह्म के रूप भी निम्न भेदी के हैं; और ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप इनसे परे है एवं इनसे अधिक सौम्यता का अर्थात् शुद्ध आत्मस्वरूपी है। और इस विषय का गीता में अनेक स्थानों पर जो उल्लेख है उससे स्पष्ट होता है कि गीता का ठिकान्त भी यही है (देखो गी २० २० ७ ७ ८ ४ १३ ११; १५ ७ ८)। फिर भी यह न समझ लेना चाहिये कि ब्रह्म और आत्मा के एकत्वग्रहण करने के ठिकान्त को हमारे ऋषियों ने ऐसी बुद्धि प्रयुक्तियों से ही पहचाना था। इसका कारण ऐसी प्रकरण के आरम्भ में कहा बुद्धि है कि आध्यात्मप्राप्त्य में अक्षरी बुद्धि की ही सहायता न चाह भी एक ही अनुमान निमित्त नहीं किया जाता है। उस उद्देश आत्मप्राप्ति का सहारा चाहिये। उनके अतिरिक्त सपश देखा जाता है कि आधिभौतिक शास्त्र में भी अनुभव पहचान होता है; और उसकी उपरानि या तो पीछे ने मान्यता हा जाती है या हीन भी जाती है। इसी स्थाप से उस ब्रह्मात्मिक की बुद्धिगम्य उपरानि निश्चयन न सैकही रूप पहले हमारे प्राचीन ऋषियों ने निश्चय कर दिया था कि नह नानात्मि विषयन (बु ८ ४ १; ब्रह्म ४ ११) — बुद्धि में हीन पहचानाभी अनकता नक नहीं है। एक मूल में चारों आर एक ही

अमृत अम्बु और नित्य तत्त्व है (गी १८)। और फिर उन्होंने अपनी अन्तर्दृष्टि से यह सिद्धांत खूँट निकाला, कि बाह्यसृष्टि के नामरूप से भाष्कान्ति अभिनाशी तत्त्व और अपने घरीर का यह आत्मतत्त्व — कि जो बुद्धि से परे है — ये दोनों एक ही अमर और अमय्य हैं अथवा या तत्त्व ब्रह्माण्ड में है वही पिण्ड में आनी मनुष्य की यह में बात करता है। एवं ब्रह्मण्यक उपनिषद् में बाल्यस्वयं ने मैत्रेयी का गार्गी-वार्कणि प्रश्नक्ति को और अनक का (बृ १ ५-८ ४ २-४) पूरे ब्रह्मन्त का वही रहस्य बतलवा है। इसी उपनिषद् में पहले कहा गया है कि स्थित आन स्थि कि 'अहं ब्रह्मास्मि — मैं ही परब्रह्म हूँ — उसने सब कुछ जान लिया (बृ १ ४ १) और छान्दोग्य उपनिषद् का छठ अध्याय में श्वेतकेतु को उसके पिता ने अद्वैत ब्रह्मन्त का वही तत्त्व अनेक रीतिर्यों से समझा दिया है। जब अध्याय के आरम्भ में श्वेतकेतु ने अपने पिता से पूछा कि "मित्र प्रश्नर मिष्टी के एक लैके का मेरे जान देने से मिष्टी के नामरूपामक सभी विस्तर जाने जाते हैं उसी प्रश्नर मिष्ट एक ही वस्तु का ज्ञान हो जाने से सब कुछ समझ में आ जावे। वही एक वस्तु मुझे बतलवाओ मुझे उसका ज्ञान नहीं। तब पिता ने नदी समुद्र पानी और नमक प्रश्नक्ति अनेक दृष्टान्त दे कर समझाया कि बाह्यसृष्टि के मध्य में जो ब्रह्म है वह (तत्) और तू (त्वम्) अर्थात् ठेरी देह की आत्मा दोनों एक ही हैं — 'तत्त्वमसि' एवं क्याही तुने अपने आत्मा को पहचाना त्योंही मुझे आप ही माछ हो अबेगा कि समस्त ब्रह्म के मूल में क्या है। इस प्रश्नर पिता ने श्वेतकेतु को मित्र मित्र नौ दृष्टान्त से उपदेश किया है और प्रति बार 'तत्त्वमसि' — वही तू है — इस सूत्र की पुनरावृत्ति की है (छं. ६ ८-१६)। यह 'तत्त्वमसि' अद्वैत ब्रह्मन्त के महावाक्यों में मुख्य वाक्य है।

इस प्रकार निश्चय हो गया कि ब्रह्म आत्मस्वरूपी है। परन्तु आत्मा चिद्रूपी है। इसलिख सम्मम है कि कुछ लोग ब्रह्म का भी चिद्रूपी समझे। अतएव वहाँ ब्रह्म के और उसके साथ ही साथ आत्मा के लगे स्वरूप का बोझ-सा जुझावा कर देना आवश्यक है। आत्मा के साक्षिण्य से ब्रह्मत्मक बुद्धि में उत्पन्न होनेवाले धर्म का चित्त अर्थात् ज्ञान कहत है। परन्तु जब कि बुद्धि के इस धर्म का आत्मा पर साठना प्रचित नहीं है तब तात्त्विक दृष्टि से आत्मा के मूलस्वरूप का भी निगुण और अत्रय ही मानना चाहिये। अतएव कह-एक्यों का मत है कि यदि ब्रह्म आत्मस्वरूपी है तो इन दोनों को या 'नम' से किसी भी एक को चिद्रूपी कहना कुछ अंधों में गीत ही है। यह आशेष अनेकसे चिद्रूपी पर ही नहीं है। किन्तु वह आप-ही आप मित्र होता है कि परब्रह्म के लिये 'तत्' विशेषण का प्रयोग करना ठचित नहीं है। क्योंकि तत् और अतत् ये दोनों धर्म परस्परविरुद्ध और सर्व परस्पर लक्ष्य हैं। अथात् मित्र मित्र ही वस्तुओंका निर्देश करने के लिये कहे जाते हैं। जिसने कभी उन्हेना न देखा हो वह अंधेर की कल्पना नहीं कर सकता। वही नहीं।

किन्तु 'उच्छेदा' और अंधिरा इन शब्दों की यह खोज ही उसको सज्ञ न पड़ेगी। सत् और असत् शब्दों की खोज (इन्द्र) के सिधे यही न्याय उपयोगी है। जब हम देखते हैं कि कुछ वस्तुओं का नाश होता है तब हम सब वस्तुओं के असत् (नाश होनेवाली) और सत् (नाश न होनेवाली), ये दो भेद करने लगते हैं अथवा सत् और असत् शब्द सज्ञ पढ़ने के सिधे मनुष्य की दृष्टि के आगे दो प्रकार के विरुद्ध धर्मों की आवश्यकता होती है। अर्थात् यदि आरम्भ में एक ही वस्तु थी तो द्वैत के उत्पन्न होने पर दो वस्तुओं के उद्देश से किन साधन सत् और असत् शब्दों का प्रचार हुआ है। उनका प्रयोग "संमुखस्तु के सिधे कैसे किया जावेगा? क्योंकि, यदि इसे सत् कहते हैं, तो सज्ञ होती है कि क्या उस समय उसकी खोज का कुछ असत् भी था? यही कारण है जो उच्छेद के नाशनीय सूत्र (१-१२९) में परब्रह्म का ही विशेषण न के कर सृष्टि के मूलमूल का वृत्त इस प्रकार किया है, कि ज्ञात के आरम्भ में न तो सत् था और न असत् ही था। जो कुछ था वह एक ही था। इन सत् और असत् शब्दों की खोजों (अथवा इन्द्र) तो पीछे से निकली है और गीता (७-२८-२४५) में कहा है कि सत् और असत्, शीत और उष्ण इन्द्रों से किसी बुद्धि मुक्त हो जाय वह "न सब इन्द्रों से परे सर्वात् निर्बन्ध ब्रह्मण" को पहुँच जाता है। इससे सीध पड़ेगा कि अर्थात्मात्मा के विचार कितने गहन और सूक्ष्म हैं। केवल सर्वदृष्टि से विचार कर, तो परब्रह्म का अथवा आत्मा का भी अक्षेयत्व स्वीकार किये बिना गति ही नहीं रहती। परन्तु ब्रह्म इस प्रकार अक्षेय और निर्गुण अतएव इन्द्रियातीत हो तो भी यह प्रतीति हो सकती है, कि परब्रह्म का भी वही स्वस्व है; जो कि हमारे निर्गुण तथा अनिर्वाच्य आत्मा का है और जिसे हम साक्षात्कार से पहचानते हैं। इसका कारण यह है कि प्रत्येक मनुष्य को अपने आत्मा की साक्षात् प्रतीति होती ही है। अतएव अब वह सिद्धान्त निर्वर्ण नहीं हो सकता कि ब्रह्म और आत्मा एकस्वरूपी है। इस दृष्टि से देखें, तो ब्रह्मस्वरूप विषय में इसकी अपेक्षा कुछ अधिक नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्म आत्मस्वरूपी है। शेष बातों के सम्बन्ध में अपने अनुभव को ही पूरा प्रमाण मानना पड़ता है। किन्तु बुद्धिगम्य शास्त्रीय प्रतिपादन में कितना शब्दों से हो सकता है उठना सुझाव कर देना आवश्यक है। इसलिये यद्यपि ब्रह्म सर्वत्र एक-सा स्वात् अक्षेय और अनिर्वाच्य है तो भी बह्युद्दिष्ट और आत्मस्वरूपी ब्रह्मत्व का भेद व्यक्त करने के सिधे आत्मा के साक्षिण्य से ब्रह्मप्रकृति में चैतन्यरूपी का गुण हमें हमोपर होता है उसी को आत्मा का प्रधान लक्षण मान कर अर्थात्मात्मा में आत्मा और ब्रह्म दोनों को चिह्नित या चैतन्यरूपी कहते हैं। क्योंकि यदि ऐसा न करें, तो आत्मा और ब्रह्म दोनों ही निर्गुण निर्वर्ण एवं अनिर्वाच्य होने के कारण उनके रूप का वर्णन करने में या तो चुप्पी साध जाना पड़ता है या शब्दों में किसी ने कुछ वर्णन किया तो नहीं नहीं का यह भ्रम रहना पड़ता है कि नेति नेति।

पुस्तकमात्रन्यतरमस्ति ।' - यह नहीं है यह (ब्रह्म) नहीं है (यह तो नामरूप हो गया) । सच्चा ब्रह्म दसों परे और ही है । इस नक्षरात्मक पात्र का आबतन करने के अतिरिक्त और दूसरा मार्ग ही नहीं रह जाता (च २. ३ ६) । यही कारण है जो सामान्य रीति से ब्रह्म के स्वरूप के लक्षण चित् (ज्ञान) सत् (सचामात्मक अथवा अस्तित्व) और आनन्द कृतकये जाते हैं । इसमें कोई संदेह नहीं कि ये लक्षण अन्य सभी लक्षणों की अपेक्षा भेद हैं । फिर भी स्मरण रहे कि शब्दों से ब्रह्मस्वरूप की कितनी पहचान हो सकती है उसकी कट के लिये ये लक्षण भी कहे गये हैं । वास्तविक ब्रह्मस्वरूप निर्गुण ही है । उसका ज्ञान होने के लिये उसका अपरोक्षानुभव ही होना चाहिये । यह अनुभव कैसे हो सकता है ? - इन्द्रियातीत होने के कारण अनिर्वाच्य ब्रह्म के स्वरूप का अनुभव ब्रह्मनिष्ठ पुरुष को कम और कैसे होता है ? - इस विषय में हमारे ध्यानाध्यायों ने जो विवेचन किया है उस यहाँ संक्षेप में कृतकये हैं ।

ब्रह्म और आत्मा की एकता के उक्त समीकरण को सरल माप में इस प्रकार व्यक्त कर सकते हैं कि जो पिण्ड में है वही ब्रह्माण्ड में है । जब इस प्रकार ब्रह्मात्मिक का अनुभव हो जाये तब यह भ्रमभाव नहीं रह सकता कि कदा अथवा ब्रह्मात्मिक बस्तु है और केवल अभाव के लिये की बस्तु अस्मत् है । किन्तु इस विषय में शंका हो सकती है कि मनुष्य जब तक जीवित है तब तक उसकी नेत्र आदि इन्द्रियाँ यदि बंद नहीं जाती हैं तो इन्द्रियाँ वृष्ण हुए आर उनको गाँवर होनेवाले विषय वृष्ण हुए - यह भेद कौनसा तो कैसे ? और यदि यह भेद नहीं कृत्यता तो ब्रह्मात्मिक का अनुभव कैसे होगा ? तब यदि "इन्द्रियवृत्ति से ही विचार कर तो यह शंका एकदम अनुचित भी नहीं जान पड़ती । परन्तु हाँ गम्भीर विचार करने लगे तो जान पड़ेगा, कि इन्द्रियाँ बाह्य विषयों को देखने का काम कुछ मुसकरी से - अपनी ही मर्जी से - नहीं किया करती हैं । पहले कृतकये दिया है कि "जगत् पश्यति रूपानि मनसा न तु चक्षुषा (म म्म शां १११ १७) - किसी भी बस्तु को देखने के लिये (और सुनने आदि के लिये भी) नेत्रों को (ऐसे ही ज्ञान प्रयत्न को भी) मन की सहायता आवश्यक है । यदि मन शून्य हो किसी और विचार में डूबा हो या आँखों के आगे परी हुई बस्तु भी नहीं रखती ? व्यवहार में होनेवाले इस अनुभव पर खान देने से सहज ही अनुमान होता है कि नेत्र आदि इन्द्रियाँ के अभ्युत्थन रहते हुए भी मन को यदि उनमें से निष्काश हो या इन्द्रियाँ के द्वारा बाह्यवृत्ति में बतमान होने पर भी अपने लिये न होने के समान रहेंगे । फिर परिणाम यह होगा कि मन केवल आत्मा में अथवा आत्मस्वरूपी ब्रह्म में ही रह रहेगा । "तस्य ह्येव ब्रह्मात्मिक्य का सत्ताकार होने लगेगा । ध्यान से समाधि में एकान्त उपासना से अथवा अत्यन्त ब्रह्मविचार करने से अन्त में यह मानसिक स्थिति भिन्नता प्राप्त हो जाती है फिर उत्तरी नक्षर के भाग दसवें श्लोक के दृष्ट या भेद नापते मते रहा करें पर वह उनसे

तापरबाह है — उठ व दीप्ति ही नहीं पड़त; और उठक अद्वैत ब्रह्मस्वरूप का भाव-
ही भाव पूर्ण वासात्पर होता जाता है। पूरा ब्रह्मज्ञान ठ अन्त में परमावधि की जा
पह स्थिति प्राप्त होती है उठमें जाता हैय और ज्ञान का तीतरा में अर्थात् त्रिपुरी
नहीं रहती; अथवा उपास्य और उपासक का द्वैतभाव भी नहीं बचने पाता। अतएव
यह अवस्था और किसी दूसरे का बतसाह नहीं जा सकती। क्योंकि ज्योंहि 'दूतर'
शब्द का उच्चारण किया त्योंही अवस्था बिगड़ी और फिर प्रकट ही है कि मनुष्य
अद्वैत से द्वैत में आ जाता है। और ता क्या! यह कहना भी मुश्किल है, कि कुछ
इस अवस्था का ज्ञान हा गया। क्योंकि 'मैं' कहते ही औरों से भिन्न होने की
भावना मन में आ जाती है; और ब्रह्मात्मैक्य होने में यह भावना पूरी बाधक
है। इसी कारण से याज्ञवल्क्य ने बृहदारण्यक (४.५.१५-४.५.२७) में
इस परमावधि की स्थिति का बचन पों दिया है: 'यत्र हि द्वैतमिव मवति
तद्विद्वत् इतरं पश्यति विव्रति शृणोति विद्यनाति। यत्र त्वत्
सर्वमानैवाभूत् तत्केन कं पश्येत् किमेत् शृणुवात् विद्यनीयात्।
विज्ञातारमरं केन विदानीयात्। एतावन्न न्यु अमृतत्वमिति।' इसका मतार्थ
यह है कि दृग्मे बाधे (ब्रह्म) और दृग्मे का पश्य जब तक बना हुआ
था तब तक एक दूसरे का दृग्मता या संप्रता था, सुनता था और जानता
था। परन्तु जब सभी आत्ममेव हो गया (अर्थात् अपना और परमा में ही न
रहा) तब केन किसको देखेगा देखेगा सुनेगा और जानेगा? अरे! जो स्वयं करता
अर्थात् जाननेवाला है उसी को जाननेवाला और दूसरा कहीं से सम्भोये?" इस
प्रकार सभी आत्ममूल का ब्रह्मभूत हो जाने पर कहीं भीति शोक अथवा सुखदुःख
आदि इन्द्र भी रह कहीं सकते हैं (इष्ट ७)? क्योंकि, किससे डरना है या किसका
शोक करता है वह तो अपने से — हम से — कुछ होना चाहिये और ब्रह्मात्मैक्य का
अनुभव हो जाने पर "उ प्रकार की किसी भी निजता को अवकाश ही नहीं मिलता।
इसी कुलशोकविरहित अवस्था को 'आनन्दमय' नाम दे कर वैशिष्टीय उपनिषद्
(८.८.१६) में कहा है कि यह आनन्द ही ब्रह्म है। किन्तु यह वर्णन भी गौण
ही है। क्योंकि आनन्द का अनुभव करनेवाला अब रह ही कहीं जाता है? अतएव
बृहदारण्यक उपनिषद् (४.५.१२) में कहा है कि धीरिन्द्र आनन्द की अवस्था
आत्मानन्द कुछ विलक्षण होता है। ब्रह्म के वर्णन में आनन्द' शब्द आया करता है।
उसकी गौणता पर ध्यान दे कर अन्य स्थानों में ब्रह्मवेत्ता पुरुष का अन्तिम वर्णन
(आनन्द' शब्द को बाहर निकालकर) इतना ही किया जाता है ब्रह्म मवति य
एवं वे (५.४.४.८)। अथवा ब्रह्म वेद ब्रह्मैव मवति (मुं. १.२.९) —
किसने ब्रह्म को जान लिया वह ब्रह्म ही हो गया। उपनिषद् (५.२.४.१२;
अं. १.११) में इस स्थिति के लिये यह ब्रह्मन्त दिया गया है कि नमक को डली
जब पानी में डुब जाती है तब किस प्रकार यह गैर नहीं रहता कि इतना मग लोरे

पानी का है और इतना माग मागूँगी पानी का है — उसी प्रकार ब्रह्मण्यैक्य का ज्ञान हा ज्ञान पर सब ब्रह्मण्य हो जाता है। किन्तु उन भी मुन्धराम महाराज ने (कि 'मिन्धी कहे निन्व बेगन्त बाणी') "स ज्ञाने पानी के दृष्टान्त के बन्धे गुड़ का यह मीठा दृष्टान्त" कर अपने अनुभव का वर्णन किया है —

दूध का गुड़ है सबवादा बाहर भीतर एक समान ।
किमका ध्यान करै सबिबेक ? जल-तरंग में हैं हम एक ॥

इसीलिये कहा जाता है कि परब्रह्म इन्द्रियों को अगोचर और मन को भी अगम्य होने पर भी स्तानुसंग्रहण्य है अर्थात् अपने अपने अनुभव से जाना जाता है। परब्रह्म की विम भेदबला का वर्णन किया जाता है वह ज्ञाता और ज्ञेय — वास्ती होती स्थिति की है और भेद-साक्षात्कार — वास्ती स्थिति नहीं। जब तक यह बुद्धि बनी है कि मैं अस्म्य हूँ और तुमिवा अस्म्य हूँ सब तक कुछ भी क्यों न किया जाय ब्रह्मण्यैक्य का पूरा ज्ञान होना सम्भव नहीं। किन्तु नगी यदि समुद्र का निगम नहीं सकती — उसका जपन में धीन नहीं कर सकती — तो फिर प्रकार समुद्र में गिर कर नगी तद्रूप हो जाती है उसी प्रकार परब्रह्म में निमग्न होने से मनुष्य का उसका अनुभव हो गया करता है और उसकी परब्रह्म स्थिति हा जाती है कि सबभूतस्यमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि (गी १३) — सब प्राणी मुझमें हैं और मैं सब में हूँ। केन उपनिषद् में बड़ी लुबी के साथ परब्रह्म के स्वरूप का चिराधामात्मात्मक ब्रह्मण्य इत ज्ञेय का व्यक्त करने के लिये किया गया है कि पूरा परब्रह्म का ज्ञान केवल अपने अनुभव पर ही निमग्न है। वह ज्ञान इस प्रकार है : भविष्यत् विज्ञानता विज्ञानम विज्ञानताम् (केन २३) — या कहता है कि हमें परब्रह्म का ज्ञान हा गया उन्हें उसका ज्ञान नहीं हुआ है और जिन्हें ज्ञान ही नहीं पड़ता कि हममें उसका ज्ञान किया उन्हें ही वह ज्ञान हुआ है। क्योंकि, जब कह रहा है कि मैं परमे श्वर का ज्ञान लिया तब उसका मन में वह हैतबुद्धि उत्पन्न हो जाती है कि मैं (ज्ञाता) ज्ञाता हूँ और मैंने ज्ञान लिया वह (ज्ञेय) ब्रह्म अस्म्य है। अतएव उसका ब्रह्मण्यैक्यवासी भेदनी अनुभव उस समय उत्पन्न हो गया और अप्रम होता है। ब्रह्मण्य ज्ञेय के मूह से ज्ञानी माया का निकलना ही सम्भव नहीं रहता कि मैंने उस (अप्राप्त भ्रम में भ्रम और कुछ) ज्ञान लिया। अतएव इस स्थिति में अप्राप्त जब कह का ज्ञानी पुरुष वह ज्ञान में अगम्य होता है कि मैं ब्रह्म का ज्ञान गया तब कहना पड़ता है कि उस ब्रह्म का ज्ञान हो गया। इस प्रकार देन का लिये कुछ लाने हा कर परब्रह्म में ज्ञाता का लक्षणा ही ज्ञाना लक्ष्य या लेना किन्तुम पुन ज्ञाना अर्थात् एकही हो ज्ञाना सामान्य रूप में हीन ता मुन्धर पड़ता है; परन्तु हमारा शास्त्रवादी ने अनुभव न निश्चय किया है कि एकात्मक रूप ज्ञानी होनाका 'निश्चय स्थिति' अभ्यास और वैराग्य के अंग में मनुष्य का लक्षण हा सकती है

मी-यन्तारूपी देवमात्र इस स्थिति में डूब जाता है नष्ट हो जाता है। अतएव कुछ लोग शंका बिना करते हैं कि यह तो फिर आत्मनाश का ही एक तरीका है। किन्तु ज्योंही समय में आया कि यद्यपि इस स्थिति का अनुभव करते समय इसका वर्णन करते नहीं करता है परन्तु पीछे उसका स्मरण हो सकता है ज्योंही तब शंका निर्मूल हो जाती है। * उसकी अपेक्षा और भी अधिक प्रबल प्रमाण साधुसन्तों का अनुभव है। बहुत प्राचीन सिद्ध पुरुषों के अनुभव की बातें पुरानी हैं। उन्हें जाने श्रद्धा। जिसकुछ अमी के प्रसिद्ध भगवद्भक्त तुकाराम महाराज ने भी इस परमावधि की स्थिति का वर्णन आत्मपरिक माया में बड़ी ज़ुबी से सम्मतापूर्वक * प्रकार किया है कि 'हमने अपनी मृत्यु अपनी आँखों से देख ली यह भी एक उत्तम हो गया। अथ अथवा भव्यतः सगुण ब्रह्म की उपासना से ध्यान के द्वारा धीरे धीरे बढ़ता हुआ उपासक अन्त में वह ब्रह्माग्नि (५.१४.१) - मैं ही ब्रह्म हूँ - की स्थिति में जा पहुँचता है और ब्रह्मात्मैक्यस्थिति का उसे साक्षात्कार होने लगता है। फिर उसमें इतना मग्न हो जाता है कि इस बात की ओर उसका ध्यान भी नहीं आता कि मैं किस स्थिति में हूँ अथवा किसका अनुभव कर रहा हूँ। इसमें व्यथित कभी रहती है। अतः * अवस्था को न तो व्यक्त कह सकते हैं; और न सुगति। यदि जायत कहें तो *समें वे सब व्यवहार एक माने हैं कि जो व्यथित अवस्था में सामान्य रीति से हुआ करते हैं। इसलिये स्वयं सुगति (नीन्द्र) अवस्था व्यथित - *न तीनो व्यावहारिक अवस्थाओं से जिसकुछ भिन्न इसे जबभी अवस्था गुरीय अवस्था शान्ति ने कही है। इस स्थिति को प्राप्त करने के लिये पाठश्रुतियों की दृष्टि से मुख्य साधन निर्विकल्प समाधिविद्योक्त समाना है कि जिसमें ईश का स्पर्शा भी सबल नहीं रहता। और यही कारण है जो गीता (६.२०-२१) में कहा है कि इस निर्विकल्प समाधिविद्योक्त को अभ्यास से प्राप्त कर लेने में मनुष्य की उत्तमता नहीं चाहिये। यही ब्रह्मात्मैक्य स्थिति ज्ञान की पूर्णावस्था है। क्योंकि जब सम्पूर्ण कर्म ब्रह्मत्व अर्थात् एक ही हो चुका तब गीता के अनविद्यावास इन सत्त्व की प्रगता हो जाती है कि अविमर्श विमर्शेण अनेकत्व की एकता करनी चाहिये - और फिर इसके आगे किसी को भी अधिक जान हो नहीं सकता। इसी प्रकार नामक से परे इन अमृतत्व का यही मनुष्य को अनुभव हुआ कि कर्ममरण

ध्यान न और समाधि न दात हाजिराकी अज्ञान की अवस्था अनवस्था की पर अवस्था *stagnous-oxide gas* नामक एक प्रकार की रासायनिक वायु का वैषम्य से जान हो जाता करनी है इसी वायु का *पॉपुलर फिलोसोफी* भी कहते हैं। *William James pp. 294-298* नामक यह मन्त्री अवस्था है समाधि में जो अवस्था प्राप्त होती है वह मन्त्री अवस्था - है यही इन नामों से प्रकृत का अर्थ है। फिर भी यहाँ उनका उद्देश्य इन-
(१५) किता है कि इन विविध अवस्था के निर्विकल्प के विषय में कुछ भी बात नहीं हो जाना।

का चक्र भी आप ही से चूट जाता है। क्योंकि सम्मरण तो नामरूप में ही है और यह मनुष्य पहुँच जाता है उन नामरूपों से परे (गी ८/२१)। "सी से महत्त्वाओं ने इस स्थिति का नाम 'मरण का मरण' रख छोड़ा है। और इसी कारण से याज्ञवल्क्य इस स्थिति को अमृतत्व की सीमा या पराकाष्ठा कहते हैं। यही जीवनमुखावस्था है। पातञ्जलयोगसूत्र और अन्य स्थानों में भी ब्रह्मण है, कि इस अवस्था में आकाशगमन आदि की कुछ अपूर्व अलौकिक शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं (पातञ्जलसूत्र १/१६-५५) और इन्हीं को पाने के लिये कितने ही मनुष्य योगाभ्यास की धुन में लगे जाते हैं। परन्तु योगवासिष्ठजगता कहते हैं कि आकाशगमन प्रभृति शक्तियाँ न तो ब्रह्मनिष्ठस्थितिक्रम साध्य है और न उसका कोई माग ही। अतः शीघ्रमुक्त पुरुष इन शक्तियों को पा करने का त्याग नहीं करता और बहुधा उसमें वे टन्नी भी नहीं जाती (श्वेतो यो ८९)। इसी कारण इन शक्तियों का उल्लेख न तो योगवासिष्ठ में ही और न गीता में ही नहीं है। बलिव्रत न राम से स्पष्ट कह दिया है कि ये चमत्कार तो माया के खेल हैं कुछ ब्रह्मविद्या नहीं हैं। कदाचित् ये सब हा। हम यह नहीं कहते कि ये होंगे ही नहीं। हा हा इतना तो निर्विकार है कि यह ब्रह्मविद्या का विषय नहीं है। अतएव (ये शक्तियाँ मिलें तो आर न मिल तो) "नकी परवाह न करनी चाहिये। ब्रह्मविद्याशास्त्र का कथन है कि इनकी इच्छा अथवा आशा भी न करके मनुष्य का बही प्रयत्न करत रहना चाहिये कि किसमें प्राप्तिमात्र में एक आत्मा-वासी परमावधि की ब्रह्मनिष्ठ स्थिति प्राप्त हो सके। ब्रह्मज्ञान आत्मा की शुद्ध अवस्था है। वह कुछ बाह्य कारामय या लिङ्गमाती लक्षण नहीं है। "त कारण "न शक्तिया से - "न चमत्कारों से - ब्रह्मज्ञान के गौरव का कदा तो पूर, किन्तु उसके गौरव के - उसकी महत्ता के - ये चमत्कार प्रमाण भी नहीं हो सकते। फली तो पहले ही उड़ते थे; पर अब बिमानावाले लोग भी आकाश में उड़ने लगे हैं। किन्तु सिर्फ इसी गुण के होने से चकर इनकी गिनती ब्रह्मवेत्ताओं में नहीं करता। और तो क्या किन पुरुषों का ये आकाशगमन आदि शक्तियाँ प्राप्त हो जाती हैं वे 'मास्त्री-मायव नायकवाले अपारपण' के समान क्रूर और घातकी भी हो सकते हैं।

ब्रह्माभेक्यरूप आनन्दमय स्थिति का अनिवाच्य अनुभव और किसी दूसरे को प्रणतया सम्भव नहीं हो सकता। क्योंकि जब उसे दूसरे का स्पर्शसे स्पर्श, तब 'मैं-तू'-वासी इतनी ही माया से काम लेना पड़गा; आर इस ईर्ष्या माया में भक्ति का समस्त अनुभव स्थगित नहीं करता। अतएव उपनिषद् में इस परमावधि की स्थिति के जे ब्रह्मण है उन्हें भी अपूर्व गाण समझना चाहिये। और इस जे ब्रह्मण गाण है तब शक्ति की उत्पत्ति एवं रचना समझने के लिये अनेक स्थाना पर उपनिषद् में जो निर ईर्ष्या ब्रह्मण पाये जाते हैं उन्हें भी गाण ही मानना चाहिये। उदाहरण स्वीरिये; उपनिषद् में हरयमृष्टि की उत्पत्ति के विषय में एक ब्रह्मण है कि

आत्मस्वरूपी शुद्ध नित्य सर्वव्यापी और अविच्छेदी ब्रह्म ही से आग बल कर हिरण्यगर्भ नामक सगुण पुरुष या आप (पानी) प्रमत्ति सृष्टि के अत्यन्त पञ्चार्थ कर्मण निर्मित हुए अथवा परमेश्वर ने इन नामरूपों की रचना करके फिर भीवरूप से उन्में प्रवेश किया (तै २ ६ अं ६ २ ३ ४ १ ४ ७) ऐसे सब द्वैतपूर्ण वस्तु अद्वैतसृष्टि से यथायथ नहीं हो सकते। क्योंकि ज्ञानात्म्य, निर्गुण परमेश्वर ही सब पारो ओर मग्न हुआ है, सब तात्त्विक दृष्टि से यह कहना ही निमूल्य हो जाता है, कि एक न दूसरे को पैदा किया। परन्तु साधारण मनुष्यों को सृष्टि की रचना समझा देने के लिये व्यावहारिक अर्थात् द्वैत की मापा ही ठा एक साधन है। इस कारण अत्यन्तसृष्टि की अर्थात् नामरूप की उत्पत्ति के बहन् उपनिषदों में उल्टी ढंग के मिलते हैं, जैसा कि ऊपर एक उदाहरण दिया गया है। तो भी उन्में अद्वैत का तत्त्व बना ही है और अनेक स्थानों में यह दिखा है, कि इस प्रकार द्वैती व्यावहारिक मापा बर्तने पर भी मूल में अद्वैत ही है। इसलिए, अब निम्न हो चुका है कि सर्व सृष्टि नहीं है स्थिर है फिर वास्तविक में किस प्रकार बही कहा जाता है कि सर्व निष्कल आत्मा अथवा ब्रह्म गया। उल्टी प्रकार यद्यपि एक ही आत्मस्वरूपी परब्रह्म पारो और अकाल मग्न हुआ है। और यह अविच्छेद है। यद्यपि उपनिषदों में भी ऐसी ही मापा के प्रयोग मिलते हैं कि परब्रह्म से अत्यन्त ज्ञान की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार गीता में भी यद्यपि यह कहा गया है, कि 'मेरा सद्यस्वरूप अत्यन्त और अज्ञ है (गी ७ २५) यद्यपि भगवान् ने कहा है कि मैं वारे काल को उत्पन्न करता हूँ (४ ६)। परन्तु इन वस्तुओं के मत को किना समझे-बूझे कुछ पाण्डित्य योग इनको समझा सना मान लेते हैं और फिर इन्हें ही मुख्य समझ कर यह विद्वान्त किया करते हैं कि द्वैत अन्वय विधिद्वैत मत का उपनिषदों में प्रतिपादन है। व कहते हैं कि यदि यह मान लिया जाय कि एक ही निर्गुण ब्रह्म सर्वत्र व्याप्त हो रहा है; तो फिर इन्में उत्पत्ति नहीं लगती कि "व अविच्छेदी ब्रह्म व विचाररहित नाशवान् सगुण पञ्चार्थ कैसे निर्मित हो गये। क्योंकि नामरूपात्मक सृष्टि को यदि 'माया' की ठा निर्गुण ब्रह्म से सगुणमाया का उत्पन्न होना ही सम्भव होना ही सम्भव नहीं है। इससे अद्वैतवाद सङ्का हो जाता है। "तब तो कहीं अत्यन्त यह होगा नहीं कि सांख्यशास्त्र के मतानुसार प्रकृति के तत्त्व नामरूपात्मक अत्यन्तसृष्टि के द्वैती सगुण परन्तु अत्यन्त रूप की नित्य मान लिया जाये और उक्त अत्यन्त रूप के अन्त्यन्तर में परब्रह्म को वृत्त निश्चलता ऐसा भीतप्रोक्त मत हुआ रण्य जाये, जैसा कि पञ्च की नली में गाढ़ रहती है (ब ३ ७)। एवं उन दोनों में द्वैती ही एकता मानी जाय जैसी कि दक्षिण का अनार के फल भीतरी शानो के साथ रहती है। परन्तु हमारे मत में उपनिषदों के तात्पर्य का ऐसा विचार करना योग्य नहीं है। उपनिषदों में कहीं कहीं द्वैती और कहीं कहीं अद्वैती बहन् पाये

जाते हैं। तो इन बातों की कुछ-न-कुछ एकबाक्यता करना तो ठीक है परन्तु भद्रेतबाध को मुख्य समझने और यह मान लेने से कि जब निगुण ब्रह्म सगुण होने लगता है तब उठने ही समय के लिये मायिक द्वैत की स्थिति प्राप्त ही हो जाती है। सब वचनों की ऐसी व्यवस्था लगती है, किसी व्यवस्था द्वैत पक्ष को प्रधान मानने से स्थिती नहीं है। उदाहरण लीजिये "स तत् त्वमासि वाक्य के पक्ष का अन्वय द्वैती मतानुसार कभी भी ठीक नहीं लगता। तो क्या इस अङ्गन को द्रष्टव्यवाक्य ने समझ ही नहीं पाया? नहीं समझा जरूर है। तभी तो वे इस महावाक्य का कैसा-तैसा अर्थ लगा कर अपने मन को समझा लेंगे हैं। 'त्वमासि' को द्वैतबाध इस प्रकार उलझाते हैं - त्वम् = तस्य त्वम् - अर्थात् उसका तू है कि वो काँ- तुमसे मिल है तू वही नहीं है। परन्तु किसको संसृष्ट का पाड़ा-सा भी ज्ञान है आर किसकी बुद्धि आग्रह में बँध नहीं गई है वह गुरन्त ताड़ लगा कि यह र्वाचातन्त्री का अर्थ ठीक नहीं है। वैक्य उपनिषद् (१ १६) में तो स त्वमेव त्वमेव तत् "स प्रकार 'तत्' और 'त्वम्' को उक्त-पाठ कर उक्त महावाक्य के अद्वैतप्रधान होने का ही सिद्धान्त स्थापना है। अब और क्या कहसके? समस्त उपनिषद् का बहुतरा मग निष्पन्न शब्द किना अथवा ज्ञान-बुद्ध कर उस पर दुस्म किसे किना उपनिषद्मन्त्र में अद्वैत को छोड़ और धार पुरा रहस्य बतलाने का सम्मन ही नहीं है। परन्तु ये बातें तो ऐसे हैं कि किना कोई ओर-ओर ही नहीं तो फिर यहाँ हम इनकी विशेष क्या क्यों करें? किन्तु अद्वैत के अनिच्छित अन्वय मत स्वतः ही वे कुछी से उन्हें स्वीकार कर लें। उन्हें रोक्ना कौन है। किन उदात्त महात्माओं ने उपनिषदों में अपना यह स्वप्न विश्वास बतलवाया है नेह नानास्ति किञ्चन (बु ४ ४ १९; कठ ४ १०) - "स यद्वि में किसी भी प्रकार की अनेकता नहीं है जो जो कुछ है वह मूल में सब 'एकमेवाद्वितीयम्' (छं १ २ ..) है और किन्हीं भागों यह वचन किया है कि मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति - अर्थात् इस जगत् में नानात्व हीन पड़ता है वह कर्ममरण के बकर म फैलता है - हम नहीं समझते कि उन महात्माओं का आशय अद्वैत को छोड़ और भी किसी प्रकार हो सकेगा। परन्तु अनेक वैदिक ग्रन्थाभा के अनेक उपनिषद् होने के कारण जैसे इस शब्द का पाड़ी-सी गुंवारण मिल जाती है कि कुछ उपनिषद् का तात्पर्य क्या एक ही है? वैसा हास गीता का नहीं है। अब गीता एक ही प्रश्न है तब प्रकट ही है कि उसमें एक ही प्रकार के वेदान्त का प्रतिपादन होना चाहिये। और की विचारने लगी कि वह जीन-सा वैराग्य है? तो वह अद्वैत प्रधान सिद्धान्त करना पड़ता है कि सब मूला का नाश हो जाने पर भी जो एक ही स्थिर रहता है (गी ८. २) वही क्याप में लक्ष्य है। जब देह और विश्व में मिश्र कर लक्षण वही स्वास्त ही रहा है (गी १३ ३०)। और तो क्या? अस्मीपम्यबुद्धि का जो नीवितारण गीता में बतलवाया गया है उसकी पूरी पूरी

उपपत्ति भी अद्वैत को छोड़ और दूसरे प्रकार की वेदान्तसृष्टि से नहीं आती है। उससे कोई हमारा वह आशय न समझें कि जीर्णोद्धारार्थ के समय में भक्ता उनके पश्चात् अद्वैतमत को पोषण करनेवासी कितनी सुक्तियाँ निकली हैं अपना प्रमाण निकलें हैं वे सभी यथार्थवाक् गीता में प्रतिपादित हैं। यह तो हम भी मानते हैं कि द्वैत अद्वैत और विशिष्टाद्वैत प्रभृति सम्प्रदायों की उत्पत्ति होने से पहले ही गीता बन चुकी है और इसी कारण से गीता में किसी भी विशेष सम्प्रदाय की सुक्तियों का समावेश होना सम्भव नहीं है। किन्तु इस सम्मति से यह कहने में कोई भी बाधा नहीं आती कि गीता का वेदान्त मामूली तौर पर शाङ्करसम्प्रदाय के अनुसार अद्वैती है — द्वैती नहीं। इस प्रकार गीता और शाङ्करसम्प्रदाय में तत्त्वज्ञान की दृष्टि से सामान्य मेल है वहीं पर हमारा मत है कि आचारसूत्र से गीता कर्मसंवासा की अपेक्षा कर्मयोग की अधिक महत्त्व देती है। उस कारण गीताकर्म शाङ्करसम्प्रदाय से भिन्न हो गया है। इसका विचार आगे किया जायगा। प्रस्तुत विषय तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी है। उसीसे यहाँ इतना ही कहना है कि गीता और शाङ्करसम्प्रदाय में — दोनों में — यह तत्त्वज्ञान एक ही प्रकार का है अर्थात् अद्वैती है। अन्य सांप्रदायिक भाष्यों की अपेक्षा गीता के शाङ्करभाष्य की जो अधिक महत्त्व हो गया है उसका कारण भी यही है।

ज्ञानदृष्टि से सारे नामरूपों का एक ओर निष्काश देने पर एक ही अविच्छिन्न और निर्गुण तत्त्व स्थिर रह जाता है। अतएव पूर्ण और सूक्ष्म विचार करने पर अद्वैत सिद्धान्त का ही स्वीकार करना पड़ता है। जब इतना विद्व हो चुका तब अद्वैत वेदान्त की दृष्टि से यह विवेचन करना आवश्यक है कि इस एक निर्गुण अमलक द्रव्य से नाना प्रकार की व्यक्त सगुण सृष्टि क्योंकर उपब्धी? पहले बतला आये हैं कि सांख्यो ने ता निर्गुण पुरुष के साथ ही निर्गुणात्मक अघात सगुण प्रकृति का जनार्त्ति और स्वतन्त्र मान कर, उस प्रश्न का हल कर दिया है। किन्तु यदि इस प्रकार सगुण प्रकृति को स्वतन्त्र मानें कि तो जगत् के मूलतत्त्व दो हुए जाते हैं। और ऐसा करने से उस अद्वैत मत में बाधा आती है कि मिलकर ऊपर अनेक कारणों के द्वारा पूनर्तया निश्चय कर सिद्धा गया है। यदि सगुण प्रकृति को स्वतन्त्र नहीं मानते हैं तो यह बतलाते नहीं पड़ता कि एक मूल निर्गुण द्रव्य से नानाविध सगुण सृष्टि कैसे उत्पन्न हो गई। क्योंकि सत्कार्यभावा का सिद्धान्त यह है कि निर्गुण से सगुण — जो कुछ भी नहीं है — उससे और कुछ — का उपपत्ति सम्भव नहीं है; और यह सिद्धान्त अद्वैत-वादिषों को भी मास्य हो चुका है। इसीसे जानो ही ओर अङ्गभन है। फिर यह उद्देश्य मुझ कैसा? किता अद्वैत का छाड़ ही निर्गुण से सगुण की उत्पत्ति होने का मार्ग कल्पना है और सत्कार्यभावा की दृष्टि से यह तो सम्भव हुआ-सा ही है। तथा वेन है — ऐसीबिंदी उत्पन्न नहीं है। और तो क्या? कुछ भागों की समस्त में अद्वैत सिद्धान्त के मानने में यही ऐसी अङ्गभन है जो सब मुख्य वैसीदा और प्रतिष्ठा है।

इसी अङ्गुल से छड़क कर वे दैत का अंगीकार कर लिया करते हैं। किन्तु भद्रेती पण्डितों ने अपनी बुद्धि के द्वारा इस किन्तु अङ्गुल के फूटने से छड़कने छिये भी एक मुक्तिवस्तु बेबाड़ माना हुआ सिखा है। वे कहते हैं कि सत्कार्यवाद अथवा गुणपरिणामवाद के सिद्धान्त का उपयोग तब होता है जब कार्य और कारण दोनों एक ही श्रेणी के अथवा एक ही वर्ग के होते हैं और इस कारण भद्रेती वेदान्ती भी इसे स्वीकार कर छिये, कि सत्य और निगुण ब्रह्म से सत्य और सगुण माया का उत्पन्न होना शक्य नहीं है। परन्तु यह स्वीकृति उस समय की है। जब कि दोनों पक्ष सत्य ही जहाँ एक पक्ष सत्य है पर दूसरा उसका तिरफे दृश्य है वहाँ सत्कार्यवाद का उपयोग नहीं होता। सांख्यमतवाले पुरुष के समान ही प्रकृति को स्वतन्त्र और सत्य पक्ष मानते हैं। यही कारण है जो वे निर्गुण पुरुष से सगुण प्रकृति की उत्पत्ति का विवेचन सत्कार्यवाद के अनुसार कर नहीं सकते। किन्तु भद्रेत वेदान्त का सिद्धान्त यह है कि माया अनादि कभी रहे फिर भी यह सत्य और स्वतन्त्र नहीं है। वह तो गीता के कथनानुसार 'मोह, अज्ञान' अथवा 'मित्रियों की निम्न' जेबाबा दृश्य है। इसलिये सत्कार्यवाद से जो आशेष निष्पन्न हुआ था, उसका उपयोग भद्रेत सिद्धान्त के लिये किया ही नहीं जा सकता। बाप से छड़क पैदा हो तो कहेंगे कि वह उसके गुणपरिणाम से हुआ है। परन्तु पिता एक व्यक्ति है और जब कभी वह बच्चे का कभी अज्ञान का आर कभी बुद्ध का स्वर्ग बनाये हुए दीन पड़ता है तब हम सदैव न्याय करते हैं कि इस व्यक्ति में और इसके अनेक स्वर्ग में गुणपरिणामरूपी कायकारणमात्र नहीं रहता। ऐसे ही जब निमित्त हो जाता है कि मय एक ही है तब पानी में औन्म्य की निम्न जेबाबा उसके प्रतिबिम्ब का हम भ्रम कहेंगे और उसे गुणपरिणाम से उपजा हुआ दूसरा स्वर्ग नहीं मानते। इसी प्रकार वृक्षीन से किसी ब्रह्म के बसाव स्वरूप का निश्चय हो जाने पर व्यातिशान्त न्याय कहेंगे कि उस ब्रह्म का जो स्वरूप निरी औन्म्य से दीन पड़ता है वह दृष्टि की कमजोरी और उसके आत्मन्त दूरी पर रहने के कारण निरा दृश्य उत्पन्न हो गया है। उस प्रकृति हो गया कि कोई भी बात नेत्र द्वारा मित्रियों का प्रत्यक्ष गोचर हो जाने से ही स्वतन्त्र और सत्य बनू मानी नहीं जा सकती। फिर नही न्याय का अध्यात्मशास्त्र में उपयोग करके यदि यह कहें तो क्या हानि है कि शान्तजगत्प दूरधीन से प्रियका निश्चय कर दिया गया है वह निर्गुण परब्रह्म सत्य है। और जानहीन धम्मजगत्प का जो नामरूप गान्धरी होता है वह इस परब्रह्म का काय नहीं है - वह तो मित्रियों की बुद्ध्या से उपजा हुआ निरा भ्रम अभाव मोहात्मक दृश्य है। यही पर यह आशेष ही नहीं पचना कि निर्गुण से सगुण उत्पन्न नहीं हो सकता। क्योंकि दीन बनू एक ही श्रेणी की नहीं है। इनमें एक तो सत्य है और दूसरी है तिरफे दृश्य। एवं अनुभव यह है कि मूल में एक ही बनू रहने पर भी जेबाबाके पुरुष के दृष्टिभेद से अज्ञान से अथवा नजरबन्दी

से उस एक ही वस्तु के दृश्य बनते रहते हैं। उदाहरणार्थ जनों का सुनार देनेवाले घण्ट और ओंलों से दिम्बा देनेवाले रत्न — इन्हीं दो गुणों को स्वीकिये। इनमें से जनों को जो घण्ट या आवाज सुना देती है उसकी सम्मता से घण्ट करके आधिभौतिकशास्त्रियों ने पूणतया सिद्ध कर लिया है कि 'घण्ट' या तो वायु की स्फुर है या गति। और अब सूधम साध करने से निश्चय हो गया है कि ओंलों से दीम्ब पड़नेवाले छाल हरे पीछे आति रत्न भी मूल में एक ही सर्वप्रकाश के विकार हैं और सूयप्रकाश स्वयं एक प्रकार की गति ही है। अब कि 'गति' मूल में एक ही है पर ज्ञान उसे घण्ट और ओंलों उसे रत्न बतलाती है तब यदि इसी न्याय का उपयोग कुछ अधिक व्यापक रीति से सारी इन्द्रियों के लिये किया जायें तो सभी नामरूपा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में सत्कार्यवाद की सहायता के बिना ठीक उत्पत्ति उस प्रकार समझा जा सकती है कि किसी भी एक अविश्रय वस्तु पर मनुष्य की निम्न निम्न इन्द्रियों अपनी अपनी ओर से शब्दस्वरूप आति अनेक नामरूपात्मक गुणों का 'अध्यारोप' करके नाना प्रकार के दृश्य उपस्था करती है। परन्तु कोई आवश्यकता नहीं है कि मूल की एक ही वस्तु में ये दृश्य ये गुण अथवा ये नामरूप होवें ही। और इसी अर्थ को सिद्ध करने के लिये रस्ती में सप का अन्वय ही में खोयी का भ्रम होना, या ओंलों में ठेगाली बाँधने से एक के दो पदाय दीम्ब पड़ना आति अनेक रत्नों के लक्ष्य समान पर एक पदार्थ का रत्न-किरझा दीम्ब पड़ना आति अनेक दृष्टान्त केन्द्राद्यात्म में लिये जाते हैं। मनुष्य की इन्द्रियों उससे कभी घट नहीं जाती है। इस कारण जगत् के नामरूप अथवा गुण उससे नयनपथ में गोलर तो अवश्य हाने परन्तु वह नहीं कहा जा सकता कि इन्द्रियवान् मनुष्य की दृष्टि से जगत् का जो सापेक्ष स्वरूप दीम्ब पड़ता है, वही इस जगत् के मूल का अर्थान्ति निरपेक्ष और नित्य स्वरूप है। मनुष्य की वर्तमान इन्द्रियों की अपेक्षा यदि उसे न्यूनबाधिक इन्द्रियों प्राप्त हो जायें तो वह सधि उस वैसी आकाशस दीम्ब पड़ती है वैसी ही न दीम्बती रहती। और यदि वह ठीक है तो जब कोई पूछे, कि दृष्टा की — देवदेवात्मा मनुष्य की — इन्द्रिया की अपेक्षा न करके कल्पनाओ कि सृष्टि के मूल में जो तत्त्व है उसका नित्य और सत्य स्वरूप क्या है? तब वही उत्तर देना पड़ता है कि वह मुख्यतः है तो निगुण; परन्तु मनुष्य को सगुण दित्स्वरूप देता है — वह मनुष्य की इन्द्रियों का भ्रम है न कि मुख्यतः का गुण। आधिभौतिकशास्त्र में उन्हीं बातों की स्वीक्य होती है कि जो इन्द्रियों का गोचर हुआ करती हैं। और वही कारण है कि वही इस दंग के प्रथम हाथ ही नहीं। परन्तु मनुष्य और उसकी इन्द्रियों का नष्ट प्राय हो जाने से यह नहीं कह सकते कि ईश्वर भी सफाया हो जाता है; अथवा मनुष्य का वह अमुक प्रकार का दीम्ब पड़ता है। इसलिये उनका विद्यात्मसाधन नित्य और निरपेक्ष स्वरूप भी वही जाना चाहिये। अतएव जिन अस्वात्मशास्त्र में वह विचार करना होता है कि जगत् के मूल में वर्तमान तत्त्व का मुख्यस्वरूप क्या है।

सारांश इन्द्रियों के द्वारा अभ्यारोपित गुणों के अतिरिक्त परब्रह्म में सति और कुछ दूसरे गुण हों तो उनको ज्ञान लेना हमारे सामर्थ्य के बाहर है और जिन गुणों को ज्ञान लेना हमारे शब्द में नहीं उनको परब्रह्म में मानना भी न्यायशास्त्र की दृष्टि से योग्य नहीं है। अतएव गुण शब्द का मनुष्य को खत होनेवाले गुण' अर्थ करके वेदान्ती लोग सिद्धान्त किया करते हैं कि ब्रह्म 'निर्गुण' है। न तो अद्वैत वेदान्त ही यह कहता है और न कोई दूसरा भी कह सकता कि मूल परब्रह्मस्वरूप में ऐसा गुण या ऐसी शक्ति मरी होगी कि जो मनुष्य के लिये अतर्क्य है। किंबहुना यह तो पहले ही क्लृप्त किया है, कि वेदान्ती लोग भी इन्द्रियों के उक्त अज्ञान अथवा माया को उसी मूल परब्रह्म की एक अतर्क्य शक्ति कहा करते हैं।

त्रिगुणात्मक माया अथवा प्रकृति कोई दूसरी स्वतन्त्र वस्तु नहीं है किन्तु एक ही निर्गुण ब्रह्म पर मनुष्य की इन्द्रियों अज्ञान से सगुण दृष्टियों का अभ्यारोप किया करती है। 'सही मत को 'विमतवाद' कहते हैं। अद्वैत वेदान्त के अनुसार वह उपपत्ति 'स वात की हुई कि जब निर्गुण ब्रह्म एक ही मूलतत्त्व है तब नाना प्रकार का सगुण जगत् पहले किन्हीं कहे देने लगा। कथाद्वयगीत न्यायशास्त्र में असंख्य परमाणु जगत् के मूलकारण माने गये हैं और नैयायिक इन परमाणुओं को सत्य मानते हैं। इसलिये उन्होंने निश्चय किया है कि जहाँ 'न असंख्य परमाणुओं का संबन्ध होने लगा वहाँ सृष्टि के अनेक पदार्थ करने लगते हैं। परमाणुओं के संबन्ध का भारम्भ होने पर इस मत से सृष्टि का निम्माण होता है। इसलिये इसको 'भारम्भवाद' कहते हैं। परन्तु नैयायिकों के असंख्य परमाणुओं के मत को सत्यमान्यवाले नहीं मानते। वे कहते हैं कि ब्रह्मसृष्टि का मूलकारण एक, सत्य त्रिगुणात्मक प्रकृति ही है। एवं 'स त्रिगुणात्मक प्रकृति के गुणों के विस्फोट से अथवा परिणाम से भिन्न सृष्टि होती है। इस मत को 'गुणपरिणामवाद' कहते हैं। क्योंकि 'समं वह प्रतिपन्नं त्रिधा यत्' है कि एक मूल सगुण प्रकृति के गुणविस्फोट से ही सारी व्यक्त सृष्टि पैदा हुई है। किन्तु 'न दोना बाणं' का अद्वितीय वेदान्ती स्वीकार नहीं करते। परमाणु असंख्य हैं; 'सर्वेभ्यो अव्यक्तं मतं क अनुसारं वे यत्' का मूल ही नहीं सकते; और रह गई प्रकृति। तो यद्यपि वह एक ही तो भी उसके पुरुष से भिन्न और स्वतन्त्र होने के कारण अद्वैत सिद्धान्त से यह द्वैत भी विरुद्ध है। परन्तु 'स प्रकार इन दोनों बातों को त्याग देने से और का' न का' उपपत्ति 'स ज्ञान की देनी होगी कि एक त्रिगुण से सगुण ब्रह्म से सगुण सृष्टि कैसे उपपत्ती है। क्योंकि 'सत्कायवा' के अनुसार निर्गुण से सगुण हो नहीं सकता। 'न पर वेदान्ती कहते हैं कि सत्कायवाद के इस सिद्धान्त का उपयोग बही होता है। जहाँ काय और कारण जनों बन्तुर् सत्य है। परन्तु जहाँ मूलतत्त्व एक ही है और जहाँ उसके निम्न भिन्न दृश्य ही पकड़ते हैं वहाँ इस म्याय का उपयोग नहीं होता। क्योंकि हम लक्ष्य वेदान्त हैं कि एक ही वस्तु के भिन्न भिन्न दृष्टियों का ही ज्ञान पदार्थ उस वस्तु का कम नहीं किन्तु ब्रह्म — वेदान्तवाले पुरुष — के दृष्टिभेद के कारण य निम्न

मिश्र दृश्य उत्पन्न हो सकते हैं। इस न्याय का उपयोग निगुण ब्रह्म और सगुण ब्रह्म के स्मरण करने पर करेंगे, कि ब्रह्म तो निगुण है पर मनुष्य के चित्ररूप के कारण उसी में सगुणत्व की सत्ता उत्पन्न हो जाती है। यह विवक्षित है। विवक्षित में यह मानते हैं कि एक ही मूल सत्य ब्रह्म पर अनेक अस्तित्व भेदात् सगुण ब्रह्म रहनेवाले दृश्यों का अभ्यासोप होता है; और गुणपरिणामबाध में पहले से ही दो सत्य ब्रह्म मान लिये जाते हैं। भिन्न-भिन्न से एक-एक में गुणा का विच्छेद हो कर अज्ञ की नाना गुणयुक्त अन्वय बस्तुओं उत्पत्ती रहती है। रस्मी में सप का मात होना विवक्षित है और रूप से वही बन जाना गुणपरिणाम है। अज्ञ कारण वेदान्तसार नामक ग्रन्थ की एक प्रति में "न दोनो वार्ता के लक्षण उस प्रकार कथित गये हैं -

यस्तात्त्विकोऽन्यथाभावो परिणाम उद्गीरितः।

अतात्त्विकोऽन्यथाभावो विवक्षितः स उद्गीरितः॥

“अज्ञ मूलबस्तु से जब तात्त्विक भेदात् सचमुच ही दूसरे प्रकार की बस्तु बनती है तब उसको (गुण) परिणाम कहते हैं। और जब ऐसा न हो कर मूलबस्तु ही कुछ-की-कुछ (अतात्त्विक) भावने लगती है तब उसे विवक्षित कहते हैं” (वे सा २१)। भारम्भवात् नैयायिकों का है गुणपरिणामवाद सम्प्रदाय का है और विवक्षित वाद अद्वैती वेदान्तियों का है। अद्वैती वेदान्ती परमाणु या प्रकृति “न ज्ञानो सगुण बस्तुओं को निगुण ब्रह्म से भिन्न और स्वतन्त्र नहीं मानते परन्तु फिर यह आरोप होता है कि सत्त्वप्रधान के अनुसार निगुण से सगुण की उत्पत्ति होना असम्भव है। इस दूर करने के लिये ही विवक्षित निश्चय है। परन्तु “नी से कुछ खग ज यह समझें हैं कि वेदान्ती स्वयं गुणपरिणामवाद को कभी कभी स्वीकार नहीं करते हैं; भगवान् आगे कभी न करेंगे यह उनकी भूम्ति है। अद्वैतमत पर सांख्यमतवादी का भयवा अन्वय इतमनवाच्य का भी जो यह मुख्य आधार रहता है कि निगुण ब्रह्म ने मनुष्य प्रकृति का भेदात् माया का रूप हो नहीं सकता। जो वह आरोप कुछ अपरिहाय नहीं है। विवक्षित का मुख्य उद्देश्य “ज्ञान ही दिव्य है” कि एक ही निगुण ब्रह्म में माया के दृश्यों का हमारी चित्ररूप का दीप्त पटना सम्भव है। यह उद्देश्य सफल हो जाने पर - भेदात् जहाँ विवक्षित में यह निश्चय हुआ कि एक निगुण परमाणु में ही निगुणामक सगुण प्रकृति के दृश्य का दीप्त पटना सम्भव है। जहाँ - वेदान्तशास्त्र की यह स्वीकार करने में यह भी हानि नहीं कि इस प्रकृति का भगवत् विस्तार गुणपरिणाम से हुआ है। भगवत् ब्रह्म का गुण्य कथन यही है कि स्वयं मूलप्रकृति एक दृश्य है - नश्य नहीं है।

अद्वैती में जहाँ भेदात् सचमुच ही भेदात् सचमुच - appearances, are the results of subjects conditions, i. e. the senses of the observer and not of the thing itself

वहाँ प्रकृति का हृदय एक धार पिया ने लगा वहाँ फिर इन हृदयों से भावे चलकर निष्कलनेवाले दूसरे हृदयों को स्वतन्त्र न मान कर अनेक बेधात को यह मान लेने में कुछ भी आपत्ति नहीं है कि एक हृदय के गुणों से दूसरे हृदय के एक और दूसरे से दूसरे आदि के इस प्रकार नानागुणामक हृदय उत्पन्न होते हैं। अतएव यद्यपि गीता में भगवान् ने बतलाया है कि 'यह प्रकृति मेरी ही माया है' (गी ७ १४ ४ ९) फिर भी गीता में ही यह कहा गया है कि 'धर के द्वारा अभिष्टित' (गी ९ १) इस प्रकृति का अगण विस्तार 'स गुण गुणेषु कठन्ते' (गी ३ ४८ १४ १२) के न्याय से ही होता रहता है। इतने प्राप्त होता है कि विवर्तमान के अनुसार मूर्धनिगुणपरब्रह्म में एक धार माया का हृदय उत्पन्न हो चुकने पर 'स मायिक हृदय की अर्थात् प्रकृति के अगण विस्तार की - उपपत्ति के लिये गुणोत्कर्ष का तत्त्व गीता का भी मान्य हो चुका है। जब समूचे हृदय कात का ही एक धार मायामक हृदय कह दिया तब यह कहने की कोई आवश्यकता नहीं है कि 'न हृदयों के अन्यान्य रूपों के लिये गुणात्कर्ष के ऐसे कुछ नियम होने ही चाहिये। वेदान्तियों को यह अस्वीकार नहीं है कि मायामक हृदय का विस्तार भी नियमबद्ध ही रहता है। उनका तो 'उना ही कहना है कि मूर्धप्रकृति के समान के नियम भी मायिक ही हैं और परमेश्वर 'न सच मायिक नियमों का अभिपति है। वह 'नसे परे है और उसकी सत्ता से ही इन नियमों की नियन्त्रण अर्थात् निरुद्धा प्राप्त हो गई है। हृदयकपी सगुण अतएव विनाशी प्रकृति में ऐसे नियम बना देने का सामर्थ्य नहीं रह सकता कि जो निष्कल में भी अबाधित रहे।

यह सब का विवेचन किया गया है उससे बात होगी कि ब्रह्म जीव और परमेश्वर - अथवा अभ्यासशास्त्र की परिभाषा के अनुसार माया (अर्थात् माया से उत्पन्न किया हुआ जगत्) आमा और परब्रह्म - का स्वरूप क्या है? एवं इनका परस्पर क्या सम्बन्ध है? अभ्यासशास्त्र से ब्रह्म की सभी वस्तुओं के दो कर्ष होते हैं। 'नामरूप और नामरूप से आच्छादित' नित्य तत्त्व। इनमें से नामरूप को ही सगुण माया अथवा प्रकृति कहते हैं। परन्तु नामरूपों की निष्कल शाब्दों पर को नित्य उच्च 'च रहता है वह निगुण ही रहना चाहिये। क्योंकि 'स' भी गुण बिना नामरूप के रह नहीं सकता। यह नित्य और अत्यन्त तत्त्व ही परब्रह्म है; और मनुष्य की कबल 'नित्यो का 'स' निर्गुण परब्रह्म में ही सगुण माया उपपत्ति ही हो पड़ती है। यह माया सत्य पण्य नहीं है। परब्रह्म ही सत्य अर्थात् अविनाश में भी अबाधित और कभी भी न पलटनवाली वस्तु है। हृदयप्रति के नामरूप और उनसे आच्छादित परब्रह्म के स्वरूपसम्बन्धी ये सिद्धान्त हुए; अब इसी भाव से मनुष्य के द्विज्वर कर तो निश्च होता है कि मनुष्य की 'मेह और इन्द्रियों हृदयप्रति के अथ 'य प' ३ क १। नामरूपामक अर्थात् अनिम माया के कर्ष में ही 'आर' 'न' इन्द्रिया से 'क' हुआ आमा नित्यस्वरूपी परब्रह्म की भगी का

है अथवा ब्रह्म और आत्मा एक ही हैं। ऐसे अर्थ से बाह्य का स्वतन्त्र सत्य पण्य न माननेवाले अद्वैतमिद्धान्त का और बाह्यमिद्धान्त का मत अनपात्रों के ध्यान में आ ही गया होगा। विज्ञानवादी बौद्ध कहते हैं कि बाह्यमूर्ति ही नहीं है। वे अकेले ज्ञान ही ही सत्य मानते हैं। और वेदान्तशास्त्री बाह्यमूर्ति के नित्य बाल्य रहनवासे नामरूप का ही असत्य मान कर यह मिद्धान्त करते हैं कि इस नामरूप के मूल में और मनुष्य की दृष्टि में — जनों में — एक ही आत्मरूपी नित्य ब्रह्म भरा हुआ है। एक यह एक आत्मतत्त्व ही अस्तित्व सत्य है। सांख्यमतवादी ने अविभक्त विभक्त्युक्त व्याप्य से मूल पण्यों की अनकना के एकीकरण का बड़ प्रवृत्ति भर के सिद्ध ही स्वीकार कर लिया है। परन्तु बंगान्तियों ने सत्कायवाद की बाधा का दूर करके निश्चय किया है कि वे विष्णु में ही बड़ी प्रकाश में हैं। इस कारण अब सांख्यो के असत्य पुण्या का और प्रवृत्ति का एक ही परमात्मा में अद्वैत से या अविभक्तता में समावेश हो गया है। कुछ आधुनिक पण्डित हुक्म अद्वैती है सही पर वह अद्वैती बड़ प्रवृत्ति में ही स्वतन्त्र का भी समझ करता है। और बंगान्त बड़ का प्रचलनता न कर यह मिद्धान्त स्थिर करता है कि विद्यालय से अमर्यादित अमृत और स्वतन्त्र निश्चय परब्रह्म ही सारी। गर्भ का मूल है। हुक्म के बड़ अद्वैत में और अध्यात्मशास्त्र में अमृत में यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बात है। अद्वैत वेदान्त का यह अद्वैत गीता में है और एक पुराने कवि ने समस्त अद्वैत वेदान्त के सार का वर्णन यों किया है -

आचार्येण प्रपद्यामि यदुक्तं ग्रन्थकोशेति ।

ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या माया ब्रह्मणो नापरा ॥

[illegible]

अदृश्य होने पर भी नित्य है। आर नामरूपात्मक ब्रह्म इत्य होने पर भी उस फल में कल्पनेवाला है। इस सत् या सत्य शब्द का व्यावहारिक अर्थ है : (१) ओंत्वा के भागे सभी प्रत्यक्ष गीत्व पढ़नेवाला - अर्थात् व्यक्त (फिर कब उसका स्वस्व रूप चाहें, चाहे न चाहें) और दूसरा अर्थ है (२) वह अम्यक्त स्वरूप, कि जो सदा एक-सा रहता है। ओंत्वा से मत ही न गीत्व पढ़े पर जो कभी न कहे। इनमें से पहला अर्थ भिन्नको सम्मत है। वे ओंत्वा से विस्तार देनेवाले नाम-रूपात्मक ब्रह्म को सत्य कहते हैं और परब्रह्म को इसके विरुद्ध अर्थात् ओंत्वा से न गीत्व पढ़नेवाला अवस्था असत् अथवा असत्य कहते हैं। उदाहरणार्थ तैत्तिरीय उपनिषद् में इत्य सृष्टि के श्रिये 'सत् और वा इत्य सृष्टि से परे है उसके लिये 'त्यत् (अर्थात् जो कि पर है) अथवा अत्यत (ओंत्वा से न गीत्व पढ़नेवाला) शब्दों का उपयोग करके ब्रह्म का वर्णन इस प्रकार किया है कि जो कुछ मूल में वा आरम्भ में वा वही ब्रह्म सब सत्त्वामयम्। निर्वक्तं चानिर्वक्तं च। निर्व्ययं च। चिन्तनं च। चिन्तनं च। सत्यं चात्यतं च।' (तै २.६) - सत् (ओंत्वा से गीत्व पढ़नेवाला) और वह (जो परे है) वाच्य और अनिवाच्य, साधार और निराधार सात आर अधिगत (अक्षय) सत्य और अत्यत - इस प्रकार विधा बना हुआ है। परन्तु इस प्रकार ब्रह्म को 'अत्यत कहने से अत्यत का अर्थ छूट या असत्य नहीं है। क्योंकि आगे चल कर तैत्तिरीय उपनिषद् में ही कहा है कि यह अत्यत ब्रह्म ब्रह्म की 'प्रतिष्ठा अथवा आधार है। इसे और दूरे आधार की अपेक्षा नहीं है। एवं जिसने इसके जान लिया वह असत्य हो गया।" इस वर्णन से स्पष्ट हो जाता है कि शब्दों के कारण मायाध में कुछ अन्तर नहीं होता है। ऐसे ही अन्त में कहा है कि अथवा इदमम आसीत् - वह सत्त्वामयम् (ब्रह्म) वा और आत्म्य के (१ १२ ४) वर्णन के अनुसार आगे चल कर उसी से सत् यानी नामरूपात्मक व्यक्त ब्रह्म निकल है (तै २.७)। इतने भी स्पष्ट ही हो जाता है कि यहाँ पर असत् शब्द का प्रयोग 'अम्यक्त अर्थात् ओंत्वा से न गीत्व पढ़नेवाले के अर्थ में ही हुआ है। और ब्रह्मन्तस्त्वा (२ १ १७) में ब्राह्मणवाच्य न उस वर्णन का ऐसा ही अर्थ दिया है। किन्तु किन लोगों को 'सत् अथवा 'सत्य शब्द का वह अर्थ (ऊपर कथित हुए अर्थों में से दूसरा अर्थ) सम्मत है - ओंत्वा से न गीत्व पढ़ने पर भी रहनेवाले अथवा विच्छिन्न - वे उस अदृश्य परब्रह्म का ही सत् या सत्य कहते हैं कि जो कभी नहीं बदलता; और नामरूपात्मक माया की अलग पानी असत्य अर्थात् विनाशी कहते हैं। उदाहरणार्थ छान्दोग्य में वर्णन किया गया है कि सत्त्वामयम् आसीत् कथमसत् सत्त्वामयम् - पहले यह सारा ब्रह्म सत् (ब्रह्म) वा जो असत् है यानी नहीं उससे सत् यानी जो विद्यमान है - मोक्ष है - इस उत्तर दिया (छ ६ ३ १ २)। फिर भी छान्दोग्य उपनिषद् में ही इस परब्रह्म के श्रिये

एक स्थान पर अम्यक्त अथ में 'असत्' शब्द प्रयुक्त हुआ है (छा १ १९. १)। एक ही परब्रह्म को मित्र मित्र समर्थों और भयों में एक बार 'सत्', ता एक बार असत् यों परस्परविरुद्ध नाम देने की यह गम्भिर — अथात् बाध्य अथ के एक ही होने पर भी निरा शङ्कता मन्त्रबाने में सहायक — प्रणाली आगे चले कर रुक गई। और अन्त में इतनी ही एक परिमर्या स्थिर हो गई कि ब्रह्म सत् या सत्य यानी सदैव स्थिर रहनेवाला है और इष्ट्य मृष्टि असत् अथात् नाशवान है। महाव्रीता में यही अन्तिम परिमर्या मानी गई है और इसी के अनुसार ब्रह्म अम्यक्त (० १६ १८) में कहा गया है कि परब्रह्म सत् और अविनाशी है। एवं नामरूप असत् अथात् नाशवान है और ब्रह्मन्तमूला का भी ऐसा ही मत है। फिर भी इष्ट्यमृष्टि को 'सत्' कह कर परब्रह्म को असत् या 'स्यत्' (यह = पर ब्र) कहने की सत्त्वीयापनियद्वासी उस पुरानी परिमर्या का नामांशों अब भी किञ्चुल्य बाधा नहीं रहा है। पुरानी परिमर्या से इसका भ्रष्टी मोति मुल्लखा हा जाता है कि गीता के इस ॐ सत् सत् ब्रह्मनिर्देश (गी १७ २३) का मूल अर्थ क्या रहा होगा। यह ॐ गुणाभरणी धर्मिक मन्त्र है। उपनिषद् में इसका अनन्त रीतिपां में व्याख्यान किया गया है (प्र ८ भा ८-१० छा १ १)। 'सत्' यानी वह अथवा इष्ट्य मृष्टि से पर ब्रह्म रहनेवाला अनिबाध्य तत्त्व है और 'सत्' का अर्थ है आत्मा के सामनवाणी इष्ट्य मृष्टि। 'म' महत्त्व का अर्थ यह है कि य तीनो मित्र कर सब ब्रह्म ही है। और 'स' अर्थ में म्मवान ने गीता में कहा है कि 'सम्प्रसादमकुन (गी १ १) — सत् यानी परब्रह्म और असत् अथात् इष्ट्य मृष्टि, दोनों में ही हैं। तथापि अब कि गीता में कमयोग ही प्रतिपाद्य है उस सनहब अम्यक्त के अन्त में प्रतिपादन किया है कि 'म ब्रह्मनिर्देश स भी कमयोग का पूर्ण समर्थन होता है। ॐ तत्सत् के 'तत्' शब्द का अर्थ सैविक इष्टि स मय अथात् सद्भुक्ति से किया हुआ अथवा वह कम है कि किमका अम्यक्त पूर्य मिष्टा है और तत् का अर्थ पर का या पश्यता छाड़ कर दिया हुआ कम है। संक्षेप में श्रिं 'सत्' कहा है वह मृष्टि या 'म' कम ही है (अम्यक्त प्रकरण ११)। अतः इस ब्रह्मनिर्देश का यह कमप्रधान अर्थ मत अर्थ स सद्ब्रह्म ही निष्पन्न होता है। ॐ तत्सत् नेति नेति सविज्ञान आर मय्यस्य सत्यं के अनिरिक्त और भी कुछ ब्रह्मनिर्देश उपनिषदों में है परन्तु उनका यहाँ इत्यथि नहीं पतनपाया कि गीता का अर्थ समझने में उनका उपयोग नहीं है।

अभास्यतावादी अर्थशास्त्रकारों में से एक दिग्गज डॉ. जेम्स ए. मियार्स ने ही *real* अर्थशास्त्र तथा *unreal* अर्थशास्त्र के बीच का फर्क उल्लेखित किया था। अर्थशास्त्र वास्तविकता के विषय में है। वास्तविकता का अर्थ वास्तविक है। *real* अर्थशास्त्र का अभिप्राय वास्तविकता है जो वास्तविक है। वास्तविकता वास्तविक है। *unreal* अर्थशास्त्र का अर्थ वास्तविकता का *real* अर्थ है।

काल जीव और परमेश्वर (परमात्मा) के परस्पर सम्बन्ध का 'स प्रश्न' नियम हो जाने पर गीता में भगवान् ने यह कहा है कि 'जीव मर ही भंघ है' (गीता १ = ७) और 'मैं ही एक अंश' से सार जगत् में व्याप्त हूँ' (गी १ = ४२) — एवं वादरायणाचार्य ने भी ध्वनित (२ = ४३ ४ ४ १९) में यही बात कही है — अथवा पुरुषमक्त में ये पाशंस्य विधा भूतानि निपाभ्यामृत निवि यह ध्वनित है उसका 'पाश' या 'अंश' शब्द के अर्थ का निणय भी सहज ही हो जाता है। परमेश्वर या परमात्मा यद्यपि सबव्यापी है तथापि वह निरवयव और नामरूपरहित है। अतएव उसे बाँट नहीं सकते (अप्यक्षय) और उसमें विचार भी नहीं होता (अविकार्य) और 'सर्वस्व' उसके अलग अलग विभाग या टुकड़ नहीं हो सकते (गी २ = २)। अतएव या परब्रह्म सचनता से अकक्ष्य ही सारा ओर व्याप्त है उसका और मनुष्य के शरीर में निवास करनेवाले आत्मा का भाग कश्चित् यद्यपि व्यवहार में ऐसा कहना पड़ता है कि शारीर आत्मा परब्रह्म का ही अंश है तथापि अंश या 'भाग' का अर्थ बाँट कर अलग किया हुआ टुकड़ा या अन्तर् के अनेक भागों में से एक भाग नहीं है। किन्तु तात्त्विक दृष्टि से उसका अर्थ यह समझना चाहिये कि जैसे घर के भीतर का आकाश और घर का आकाश (महाकाश और भूतकाश) एक ही सबव्यापी आकाश का अंश या भाग है उसी प्रकार शारीर आत्मा भी परब्रह्म का अंश है (अमृतमिदूपनिषद् १३ श्लो)। सांख्यशास्त्रियों की प्रवृत्ति और हेक्कल के बड़ाईत में माना गया एक वस्तुत्व ये भी 'सी प्रश्न' सत्य निर्गुण अर्थात् मर्यादित अंश है। अन्तिक क्या कहें? आधुनिक शास्त्र की प्रणाली से तो यही मान्य होता है कि जो कुछ व्यक्त या अव्यक्त मूर्तत्व है (फिर चाहे वह आकाशमय कितना भी व्यापक हो) वह सब स्वयं और काल से बद्ध से केवल नामरूप अतएव मर्यादित और नाशवान् है। यह बात सब है कि उन तत्वों की व्यापकता भर के सिधे उठना ही परब्रह्म उनके आच्छादित है। परन्तु परब्रह्म उन तत्वों से मर्यादित न हो कर उन सब में औत्प्रेत भरा हुआ है और 'सके' अतिरिक्त न जाने वह कितना बाहर है कि जिसका कुछ पता नहीं। परमेश्वर की व्यापकता इससे सुष्टि के बाहर कितनी है यह कहने के सिधे यद्यपि 'विपाठ' शब्द का उपयोग पुरुषसूक्त में किया गया है तथापि उसका अर्थ अनन्त ही रह है। वस्तुतः ऐसा जान लो देश और काल माप और तोड़ या संख्या 'म्यादि' सब नामरूप के ही प्रश्न हैं और यह बतख चुके हैं कि परब्रह्म 'न सब नामरूपों के पर है। 'सीस्व' उपनिषद् में ब्रह्मस्वरूप के देन अर्थात् पाये जाते हैं कि जिस नामरूपामक 'क्षेत्र' से सब प्रसिद्ध है उस 'क्षेत्र' का भी प्रसंगे बाह्य या पन्ना जानेवाला जो लक्ष्य है वही परब्रह्म है (मै ३ = १)। और न तद् भासमान मूर्धो न बाह्यो न पाक्क — परमेश्वर को प्रकथित करनेवाला सर्व-वन्द्य भूमि इत्यादि को के समान को प्रकाशक साधन नहीं है किन्तु वह स्वयं

प्रमाणित है - "त्याजि क बा ब्रह्मण उपनिषदों में और गीता में है, उनका भी अर्थ यही है (गी १७ ६ कृ १ ३ ६ १४)। गुरु-श्रुत-नारायण सभी नाम रूप-आत्मक विनाशी पण्य है। जिस व्याप्ति का व्याप्ति (गी १६ १७ बृह ४ ४ १६) कहत है वह स्वयंप्रकाश और ज्ञानमय ब्रह्म "न सच क पर अनन्त मरा हुआ है। उसे दूसरे प्रकाशक पण्यों की अपेक्षा नहीं है और उपनिषदों में तो स्पष्ट कहा है कि गुरु-श्रुत आदि का बा प्रकाश प्राप्त है वह भी श्री स्वयंप्रकाश ब्रह्म से ही सिद्ध है (मु. २ १)। आधिर्मात्रिक शास्त्री की बुद्धियों से अन्य गान्धर्व हानिबल अतिमरम या अन्यन्त बुर का बा पण्य श्रीश्रुति - य सप्र पण्य श्रुति आदि नियमों की कृ म वष है। अतएव उनका समावेश 'आत् ही में होता है। सदा परमेश्वर उन सब पण्यों में रह कर भी उनसे निराशा और उनसे बढ़ी अधिक व्यापक तथा नामरूपा क बाप ॥ स्वयन्त्व है। अतएव ब्रह्म नामरूपों का ही विचार करनेवाला आधिर्मात्रिक शास्त्री की बुद्धियों या मायक ब्रह्मान्द्रा से ब्याह साधुन अधिन गुरु और प्रगल्भ ह्रा बाब तथापि श्रुति क मृष्ट स्मृत तत्त्व का ज्ञान पता लगना सम्भव नहीं। उस अधिनाशी शक्तिशाली और अभूत तत्त्व का ब्रह्म अध्यात्मशास्त्र क ज्ञानमार्ग से ही ज्ञाना प्राप्त है।

[illegible]

आचरण जिस पुरुष में मिलान न दे, उसे कच्चा समझना चाहिये — अभी वह ब्रह्मसनाधि में पूरा फल नहीं पाया है। उसके साधु और निरे वेदान्तशास्त्रियों में जो मेघ ह, वह यही है। और नवी अभिप्राय से महाभूता में शून्य का स्थान फलप्राप्ति के समय वह नहीं कहा कि भावस्थिति के मूलतत्त्व को केवल बुद्धि से जान लेना शक्य है। किन्तु यह कहा है कि कच्चा ज्ञान यही है जिससे अमानित्व, हान्ति, आत्मनिष्ठ, समबुद्धि' इत्यादि उपाय मनीषिचार्य बाधत हो जायें और जिससे जिस की पूरी शुद्धता आचरण में सर्वत्र व्यक्त हो जावे (गी ११ ७-११)। जिसकी व्यक्तात्मक बुद्धि ज्ञान से आत्मनिष्ठ (अर्थात् आत्म-अनात्म विचार में स्थिर) हो जाती है और जिसके मन को सर्वभूतात्मिकता का पूरा परिचय हो जाता है। उक्त पुरुष को वासनात्मक बुद्धि भी निस्सन्देह शुद्ध ही होती है। परन्तु यह समझने के लिये कि जिसकी बुद्धि कैसी है उसके आचरण के विषय दूसरा बाहरी साधन नहीं है। अतएव केवल पुस्तक से प्राप्त किये ज्ञानप्रसार के आधुनिक काल में इस बात पर विशेष ध्यान रहे, कि 'ज्ञान' या 'समबुद्धि' शब्द में ही शुद्ध (व्यक्तात्मक) बुद्धि, शुद्ध वासना (वासनात्मक बुद्धि) और शुद्ध आचरण इन तीनों शुद्ध बातों का समावेश किया जाता है। ब्रह्म के विषय में जोरा वाक्याण्डित्य विष्णुस्मृत्यादि और उस सुन कर बाह! बाह! कहते हुए सिर हिमनद्यादि या किसी नाटक के दृश्यों के समान एक बार फिर से — कन्ध मोर कहनेवाले बहुतेरे हागे (गी २ २९ क. २ ७)। परन्तु क्या कि ऊपर कह आये है — जो मनुष्य अन्तर्भाव शुद्ध अथवा साम्यधीन हो गया हो — वही कच्चा आत्मनिष्ठ है और उसी को मुक्ति मिलती है। न कि कोई पण्डित को — चाहे वह कैसा ही बहुभुत और बुद्धिमान् क्यों न हो! उपनिषदों में स्पष्ट कहा है कि नाथमात्रा प्रकल्पनेन धर्मो न मेवया न बहुना भवेत् (क. २. २२ मुं ३ २ ३)। और नवी प्रकार गुच्छराम महाराज भी कहते हैं — 'यदि तु पण्डित होगा तो तु पुराण क्या कहेंगा, परन्तु तू यह नहीं जान सक्ता कि मैं कौन हूँ। इसलिए हमारा ज्ञान कितना संकुचित है। मुक्ति मिलती है' — वे शब्द सदा ही हमारे मुख से निकल पड़ते हैं! माना यह मुक्ति आत्मा से जोर मिश्र कर है। ब्रह्म और आत्मा की एकता का ज्ञान होने के पहले इष्ट और इष्ट्य अर्थात् मैं मेघ का सही परन्तु हमारे अप्यागमशास्त्र ने निश्चित कर के रखा है कि जब ब्रह्मात्मिकता का पूरा ज्ञान हो जाता है तब आत्मा ब्रह्म में मिल जाता है। ब्रह्मज्ञानी पुरुष आप ही ब्रह्मत्व हो जाता है। उस अप्यागमिक अवस्था को ही 'ब्रह्मनिर्वाण' माना कहते हैं। यह ब्रह्मनिर्वाण किसी से किसी को दिया नहीं जाता। यह कहीं दूसरे स्थान से आता नहीं या इच्छा प्राप्ति के लिये किसी अन्य लोक में जाने की भी आवश्यकता नहीं। पण आत्मज्ञान जब और जहाँ होगा उन्हीं क्षण में और उन्हीं स्थान पर मोक्ष बरा हुआ है। क्योंकि मोक्ष तो आत्मा ही की मूल प्रकृति है। यह कुछ निरात्म्य स्वतन्त्र बन्धु या बन्धन नहीं। शिवगीता (११ १२) में यह श्लोक है :-

ने अनेक दृष्टान्त व कर ब्रह्मभूत पुरुष की साम्यावस्था का अत्यन्त मनोहर और चमत्कील्य निरूपण किया है। और यह कहने में कोई हर्ज नहीं कि इस निरूपण में गीता के चार स्थानों में वर्णित ब्राह्मी भक्त्या का सार आ गया है यथा :— 'हे पाप ! जिसके हृदय में विषमता का नाम तक नहीं है जो शत्रु और मित्र दोनों को समान ही मानता है अथवा हे पाण्डव ! शीप के समान जो उस बात का भेदभाव नहीं जानता कि यह मेरा घर है उसलिये यहाँ प्रवेश करें और वह पराया घर है उसलिये वहाँ अग्रसर करें। चीज बोनवास पर और धँसे काटनेवाले पर भी इस जैसे समभाव से व्यवहार करता है' न्यायि (भा १२ १८)। 'मी प्रकार पृथ्वी के समान वह उस बात का भेद किसकुल नहीं जानता कि उत्तम का ग्रहण करना चाहिये और अधम का त्याग करना चाहिये। जैसे कृपाशु प्राण इस बात को नहीं सोचता कि राधा के शरीर का चस्मक और रङ्ग के शरीर का गिराऊँ (जैसे उस यह भेद नहीं करता कि गो की दुधा बुवाई और व्याघ्र के भिन्न विष कन कर उसका नाश करें) वैसे ही सब प्राणियों के विषय में जिसकी एकमी मित्रता है वो स्वयं कृपा की मूर्ति है और जो 'मै और मर का व्यवहार नहीं जानता और जिस सुखदुःख का मान भी नहीं होता' न्यायि (भा १२ १९)। अभ्यासविद्या में जो कुछ ज्ञान में प्राप्त करना है वह यही है।

उपयुक्त विवेचन से विनिश्चित होगा कि सारे मांसधर्म के मूलभूत अध्यात्मज्ञान की परम्परा हमारे यहाँ उपनिषद्वा से लगी कर ज्ञानेश्वर तुकाराम रामदास कीर दास सूरदास मुसम्मीदास न्यायि आधुनिक साधुपुरुषों तक किस प्रकार अभ्यासित चली आ रही है। परन्तु उपनिषद्वा के भी पहले यानी अत्यन्त प्राचीन काल में ही हमारे देश में इस ज्ञान का प्रादुर्भाव हुआ था और तब से कम कम है। आगे उपनिषद्वा के विचारों की उत्पत्ति होती कभी ग' है। यह बात पाण्डवों को मरी मौखिक समझा देने के लिये कर्मेन्द्र का एक प्रसिद्ध सूक्त भाषान्तरसहित यहाँ अन्त में दिया गया है। जो उपनिषद्वास्तगत ब्रह्मविद्या का आधारभूत है। सृष्टि के अगम्य मूलस्थान और उसमें विविध दृश्यसृष्टि की उत्पत्ति के विषय में कम विचार इस सूक्त में वर्णित मिले हैं। वेस प्रमाण, व्यक्त्य और मूल तक की सोच करनेवाले तत्त्वज्ञान के मार्मिक विचार अन्य किसी भी धर्म के मूलग्रन्थ में दिखाने नहीं मिले। इतना ही नहीं किन्तु उन्हें अध्यात्मविचारों से परिपूर्ण और ज्ञान प्राचीन स्तर भी भव तक वहीं उपलब्ध नहीं हुआ है। न्यायि उनका पश्चिमी पश्चिमी न पार्थिक इतिहास की दृष्टि से भी उस मूल का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ज्ञान कर आश्चर्यचकित हो अपनी अपनी भाषाभाषा में उसका अनुबाध यह प्रियमान के लिये किया है कि मनुष्य के मन की प्रवृत्ति ज्ञान नाशवान और नाशपायक सृष्टि के पर निय और अभिनय दृष्टान्तों की ओर सहज ही कम झुक जाया करती है। यह कर्मेन्द्र के दशक प्रमाण का सूक्त है और इसका प्रारम्भिक वर्णन में इस नागरीय रूप में

है। यही मूल तौलनीय मापण () में दिया गया है और महामारता
 न्तगत नारायणीय या भागवतधर्म में श्री मूल के आधार पर यह बात स्पष्ट
 है, कि भगवान की मूर्ति में पद्म पद्म मूर्ति कम उपलब्ध है (म. मा. १।
 २६)। शत्रुघ्नप्रमाण्य के अनुसार इस मूल का कवि परमेश्वर प्रकृति है
 और इच्छा परमात्मा है तथा इसमें निरुद्ध रूप के यानी ग्यारह शरीर के चार
 चरणा की भाव लक्षणे है। मनु और समुद्र शब्दों के । ग. ३५ ज्ञात है।
 अतएव मूर्ति के मूर्तशब्द के मनु कर्तन के विषय में उपनिषद्भाग के अर्थ मतमें
 का उद्घाटन पहले हम इस प्रारण में कर चुके हैं यही मतलब कथ्य में भी पाया
 जाता है। गगनरणाध इस मूर्तशब्द के विषय में कहा जा यह कहा है कि एक
 मूर्तिमा बहुधा के नि. (क. १ २६६ १६) अथवा एक मूर्ति बहुधा कथ्यवर्ति
 (क. १ १ ६) - वह एक और मनु यानी मनुष्य जिस रहनेवाला है परन्तु
 उसी का नाम अनेक नामों से पुकारते हैं और यही वही इन्द्र ब्रह्म यह भी
 कहा है कि श्वाना लक्ष्ये युगलन मङ्गलपन (क. ३ ३) - यथाभी
 के दो नाम समान अथवा अध्वन म मनु श्वान लक्ष्य मूर्ति उपलब्ध है।
 इससे अनिश्चित किसी-न किसी एक दृश्य लक्ष्य म मूर्ति की मूर्ति ज्ञान के विषय
 में कहा ही है निम्न निम्न एक बात पाय ज्ञात है इस मूर्ति के आधार
 में मनु शिष्यग. ३ अमृत और मृदु ज्ञान गगरी ही छाया है और
 ग. ३ म म. ग. ३ निम्न दृष्ट है (क. १ १ १ १) यथा
 विष्णुशरीर प. ३ ग. ३ अमृत यथा के ग. ३ ग. ३ ग. ३ (क. १

[illegible]

आसीद्विधं तमोभूतमप्रज्ञातमकलणम् ।

अप्रतर्क्यमविज्ञेय प्रसुप्तमिव सर्बतः ॥

अर्थात् 'यह सब पहले तम से थानी अज्ञान से व्याप्त था। भेदभेद नहीं बना जाता था। अगम्य और निश्चित-था। फिर आगे इसमें अम्यक्त परमेश्वर ने प्रवेश करके पहले पानी उत्पन्न किया" (मनु १ ८-८)। सृष्टि के आरम्भ के मूळमय के सम्बन्ध में उक्त वर्णन या ऐसे ही भिन्न भिन्न वर्णन नाश्रीय सूक्त के समर्थ भी अवश्य प्रचलित रहे होंगे और उस समय भी यही प्रश्न उपस्थित हुआ होगा, कि इनमें कौन-सा मूळमय सत्य माना जावे? अतएव उसके सत्याद्य के विषय में इस सूक्त के ज्ञेय यह कहते हैं कि:-

सूक्त

अनुवाद

नासदासीन्नो सदासीन्नदीनि
नासीद्वज्रो नो व्योमा परो यत् ।
किमाचरीवः कुह कस्य दार्म
धम्म किमासीद्गहनं गभीरम् ॥१॥

१. सब अर्थात् मूळरम्भ में अस्तु नहीं था और सत् भी नहीं था। अन्तरिक्ष नहीं था और उसके परे का आकाश न था। (ऐसी अवस्था में) फिर ने (किस पर) आबरण काय? कहाँ? किस के कुल के सिधे अगाध और गहन कब (मी) कहाँ था? १

न मृत्युरासीदमृतं न तद्धि
न राध्या मज्ज आमीन्प्रकेताः ।
आमीद्वान्तं स्वधया तदेकम् ।
तस्माज्जान्यस्य परः किंचनाऽऽस ॥२॥

२. सब मृत्यु अर्थात् मृत्युवस्तु नाश-वान् इस सृष्टि न थी अतएव (वृत्तरा) अमृत अथात् अविनाशी नित्य पदार्थ (यह भेद) भी न था। (इसी प्रकार) राशि और दिन का भेद समझने के लिये काद छावन (= प्रकेत) न था। (ये कुछ था) वह अकेल एक ही अपनी शक्ति (स्वभा) से वायु के बिना आसीच्छ्वास लेता अर्थात् सृष्टिमान् होता रहा। इसके अतिरिक्त या इसके परे और कुछ भी न था।

ज्ञाना वर्णन - वायु वायु के आसीत् किन्तु वह अज्ञान करके समय तक अर्थात् न था और उनका नाशार्थ के वाणी सब नहीं था (न था) ।

तम माभीतमसा युद्धमग्रेऽ

प्रकेत सखिष्ठं सर्वमा इदम् ।

मुष्टनाम्बपिहित यदामीत्

तपस्तप्तम्बहिनाऽजायतकम् ॥३॥

१ जो (यन्) ऐसा कहा जाता है कि अभयधर या, आरम्भ में यह सप अभयधर से व्याप्त (और) मंत्रात्मक रहित जल या (या) आमु अर्थात् सव्यापी ब्रह्म (पहल ही) मुष्ट से अथान् बड़ी माया से भाव्यस्थित या बर (तत्) मूख में एक (ब्रह्म ही) तप की महिमा से (भाग अपान्तर से) प्रकट हुआ था । *

कामरुतद्वय समहतमाधि

मनमो रेत प्रथमं यदामीत् ।

सतो बन्धुमसति निरविन्दम्

इति प्रतीप्या कवयो मनीषा ॥४॥

४ इसका मन का वह रेत अर्थात् बीज प्रथमतः निकल्य बड़ी आरम्भ में काम (अथान् सखि निमाण करने की प्रवृत्ति या शक्ति) हुआ । अतः ही ने अन्तःकरण में विचार करके बुद्धि से निश्चित किया कि (यही) अथान् में अथान् मूख परब्रह्म में सत् का पानी बिनाबी दम्पसखि का (पहल) सम्पन्न है ।

कथा मीनरी - कुछ लोग इसका प्रथम तीन चरणों का स्वल्पमान करने उनका क्या विशासार्थक अर्थ बताते हैं कि अन्तःकरण से व्याप्त पानी या मुष्ट से अन्तःकरण आमु जागृत था । परन्तु हमारे मन में यह सत्य है । क्योंकि पानी या कथाओं में जब कि हमी जल उमि है कि अन्तःकरण में कुछ भी न था जब उसका विरक्ति हमी मूख में वह कहा जाता अन्तःकरण की कि अन्तःकरण में अन्तःकरण का पानी का अन्तःकरण यदि कहा अर्थ करती, तो हमारे चरण के पद शब्द का निरर्थक मानना होगा । अन्तःकरण मीनरी चरण के 'यन्' का वाच्य चरण तत् न अन्तःकरण जागृत होता कि हमारे द्वारा किया है जब काम आरम्भक है ।

अन्तःकरण में पानी जागृत कथार्थ है क्या अन्तःकरण का उत्तर हमें दे दिया है वह है वह कथा भय और हमारे कवि का उद्देश्य यह समझना का है कि अन्तःकरण कथानुसार मन में तम हमी अन्तःकरण कथार्थ है किन्तु वह चरण का ही जगत् वह सब विज्ञान हुआ है । अन्तःकरण आमु व शब्द एक इतर के प्रतिकर्षी है । अन्तःकरण मुष्ट के विरक्ति 'आमु' शब्द का अर्थ क्या का समर्थ होता है और अन्तःकरण में जहाँ अन्तःकरण का अन्तःकरण में हमें शब्द का उद्देश्य हुआ । वही अन्तःकरण का ही उद्देश्य वह हमी अर्थ दिया है (क. ३. ४) ।

पक्षी - चित्र ३ में अन्तःकरण शब्द का उद्देश्य माया के दिव दिया गया है । तब इस रूप में अन्तःकरण आमु का अर्थ अन्तःकरण न हो कर 'अन्तःकरण' ही होता है । तब ही इस - वही अर्थ अर्थ अर्थ अर्थ का अन्तःकरण है और इसका अर्थ अन्तःकरण होता है ।

उत्पत्ति के अनन्तर की है। अतएव सृष्टि में इन द्रव्यों के उत्पन्न होने के पूर्व अर्थात् जब एक और दूसरा यह मे' ही न था तब कौन किये आच्छादित करता? इसलिये आरम्भ ही में इस सूत्र का अर्थ निम्न हो कर यह कहा है कि मूखारम्भ के एक द्रव्य को सत् या असत् आच्छाद या अल प्रच्छाद या अन्यकार अमृत या मृत्यु 'त्यादि शब्द भी परस्परसापेक्ष नाम देना उचित नहीं। जो कुछ था वह इन सब पदार्थों से विभक्त था और वह अक्षय्य एक पार और अपनी अपरंपार शक्ति से स्मृतिमान् था। उसकी बाही में था उसे आच्छादित करनेवाला अन्य कुछ भी न था। दूसरी शब्दा में आनीत कियापद के 'अन् वायु का अर्थ है आसीष्वास लेना या स्मरण होना और 'प्राण शब्द भी उसी वायु से बना है। परन्तु जो न सग है और न असग उसका विषय में जान यह कहता है कि वह सभी प्राणियों के समान आसीष्वास लेता था और आसीष्वास के लिये वहाँ वायु ही वहाँ है' अतएव आनीत पद का साथ ही — अर्थात् = बिना वायु के और 'स्वयं' = स्वयं अपनी ही महिमा से 'न दोना पद को छोड़ कर सृष्टि का मूलतत्त्व यह नहीं था यह अद्वैतावस्था का अर्थ है की माया में बड़ी पुष्टि में उस प्रकार कहा है वह एक बिना वायु के कबल अपनी ही शक्ति से आसीष्वास लेता था स्मृतिमान् होता था। इसमें आश्चर्य से जो विरोध निम्ना' होता है वह द्वैती माया की अगुणता से उत्पन्न हुआ है।

नति नति एकमेवाद्वितीयम् या स्व महिम्नि प्रसिद्धि' (छं ७ २४ ?) — अपनी ही महिमा से अर्थात् अन्य किसी की अपेक्षा न करते हुए अद्वैत रहनेवाला इत्यादि जो परब्रह्म के ब्रह्म उपनिषदों में पाये जाते हैं वे भी उपरोक्त अर्थ के ही चोलाक हैं। सारी सृष्टि के मूखारम्भ में पारों और जिस एक अनिर्वाच्य तत्त्व के स्मरण होने की बात उस सूत्र में बड़ी गह है वही तत्त्व सृष्टि का प्रलय होने पर भी निरन्तर ही रहता है। अतएव गीता में इसी परब्रह्म का कुछ पदार्थ से इस प्रकार ब्रह्म है कि सब पदार्थों का नाश होने पर भी जिसका नाश नहीं होता (गी ८ ७)। और आगे इसी शक्ति के अनुसार स्पष्ट कहा है कि वह सब भी नहीं है और असत् भी नहीं है (गी ११ १०)। परन्तु प्रश्न यह है कि जब सृष्टि के मूखारम्भ में निगुण ब्रह्म के लिंग और कुछ भी न था तो फिर वहाँ में जो ऐसे ब्रह्म पाये जाते हैं कि आरंभ में पानी अन्यकार या आसु और गुच्छ की बोझी थी उनकी क्या व्यवस्था होगी? अतएव नीलरी शब्दा में ब्रह्म न कहा है कि इस प्रकार के द्विमे ब्रह्म है [अर्थ कि — सृष्टि का आरम्भ में अन्यकार या या अन्धकार से आच्छादित पानी था या आसु (ब्रह्म) और उसको आच्छादित करनेवाली माया (गुच्छ) व दोनों परम न थे इत्यादि] व सब उस समय के हैं कि जब अक्षय्य एक मूल परब्रह्म के तत्त्वादात्म्य से उसका विविध रूप लक्ष्य हो गया था। व ब्रह्म मूखारम्भ की स्थिति के नहीं है। इस शब्दा में 'तत्' शब्द में मूखारम्भ की शून्यता विस्तृत शक्ति विवक्षित है और उसी का ब्रह्म स्वीकृत शब्दा में दिया गया है

गी. २ १७

(मु. १ १ १ श्लो) एतावान् अस्य महिमाऽतो व्यापारश्च पूर्य' (ब्र. १ १ १)। 'त न्याय से सारी सृष्टि ही जिसकी महिमा कहलम्ह, उस मूलप्रभ के नियम में कहना पड़ेगा कि वह 'न सब के परे सब ओर और भिन्न है। परन्तु इत्थं वस्तु और द्रष्टा मोक्ष और मोक्ष आन्वयन करनेवाले और आन्वय, अपकार और प्रकाश, मत्स्य और अमर इत्यादि सारे दैत्यों को इस प्रकार भज्य कर यद्यपि यह निश्चय किया गया कि केवल एक निमल विष्णुप्री विजयण परब्रह्म ही मूलारम्भ में था तथापि जब यह कृतज्ञाने का समय आया कि इस अनिर्वाच्य निर्गुण अकेले एकत्व से आकाश उस 'त्यादि द्रव्यात्मक बिनाही सगुण नाम-रूपात्मक विविध सृष्टि या दस सृष्टि की मूलभूत निर्गुणात्मक प्रकृति किस रूप में हुई तब तो हमारे प्रस्तुत श्रद्धा ने भी मन काम असत् और सत् कैसी द्वैती मग्रा का ही उपयोग किया है। और अन्त में स्पष्ट कह दिया है कि वह प्रभ मानवी बुद्धि की पहुँच के बाहर है। चौथी श्रद्धा में मूलब्रह्म को ही असत् कहा है परन्तु उसका अर्थ कुछ नहीं यह नहीं मान सकते। क्योंकि श्रद्धा में ही स्पष्ट कहा है कि वह ह । न केवल इसी सूत्र में किन्तु अन्वय भी व्यावहारिक माया को स्वीकार कर के ही कल्पेत् और वाक्यनेयी संहिता में गहन विषयों का विचार ऐसे प्रभों के द्वारा किया गया है। (ब्र. १ ११ ७ १ ८१ ४ ब्राह्म. सं १० २ श्लो) - कैसे इत्यसृष्टि को यह की उपमा ७ कर प्रस किया है कि इस वह के लिये आवश्यक द्रुत समिधा इत्यादि सामग्री प्रथम कहाँ से आई (ब्र. १ ११ १)। अथवा पर का दृष्टान्त के कर प्रभ किया है कि मूल एक निर्गुण त नेवों को प्रत्यक्ष लिखाई देनेवासी आकाश-वृष्णी की इस मध्य इमारत को बनाने के लिये स्कन्धी (मुख्यप्रकृति) कैसे मिठी? - कि स्थिरन क उ स वृत्त आस यतो वाचा-वृद्धिर्वा निवृत्तमु। इन प्रभों का उत्तर उपर्युक्त सूत्र की चौथी और पाँचवी श्रद्धा में भी कुछ कहा गया है उससे अधिक दिया जाना सम्भव नहीं है (ब्राह्म. सं ११ ७४ श्लो) और वह उत्तर यही है कि उस अनिर्वाच्य अकेले एक ब्रह्म ही के मन में सृष्टि निमाण करने का 'क्रम रूपी तत्त्व किसी तरह उत्पन्न हुआ। और ब्रह्म के बागा समान या सूर्यप्रकाश के समान उसी की दाम्भार्ते गुरन्त नीचे ऊपर और चहुँ ओर फैल गई। तथा सत् का सारा फैलाव हो गया - अथात् आकाश-वृष्णी की वह भव्य 'मारत बन गई। उपनिषद् में इस सूत्र के अर्थ को फिर भी 'स प्रकार प्रकट किया है कि शीघ्रमयत। बहु म्या प्रकाशयति। (तै २ १ अं ६ २ १) - उस परब्रह्म को ही अनक होने की इच्छा हुई (ब्र. १ ४ श्लो); और अन्वय में भी ऐसा बखान है कि इस सारी इत्यसृष्टि के मूलभूत द्रव्य से ही पहले पहल काम हुआ (अथर्व २ १)। परन्तु इस मन्त्र में विशेषता यह है कि निर्गुण से सगुण की असत् से सत् की निवृत्ति से इच्छ की अथवा असत् से सत् की उत्पत्ति का प्रभ मानवी बुद्धि के लिये अगम्य समझ कर साधकों के समान केवल लक्षण ही

मध्यस्थि ही को या उसके सहस्र किमी वृत्त तब से स्वयम्भू और स्वतन्त्र नहीं माना है। किन्तु उस सूक्त का ज्ञापि कहता है कि जो बात समझ में नहीं आती, उसके लिये साफ़ साफ़ कह दो कि यह समझ में नहीं आती। परन्तु उसके लिये ऐन्द्रमुनि से और आत्मप्रतीति से निश्चित किये गये अनिर्वाच्य ब्रह्म की योग्यता का दृश्यसृष्टिकय माया की योग्यता के प्रकाश में समझो और न परब्रह्म के विषय में अपने अद्वैतभाव ही को छोड़ो। उसके सिवा यह घोषणा चाहिये कि, यद्यपि प्रकृति को एक मित्र त्रिगुणात्मक स्वतन्त्र पञ्चम मान भी लिया जावे तथापि इस प्रभ का उत्तर तो दिया ही नहीं जा सकता कि उसमें सृष्टि का निर्माण करने के लिये प्रथमतः बुद्धि (महार्) या अहङ्कार कैसे उत्पन्न हुआ ? और, जब कि यह सौंप कभी दृष्ट ही नहीं सकता है तो फिर प्रकृति का स्वतन्त्र मान देने में क्या व्यर्थ है ? सिर्फ़ इतना कहा कि यह बात समझ में नहीं आती कि मध्यस्थ से सत् अथवा प्रकृति कैसे निर्मित हुआ ? इसके लिये प्रकृति का स्वतन्त्र मान देने की ही कुछ आवश्यकता नहीं है। मनुष्य की अग्नि की धीन रहे परन्तु देवताओं की त्रिगुणबुद्धि से भी सत् की उत्पत्ति का रहस्य समझ में आ जाता संभव नहीं। क्योंकि स्वता भी दृश्यसृष्टि के आरम्भ होने पर उत्पन्न हुए हैं। उन्हें पिछला हास क्या मालूम ? (गी. १. २. २०)। परन्तु हिरण्यगर्भ देवताओं से भी बहुत प्राचीन और अग्र है। और ज्ञान में ही कहा है कि आरम्भ में वह अकल्प ही भूतस्य बात पतिरक आसीत् (सू. १. १२. १) - सती सृष्टि का पति अथवा राजा या अध्यक्ष था। फिर उसे यह बात क्याकर मालूम न होगी और यदि उस मालूम होगी तो फिर क्या कुछ सकता है कि उस बात को दुर्बोध या अगम्य क्यों कहते हो ? अतएव हम मूढ़ के ज्ञापि ने पहल तो उस प्रभ का यह औपचारिक उत्तर दिया है कि जो यह बात का ज्ञानता होगा। परन्तु अपनी बुद्धि में ब्रह्मण्ड के भी जनमागम की याह निश्वासे उस ज्ञापि ने आश्चर्य से मार्गक हो भला में तुरन्त ही कह दिया है कि 'यद्यपि न भी ज्ञानता हो' ज्ञान कहा सकता है ? क्योंकि वह भी मन ही की अर्णी में है। हम लिये परम कह्यन पर भी 'आकाश ही में रहनवाले इतने के इस २ अक्ष का मत असल आकाश और उस के भी एक की धनी या ज्ञान निश्चित रूप में कैसे हो सकता है ? परन्तु यद्यपि यह बात समझ में नहीं आती कि एक अमल अथवा अखण्ड आर त्रिगुण इष्ट ही के साथ विविध नामरूपात्मक मन का अथवा मूल प्रकृति का सम्बन्ध कैसे हुआ गया तथापि मध्यस्थ के एकत्व के विषय में ज्ञापि ने अपने अद्वैत भाव का जिक्र नहीं किया है। यह उस बात का एक अन्य उदाहरण है कि नास्तिक भ्रष्टा आर निमग्न प्रणिमा के रूप पर मनुष्य की बुद्धि अविनश्य वस्तुओं के गहन रूप में मिष्ट के समान निभय हा कर कले मञ्जार किया करती है और यही की। अनक्य बात का यथाशक्ति कैसे निश्चय दिया करती है यह मनुष्य ही आश्चर्य रूपी गोरव की बात है कि जमा मूल ज्ञान में पाया जाता है। हमारे दृष्ट में उस

सूक्त के ही विषय का आगे ब्राह्मणों (सैवित्र ब्रा २८) में उपनिषदों में और अनन्तर वेदान्तशास्त्र के ग्रन्थों में सूक्ष्म रीति से विवेचन किया गया है और पश्चिमी देशों में भी अर्वाचीन काळ के ज्ञान इत्यादि तत्त्वज्ञानियों ने उसीका अत्यन्त सूक्ष्म परीक्षण किया है। परन्तु स्मरण रहे कि इस सूक्त के ज्ञापि की पवित्र बुद्धि में किन परम सिद्धान्तों की स्फूर्ति हुई है वही सिद्धान्त आगे प्रतिपक्षियों को विवशता के समान उचित उत्तर दे कर और भी इतना स्पष्ट या तर्कवृद्धि से निःसन्देह किये गये हैं। इसके आगे अभी तक न कोई बढ़ा है और न बढ़ाने की विशेष आज्ञा ही की जा सकती है।

अध्यात्म-प्रकरण समाप्त हुआ। अब आगे पहले के पहले 'कठरी' की बात के अनुसार उस मार्ग का कुछ निरीक्षण हो जाना चाहिये कि जो वहाँ तक एक आये हैं। कारण यह है कि यदि यह प्रकरण सिद्धान्तसेवन न किया जाये तो विषयानुसन्धान के बूझ जाने से सम्भव है कि और किसी अन्य मार्ग में तन्वार होने लगे। प्रथमार्थ में पाठ्यों का विषय में प्रवेश करके कर्मविमर्श का संक्षिप्त स्वरूप बतलाना है; और तीसरे प्रकरण में यह दिव्यकथा है कि कर्मयोगशास्त्र ही गीता का मुख्य प्रतिपाद्य विषय है। अनन्तर चौथे, पाँचवें और छठे प्रकरण में सुखदुःख-विवेकपूर्वक यह बतलाना है कि कर्मयोगशास्त्र की आधिभौतिक उपपत्ति एकदोशीय तथा अपूर्ण है और आधिभौतिक उपपत्ति झगड़ी है। फिर कर्मयोग की आध्यात्मिक उपपत्ति बतलाने के पहले—यह बतलाने के लिये कि आत्मा किसे कहते हैं—छठे प्रकरण में ही पहले—भेद-भेदज्ञ विचार और आगे सातवें तथा आठवें प्रकरण में सांख्यशास्त्रान्तर्गत हैत के अनुसार भर-भस्तर विचार किया गया है। और फिर इस प्रकरण में आकर इस विषय का निरूपण किया गया है कि आत्मा का स्वरूप क्या है? तथा पिण्ड और ब्रह्माण्ड में दोनों ओर एक ही अमृत और निगुण आत्मसत्त्व किसे प्रथम भेदप्रोक्त और निरन्तर व्याप्त है। नवी प्रकरण वहाँ यह भी निमित्त किया गया है कि ऐसा समस्तुविभाग प्राप्त करके (किसे प्राणियों में एक ही आत्मा है) उसे सदैव अणुत रक्षणा ही आत्मज्ञान की और आत्मसुख की परावृत्ति है। और फिर यह बतलाना गया है कि अपनी बुद्धि को इस प्रकरण द्वारा आत्मनिष्ठ अवस्था में पहुँचा देने में ही मनुष्य का मनुष्यत्व अथवा नरदेह की सार्यकता का मनुष्य का परम पुरुषार्थ है। इस प्रकरण मनुष्यवृत्ति के आध्यात्मिक परमसाधन का निष्पत्ति ही जानेपर कर्मयोगशास्त्र के इस मुख्य प्रश्न का भी निगम आप-ही आप हो जाता है कि ससार में हमें प्रतिदिन जो व्यवहार करने पड़ते हैं वे किस नीति से किये जायें? अथवा जिस कुछकुछ से इन सांसारिक व्यवहारों को करना चाहिये उसका पपाय स्वल्प क्या है? क्योंकि अब यह बतलाने की आवश्यकता नहीं कि ये सारे व्यवहार उसी रीति से किये जाने चाहिये कि जिससे वे परिणाम में ब्रह्मात्मैक्यरूप समस्तुति के योग्य या अविराधी हों। यगच्छीता में कर्मयोग का इती

आध्यात्मिक तत्व का उपदेश अज्ञान को किया गया है। परन्तु कर्मयोग का प्रतिपादन केवल "तन ही से पूरा नहीं होता। क्योंकि कुछ लोगों का कहना है, कि नामरूपात्मक सृष्टि का व्यवहार आमजन के बिल्कुल है। अतएव ज्ञानी पुरुष उनसे छेड़ें। और यदि यही बात सत्य है, तो संसार के सारे व्यवहार त्याज्य समझ जायेंगे और फिर कम-अकर्मशास्त्र भी निरर्थक हो जावेगा। अतएव इस विषय का निणय करने के लिये कर्मयोगशास्त्र में ऐसे प्रश्नों का भी विचार अवश्य करना पड़ता है कि कम का नियम कौनसा है? और उनका परिणाम क्या होता है? अथवा बुद्धि की शुद्धता होने पर व्यवहार अथवा कर्म क्यों करना चाहिये! महाभारत में ऐसा विचार किया भी गया है। मंत्र्यासमागवासे श्लोकों का इन प्रश्नों का कुछ भी महत्त्व नहीं जान पड़ता। अतएव क्योंकि महाभारत का बगान्त या भट्टि का निरूपण समाप्त हुआ त्याही प्रायः वे लोग अपनी पोषी समझ लय जात हैं। परन्तु ऐसा करना हमारे मन से गीता का मुख्य उद्देश्य भी भार ही गलत करना है। अतएव अब आगे कम से इस बात का विचार किया जावेगा कि महाभारत में उपर्युक्त प्रश्नों के क्या उत्तर दिये गये हैं।

कर्मविपाक और आत्मस्वातन्त्र्य

कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया तु प्रमुच्यते । ७

—महामारत शांति २४ ७

यद्यपि यह सिद्धान्त अन्त में सच है कि इस संसार में जो कुछ है वह परब्रह्म ही है परब्रह्म का छोड़ कर अन्य कुछ नहीं है तथापि मनुष्य की इन्द्रियों का गंभीर होनेवाली दृश्य सृष्टि के पगथों का अप्यात्मशास्त्र की चाली में जब हम संघोषन करने लगते हैं तब उनके नित्य अनित्यरूपी दो विभाग वा सम्प्रदा हो जाते हैं। एक तो उन पगथों का नामरूपात्मक दृश्य है जो इन्द्रियों का प्रत्यक्ष गीत्य पड़ता है परन्तु हमेशा बदलनेवाला होने के कारण अनित्य है। और दूसरा परमात्मतत्त्व है जो नामरूपों से आप्छाप्ति होने के कारण अदृश्य परन्तु नित्य है। यह सच है कि रसायनशास्त्र में किस प्रकार सब पगथों का पृथक्करण करके उनके घटकद्वय अलग अलग निष्कार लिये जाते हैं वसी प्रकार ये दो विभाग ओन्वों के सामने पृथक् पृथक् नहीं रखे जा सकत। परन्तु ज्ञानदृष्टि से उन दोनों को अलग करके शास्त्रीय उपपादन के सुमीत के लिये उनको क्रमशः 'ब्रह्म और 'माया तथा कर्म कर्म ब्रह्मसृष्टि और मायासृष्टि नाम दिया जाता है। तथापि स्मरण रहे कि ब्रह्म मूल से ही नित्य और सत्य है। इस कारण उसके साथ सृष्टि द्रव्य ऐसे अक्सर पर अनुमासाय लगा रहता है और ब्रह्मसृष्टि द्रव्य से यह मतलब नहीं है कि ब्रह्म को किसी ने उत्पन्न किया है। न ही सृष्टियों में से विष्कार भाति नामरूपों से अमयाजित, अनादि नित्य अविनाशी अमूल स्वतन्त्र और सारी दृश्य सृष्टि के लिये आधार मूल हो कर उसके भीतर रहनेवाली ब्रह्मसृष्टि में अनन्तर से सञ्चार करके आत्मा के शुद्ध स्वरूप अभवा अपने परम साध्य का विचार पिछले प्रकरण में किया गया। और तब पुष्टिय तो शुद्ध अप्यात्मशास्त्र वही समाप्त हो गया। परन्तु मनुष्य का आत्मा यद्यपि भाति में ब्रह्मसृष्टि का है तथापि दृश्य सृष्टि की अन्य वस्तुओं की तरह वह भी नामरूपात्मक इन्द्रिया से आप्छाप्ति है और ये ऐन्द्रिय आदिक नामरूप विनाशी है। इसलिये प्रत्येक मनुष्य की यह स्वाभाविक दृष्टा होती है कि इनसे छूट कर अमृतत्व किम प्राप्त करें ? और इस दृष्टा की पूर्ति के लिये मनुष्य को व्यवहार में किसे चम्पना चाहिये ? — कर्मयोगशास्त्र के इस विषय का विचार करने के लिये कर्म के वापरा में बंधी हुए अनित्य मायासृष्टि के द्वी प्रपंच में ही अब हमें आना चाहिये। पिण्ड और ब्रह्माण्ड शब्दों मूल में यदि एक ही नित्य और स्वतन्त्र आत्मा है तो

उमें न पदवी बंधा जाता है ना विषय न उभरा सुखदुःख का भाग है।

के कर्तृ का परिणाम है। गीता में वेदान्तगुणी में और उपनिषद् में स्पष्ट कहा है कि यह कर्म क्षिणधरी के आश्रय से अर्थात् आधार से रहा करता है और जब आत्मा स्वच्छ होकर जाने लगता है तब यह कर्म भी क्षिणधरी द्वारा उसके साथ जा कर बार बार उसको मित्र मित्र कर्म स्वन के छिय बाध्य करता है। इतकिये नामरूपात्मक कर्ममरण के पक्षर से छूट कर नित्य परब्रह्मणी होने में अथवा मोक्ष की प्राप्ति में पिण्ड के आत्मा को भी भङ्गन हुआ करती है उसका विचार करते समय क्षिणधरी आर कर्म ठाना का भी विचार करना पड़ता है। "नमें से क्षिणधरी का सांख्य और वेदान्त दोनों दृष्टियों से पहले ही विचार किया जा चुका है। इसलिये यहाँ फिर उसकी चर्चा नहीं की जाती। "स प्रकरण में सिर्फ इसी बात का विवेचन किया गया है कि किस कर्म के कारण आत्म को ब्रह्मज्ञान न होते हुए अनेक जन्मों के चक्कर में पड़ना होता है उस कर्म का स्वरूप क्या है? और उससे छूट कर आत्मा को अमृतत्व प्राप्त होने के छिय मनुष्य को उस संसार में कैसे चलेना चाहिये?

सृष्टि के आरम्भकाल में अत्यन्त और निर्गुण परब्रह्म जिस ब्रह्मकाल में नामरूपात्मक सगुण शक्ति से व्यक्त अर्थात् दृश्यसद्विरूप हुआ-सा दीन पड़ता है उसी को वेदान्तशास्त्र में 'माया' कहते हैं (गी ७ २४ २) और उसी में कर्म का भी समावेश होता है (३ १ ६ १)। किन्तुना यह भी कहा जा सकता है कि 'माया' और 'कर्म' दोनों समानार्थक हैं। क्योंकि पहले कुछ-न कुछ कर्म अर्थात् व्यापार हुए बिना अव्यक्त का व्यक्त होना अथवा निर्गुण का सगुण होना सम्भव नहीं। "सीखिये पहले यह कह कर कि मैं अपनी माया से प्रकृति में उत्पन्न होता हूँ (गी ८ ६) फिर आगे आठवें अध्याय में गीता में ही कर्म का यह उल्लेख किया है कि अन्तर परब्रह्म से पञ्चमहाभूतानि विविध सृष्टि निमाग होने की को किया है वही कर्म है (गी ८ ३)। कर्म कहते हैं व्यापार अथवा क्रिया को। फिर वह मनुष्यकृत हो सृष्टि के अन्य पदार्थों की क्रिया हो अथवा मूख वृद्धि के उत्पन्न होने की ही हो। "तना व्यापक अर्थ "स कहा विवक्षित है। परन्तु कर्म शब्द ही उसका परिणाम सदैव कर्मक इतना ही होता है कि एक प्रकार का नामरूप बटल कर उसकी जगह वृत्ता नामरूप उत्पन्न किया जाय। क्योंकि इन नामरूपों से आच्छादित मूखब्रह्म कभी नहीं कहलता - वह सदा एक-सा ही रहता है। उदाहरणार्थ कुनने की क्रिया से 'सूत्र' यह नाम बटल कर उसी ब्रह्म को 'कर्म' नाम मिल जाता है। और कुम्हार के व्यापार से 'मिट्टी' नाम के स्थान में 'घट' प्राप्त हो जाता है। "सीखिये माया की व्याख्या देते समय कर्म को न से कर नाम और रूप को ही कभी कभी माया कहते हैं। तथापि कर्म का जब स्वतन्त्र विचार करना पड़ता है तब यह कहने का समय आता है कि कर्मस्वरूप और मायास्वरूप एक ही हैं। इसलिये आरम्भ ही में यह कह देना अधिक सुमीत की बात होगी कि माया नामरूप और कर्म से तौना मूल में एक

स्वाम्यामनिपञ्चनीये संसारप्रपञ्चबीजभूते सञ्जयस्येश्वरस्य 'माया' 'शक्तिः' 'प्रकृति' रिति च भुक्तिस्मृत्योरभिरुच्येते (वे सु शां भा २ १ १४)। "सञ्जय महाशय यह है - (इन्द्रियों के) अज्ञान से मूलब्रह्म में कल्पित किये हुए नामरूप को ही भुक्ति और स्मृतिग्रन्थों में सञ्जय 'श्वर' की 'माया' शक्ति अथवा 'प्रकृति' कहते हैं। ये नामरूप सञ्जय परमेश्वर के आत्मभूत-से ज्ञान पड़ते हैं। परन्तु इनके बह होने के कारण यह नहीं कहा जा सकता कि ये परब्रह्म से भिन्न हैं या अभिन्न (तत्त्वान्मत्त्व)। और यही वह सृष्टि (व्यव) के विस्तार के मूल हैं और हम माया के योग से ही ये ही सृष्टि परमेश्वरनिर्मित दीप्त पड़ती है। "स कारण यह माया चाहे बिनाश हो तथापि वस्तु सृष्टि की उत्पत्ति के लिये आवश्यक और अभ्यन्त उपयुक्त है तथा "सी को उपनिषदों में अभ्यक्त, आत्मज्ञ अक्षर इत्यादि नाम दिये गये हैं (वे सु शां भा १ ४ १)। इससे नील पड़ेगा, कि विद्यमय (पुरुष) और अचेतन माया (प्रकृति) इन दोनों तत्त्वों को सांख्यवादी स्वयम्भू स्तन्य और अनादि मानते हैं। पर माया का अनादित्व वद्यपि वेगन्ती एक तरह से स्वीकार करते हैं तथापि वह उन्हें मान्य नहीं, कि माया स्वयम्भू और स्वतन्त्र है। और इसी कारण संसृज्जन्मक माया का वृक्षरूप से वर्णन करते समय गीता (१५ १) में कहा गया है कि न रूपमन्येह तथोपसम्पद्यते नान्ता न चादिन च सम्प्रतिष्ठ - इस संसार वृक्ष का रूप अन्त आदि मूल अथवा गैर नहीं मिळता। इसी प्रकार तीसरे अध्याय में जो ऐसे वर्णन हैं कि कर्म ब्रह्मोद्भवमिति (१ १५) - ब्रह्म से कर्म उत्पन्न हुआ। यह कर्मसमुद्भव (१ १४) - यज्ञ भी कर्म से ही उत्पन्न होता है। अथवा सहस्रशः प्रजा सृष्ट्वा (१ १) - ब्रह्मेश ने प्रजा (सृष्टि) यह (कर्म) दोनों को साथ ही निर्माण किया। "न सञ्जय तात्पर्य भी यही है कि कर्म अथवा कर्मरूपी यह और सृष्टि अर्थात् प्रजा ये सब साथ ही उत्पन्न हुए हैं। फिर चाहे इस सृष्टि को प्रत्यक्ष ब्रह्मेश से निर्मित हुए कहा अथवा सीमाशक्तों की नाई यह कहा कि उस ब्रह्मेश ने नित्य वेद-शब्दा से उसको बनाया - अथ दोनों का एक ही है (म मा शां २११ मनु. १ २१)। सारांश वस्तु सृष्टि का निर्माण ज्ञान के समय प्रकृति निर्गुण ब्रह्म में जो व्यापार दीप्त पड़ता है वही कर्म है। "स व्यापार को ही नामरूपात्मक माया कहा गया है और मुम्भूत म ही मूर्त्यन्त्र आदि सृष्टि के सब पदार्थों के व्यापार आगे परम्परा से उत्पन्न हुए हैं (४ १ ८)। श्रुती पुरुषों ने अपनी सृष्टि से निमित्त किया है कि संसार के लिये व्यापार का मूलभूत जो वह सृष्टिपुनर्प्राप्तिकाल का कर्म अथवा माया है सो ब्रह्म की ही शक्ति न कोई अतर्क्य स्वीकृत है स्वतन्त्र बन्तु नहीं है। परन्तु श्रुती पुरुषों की गति यहाँ पर कुञ्चित हो जाती है।

What belongs to mere appearance is necessarily subordinated by reason to the nature of the thing in itself " Kant's *Metaphysic of Morals* (Abbot's trans. in Kant's *Theory of Ethics* p 81)

इसलिये इस बात का पता नहीं लगता कि यह स्थिति नामरूप अथवा मायामक कर्म 'कर्म' उत्पन्न हुआ ? अतः केवल कर्मसृष्टि का ही विचार बन करना होता है तब इस परतन्त्र और विनाशी माया की तथा माया के साथ ही तत्काल कर्म को भी वेदान्तशास्त्र में अनादि कहा करते हैं (ध. सु. २. १ १५)। स्मरण रहे कि ऐसा सांख्यशास्त्र में कहा है उस प्रकार अनादि का यह मतलब नहीं है कि माया मूल में ही परमेश्वर की कलाशी की निरारम्भ और स्वतन्त्र है - परन्तु यहाँ अनादि शब्द का यह अर्थ विवक्षित है कि वह सृज्यारम्भ है - अर्थात् उत्पन्न आदि (आरम्भ) मायूम नहीं होता।

परन्तु वर्यापि हमें इस बात का पता नहीं लगता कि चित्प कर्मात्मक अर्थात् हृदयसृष्टिरूप कर्म और क्यों होने लगा ? तथापि इस मायामक कर्म के अगले सब व्यापारी के नियम निश्चित हैं और उनमें से बहुतरे नियमों को हम निश्चित रूप से जान भी सकते हैं। आन्व प्रकरण में सांख्यशास्त्र के अनुसार इस बात का विवेचन किया गया है कि मूल्यकृति से अर्थात् अनादि मायामक कर्म से ही आगे चल कर सृष्टि के नामरूपात्मक विविध पन्था किस कर्म से निर्मित हुए ? और यहाँ आधुनिक आध्यात्मिक शास्त्र के सिद्धान्त भी गुल्फा के लिये कतलये गये हैं। यह सच है, कि वेदान्तशास्त्र प्रकृति को परब्रह्म की तरह स्वयम्भू नहीं मानता परन्तु प्रकृति के अगले विस्तार का कर्म को सांख्यशास्त्र में कहा गया है वही वेदान्त को भी मान्य है। इसलिये यहाँ उसकी पुनर्बक्ति नहीं की जाती। कर्मात्मक मूल्यकृति से विषय की उत्पत्ति का जो कर्म पहले कतलया गया है उसमें उन सामान्य नियमों का कुछ भी विचार नहीं हुआ कि कितने अनुसार मनुष्य को कर्मफल मोयने पड़ते हैं। इसलिये अब उन नियमों का विवेचन करना आवश्यक है। "सी का 'कर्मविपाक' कहते हैं। इस कर्मविपाक का पहला नियम यह है कि यहाँ एक बार कर्म का आरम्भ हुआ फिर उसका व्यापार आगे बढकर अन्वष्ट बारी रहता है और अब ब्रह्म का दिन समाप्त होने पर सृष्टि का संहार होता है तब भी यह कर्म वीररूप से बना रहता है। एवं फिर सब सृष्टि का आरम्भ होने लगता है तब उसी कर्मवीर से फिर पुनः अक्षुर पड़ने लगते हैं। महामारत का कथन है कि -

पक्षा ये धामि कमाणि पाकभूतया प्रतिपदिरे।

ताम्येष धमिपयन्तं नृज्यमाभा पुन पुन ॥

अर्थात् पुन की सृष्टि में प्रत्येक प्राणी ने जो जो कर्म किये होंगे, ठीक वही कर्म उसे (चाहे उसकी "मृदा" हो न या हा) फिर फिर यथापूज प्राप्त होने रहने हैं (ग्रेतो म मा धा. ११ ४८ ४ और मी १ १ तथा १)। गीता (४ १०) में कहा है कि कर्मणा यद्वना गति - कर्म की गति कठिन है। "तना ही नहीं किन्तु कर्म का कथन भी पण कठिन है। कर्म मित्री से भी नहीं छू सकता। वायु कर्म से ही पकड़ी है नृयन्त्राधिक कर्म वही पुमा करते हैं और ब्रह्म विष्णु महेश्वर भाति

पाप कर्म कृतं किञ्चिदपि तमिच्च दृश्यते ।

मृपते तस्य पुत्रेषु पीडयन्पि च मन्तृषु ॥

अर्थात् हे राव्य ! चाहे किसी आत्मी को उसके पापकर्मों का फल उस समय मिथ्या हुआ न दीज पड़े, तथापि वह उस ही नहीं किन्तु उसके पुत्रों, पौत्रों धार प्रतीका तक का भोगना पड़ता है (१ १) । हम सब ग्रन्थसंग्रहों में देखते हैं कि कदा कदा रोग यक्षपरायण न प्रचलित रहते हैं । इसी तरह कर्मों का फल भी ही रहता है और कर्म बलवत्पुण्य राक्षसों में उत्पन्न होता है । न सब बातों की उपपत्ति केवल कर्मों से ही स्पष्ट हो सकती है । और बहुतों का मत है कि यही कर्मों की सहायता प्रमाण है । कर्म का यह एक एक बार आरम्भ हो जाता है तब तब फिर परमेश्वर भी नहीं रोके सकता । यदि इस दृष्टि से देखें कि सारी सृष्टि परमेश्वर की कृपा से ही चल रही है तो कहना होगा कि कर्मफल का श्रेयस्वादा परमेश्वर ने भिन्न कदा दूसरा नहीं हो सकता (वे. सू. १ १८) । और श्रीविष्णु स्मृत्यान् ने कहा है कि सम्मते च तत्र क्षमान मयैव विहितान् विद्वान् (श्री ७ २०) — मैं जिसका निश्चय कर लिया करता हूँ, वही इच्छित फल मनुष्य का मिलता है । परन्तु कर्मफल का निश्चित कर देने का काम यद्यपि परमेश्वर का है तथापि ब्रह्मन्तःस्थ का यह सिद्धान्त है कि वह फल हर एक के लोभ-लोभों, क्रोधों की अर्थात् कर्म-भक्त की योग्यता के अनुकूल ही निश्चित किये जाते हैं । श्रीविष्णु परमेश्वर उस सम्बन्ध में बस्तुतः ग्राही ही हैं । अर्थात् यदि मनुष्यों में लोभ-द्वेष का भेद हो जाता है तो उसके लिये परमेश्वर ब्रह्म (विद्वान्बुद्धि) और नैष्ठिक्य (निश्चय) आदी को पाल नहीं जाता (वे. सू. २ १४) । इसी आशय की लेकर गीता में भी कहा है कि समोऽहं बभूवेऽहं (२ २) अर्थात् श्वर सब के लिये सम है अर्थात् —

नारायण कस्यचित् पापं न चैव सुकृतं विभुः ॥

परमेश्वर न तो किसी के पाप का भेदा है न पुण्य का । कर्म का माप के सम्बन्ध का फल वह रहा है जिससे प्राणिमात्र का अपने अपने कर्मानुसार सुखदुःख भागने पड़ते हैं (श्री ५ १४ २५) । नारायण यद्यपि मानवी बुद्धि से इस बात का पता नहीं लगाता कि परमेश्वर की इच्छा से संसार में कर्म का आरम्भ सब हुआ और सद्ब्रह्म मनुष्य कर्म के फल में पहले कैसे पैदा गया ? तथापि जब हम देखते हैं कि कर्म के भविष्य परिणाम या फल केवल कर्म के नियन्त्रण से ही उत्पन्न हुआ करते हैं, तब हम अपनी बुद्धि से इसका तात्पर्य निश्चय कर सकते हैं कि संसार का आरम्भ न प्रत्यक्ष प्राणी नामक प्राणों अर्थात् कर्मों की ही से पैदा हुआ है । ब्रह्मणा सृष्टम् इत्यु — पैदा का इस प्रकार के आरम्भ में ही ब्रह्मन् लिया हुआ है तबना भय भी यही है ।

इस अनादि कर्मप्रवाह के और भी दूसरे अनेक नाम हैं। जैसे संसार प्रकृति माया इत्यस्य सृष्टि सृष्टि के कर्म या नियम इत्यादि। क्योंकि सृष्टिशास्त्र के निम्न नामरूपों में होनेवाले परिवर्तनों के ही नियम हैं। और यदि इस दृष्टि से देखें तो तब आधिभौतिक शास्त्र नामरूपामक भाषा के प्रपञ्च में ही आ जात हैं। इस भाषा के नियम तथा बचन सुद्ध एवं सर्वव्यापी हैं। "सीधिये हेकेस जैसे आधिमातिकशास्त्र - बा इस नामरूपामक भाषा किया इत्यस्य सृष्टि के मूल में अथवा ससत पर - किसी नित्यत्व का होना नहीं मानत उन लोग ने सिद्धान्त किया है कि यह सृष्टिक मनुष्य का बिपर दहेकता है। तब ही उसे जाना पड़ता है। "न पण्डितों का कथन है कि प्रत्येक मनुष्य का जो ऐसा भाव होता रहता है कि नामरूपामक किन्हीं स्वरूप से हमारी सुक्ति होनी चाहिये अथवा अमुक कर्म करने से हमें अमृतत्व मिश्रा - यह सब केवल भ्रम है। आत्मा या परमात्मा कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है और अमृतत्व भी शून्य है। इतना ही नहीं किन्तु इस संसार में कोई भी मनुष्य अपनी "च्छा से कुछ कर्म करने को स्वतन्त्र नहीं है। मनुष्य आन को कुछ कर्म करता है वह पूर्वकाल में किये गये स्वयं उसके या उसके पूर्वजों के कर्मों का परिणाम है। "सबे तक कर्म का करना या न करना भी उसके इच्छा पर कभी अवलम्बित नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ किसी की एक भाव उत्पन्न वस्तु को देख कर पूर्वजों से अथवा कथापरम्परागत संस्कारों से उसे बुरा होने की बुद्धि कई लोगों के मन में इच्छा न रहने पर भी उत्पन्न हो जाती है और वे उस वस्तु को बुरा होने के लिये प्रयत्न हो जाते हैं। अर्थात् इन आधिभौतिक पण्डितों के मत का सारांश यही है कि गीता में जो यह तब कथन किया गया है कि अनिच्छन् अपि चाप्येव कर्माणि निबोधितः (गी. ३. ३६) इच्छा न होने पर भी मनुष्य पाप करता है! - यही समी क्ताह एक-वचन उपयोगी है। उसके लिये एक भी अपवाद नहीं है; और "सबे करने का भी कोई उपाय नहीं है। "स मत के अनुसार यदि देखा जाय तो मानना पड़ेगा कि मनुष्य की जो बुद्धि और "च्छा आन होती है वह कल के कर्मों का फल है तथा कल को बुद्धि उत्पन्न हुई थी वह परलोक के कर्मों का फल या और ऐसा होते होते "सकारण परम्परा का कमी अस्त ही नहीं मिश्रा तथा यह मानना पड़ेगा कि मनुष्य अपनी स्वतन्त्र बुद्धि से कुछ भी नहीं कर सकता। जो कुछ होता है वह सब पूर्वकाल अर्थात् तब का ही फल है। क्योंकि प्राक्तनकर्म को ही लोग देव कहा करते हैं। इस प्रकार यदि किसी कर्म का करने अथवा न करने के लिये मनुष्य को कोई स्वतन्त्रता ही नहीं है तो फिर यह कहना भी व्यर्थ है कि मनुष्य को अपना आचरण अमुक रीति से सुधार लेना चाहिये और अमुक रीति से ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करके अपनी बुद्धि को शुद्ध करना चाहिये। तब तो मनुष्य की बही वशा होती है कि जो नरी के प्रवाह में बहती " लक्ष्मी की हो जाती है। अर्थात् जिस ओर माया प्रकृति सृष्टिकम या कर्म का प्रवाह उसे लीकेगा, उसी ओर उसे गुपचाप चल जाना चाहिये। फिर

चाहें उसमें अभोगति हो। अथवा प्रगति इस पर कुछ अन्य आधिभौतिक उत्पत्ति-
 चाहियाँ का कहना है कि प्रवृत्ति का स्वल्प स्थिर नहीं है और नामरूप धन धन
 में बँटा करते हैं। इसलिये कि नियमों के अनुसार ये परिवर्तन होते हैं उन्हें
 मनकर मनुष्य का वास्तविक में ऐसा परिवर्तन कर लेना चाहिये कि जो उसे हित
 करके हो। और हम स्वयं हैं कि मनुष्य 'सी न्याय से प्रत्यक्ष व्यवहारों में अभि-
 या विपुल्यक्ति का उपयोग अपने फायदे के लिये किया करता है।' 'सी तरह यह
 भी अनुभव की बात है कि प्रवृत्ति से मनुष्यस्वभाव में बाह्यबहुत परिवर्तन अवश्य
 हो जाता है। परन्तु प्रस्तुत प्रश्न यह नहीं है कि सुधिरचना में या मनुष्यस्वभाव
 में परिवर्तन होता है या नहीं ? आर करना चाहिये या नहीं ? हमें तो पहले यही
 निश्चय करना है कि ऐसा परिवर्तन करने की क्या बुद्धि या 'व्यय' मनुष्य में उत्पन्न
 होती है उसे रोक्ने या न रोक्ने की स्वाधीनता उस में है या नहीं। और, आधि-
 भौतिक शास्त्र की दृष्टि से इस बुद्धि का होना या न होना ही यदि बुद्धि क्रमानु-
 सारिणी के न्याय के अनुसार प्रवृत्ति कम या सुधिर के नियमोंसे पहले ही निश्चित
 हुआ रहता है तो यही निष्पन्न होता है कि इस आधिभौतिक शास्त्र के अनुसार
 किसी भी कर्म का करने या न करने के लिये मनुष्य स्वतन्त्र नहीं है। इस बात को
 सामान्यात्मन्त्र्य 'व्ययस्वातन्त्र्य' या प्रवृत्तिस्वातन्त्र्य कहते हैं। कथक
 कर्मविपाक अथवा केवल आधिभौतिक शास्त्र की दृष्टि से विचार किया जाय तो
 अन्त में यही सिद्धान्त करना पड़ता है कि मनुष्य को किसी भी प्रकार का प्रवृत्ति-
 स्वातन्त्र्य या 'व्ययस्वातन्त्र्य' नहीं है। यह कर्म के अनेक रूपों से ऐसा ही बँटा
 हुआ है। कम किसी गाड़ी का पहिया चारों तरफ से छोड़े की पट्टी से बँटा
 जाता है। परन्तु 'सिद्धान्त की मर्यादा के लिये मनुष्यों के अन्तःकरण का अनुभव
 स्वाधीन मन को संवार नहीं है। प्रत्येक मनुष्य अपने अन्तःकरण में यही कहता है
 कि यद्यपि मुझमें मृत्यु का उच्च परिमल विद्या में बंध देने की शक्ति नहीं तो भी मृत्यु
 में इतनी शक्ति अवश्य है कि मैं अपने हाथ से हानिवाले कार्यों की मर्यादा धुरा
 का विचार कर के उन्हें अपनी 'व्यय' के अनुसार करने या न करने। अथवा जब मर
 सामन पाय और पुण्य तथा धर्म और अधर्म के दो मार्ग उपस्थित हों तब उनमें से
 किसी एक का स्वीकार कर लेने के लिये मैं स्वतन्त्र हूँ। अथ यही 'व्यय' है कि यह
 समस्त सत्य है या झूठ ? यदि 'सत्य' समस्त की झूठ' कहें तो हम स्वयं हैं कि इसी के
 आधार पर ही हमारा अन्तःकरण करनेवाला का अन्तर्धी ठहरा कर लाने दी जाती
 है और यदि सत्य माने तो कर्मकांड कर्मविपाक या दृष्टि के नियम मिरपा
 प्रदान होत है। आधिभौतिक शास्त्रों में कथक 'व्यय' पण्यों की क्रियाओं का ही विचार
 किया जाता है। इसलिये यहाँ यह प्रश्न उत्पन्न नहीं होता। परन्तु जिस कर्मयोगशास्त्र
 में मनवान मनुष्य के कर्म्य अन्तःकरण का विवेचन करना होता है 'व्यय' यह एक
 महत्त्वपूर्ण प्रश्न है आर उसका उत्तर देना भी अपरिहार्य है। क्योंकि एक बार यदि

यही अन्तिम निश्चय हो जाय कि मनुष्य को कुछ भी प्रवृत्तिवातन्म्य नहीं है कि अमुक प्रकार से बुद्धि पुष्ट करना चाहिये अमुक नहीं करना चाहिये अमुक बन्ध है अमुक अभयम् इत्यादि विधिनियेयशास्त्र के सब जसाड़े ही आप-ही-आप मिट जायेंगे (वे सु. २: १: ३३) * और सब परम्परा से या प्रत्यक्ष रीति से महात्माया प्रकृति के गतत्व में सीधे रहना ही मनुष्य का पुरुषार्थ हो जायगा। अथवा पुरुषार्थ ही क्या है? अपने बंध की बात ही तो पुरुषार्थ ठीक है परन्तु यहाँ एक रतीभर भी अपनी सत्ता और मर्यादा नहीं रह जाती बहोत गन्ध और परतन्त्रता के सिवा और हा ही क्या सफ़ा है? एक में कुछे हुए कैसी के समान सब समों का प्रकृति की आज्ञा में चल कर एक आधुनिक कवि के कथनानुसार पदार्थधम की शुक्लओं से ढोष जाना चाहिये। हमारे भारतवर्ष में कर्मवाद या श्रमवाद से और पश्चिमी देशों में पहले पहले 'साईं' कर्म के मन्त्रितम्यवाद से तथा अयाचीन काल में कुछ आधि-मौलिक शास्त्रों के सुधिक्रमवाद से इच्छास्वातन्त्र्य के 'स' विषय की ओर पण्डितों का ध्यान आकर्षित हो गया है और इसकी बहुत-कुछ चर्चा हो रही है। परन्तु यहाँ पर उसका वर्णन करना असम्भव है। 'स'सिद्धि 'स' प्रकरण में यही कृतकथा बालना कि वेदान्तशास्त्र और भगवद्गीता ने 'स' प्रश्न का क्या उत्तर दिया है।

यह सच है कि कर्मप्रवाह अनादि है और जब एक बार कर्म का चक्र शुरू हो जाता है तब परमेश्वर भी उसमें हस्तक्षेप नहीं करता। तथापि अग्न्यात्मशास्त्र का यह सिद्धान्त है कि इक्ष्वाकु केवल नामरूप या कर्म ही नहीं है किन्तु इस नाम रूपात्मक आवरण के सिद्धे आधारभूत एक आत्मरूपी स्वतन्त्र और अविनाशी ब्रह्म-सिद्धि है तथा मनुष्य के शरीर का आत्मा उस नित्य एवं स्वतन्त्र परब्रह्म ही का अंश है। 'स' सिद्धान्त की सहायता से प्रत्यक्ष में अनिवार्य दीप्तिवासी उक्त अङ्कन से भी कुछधरा हो जाने के सिद्धे हमारे ध्यात्माधरा का निश्चित किया हुआ एक मार्ग है। परन्तु इसका विचार करने के पहले कर्मविपाकप्रक्रिया के शेष अंश का बखन पूरा कर लेना चाहिये। जो उस कर से उस फल पालना। यानी कैसी करनी कैसी मरनी। यह नियम न केवल एक ही व्यक्ति के सिद्धे किन्तु कुटुम्ब, जाति, राष्ट्र और समस्त संसार के किंव भी उपयुक्त होता है। और यहाँ कि प्रत्येक मनुष्य का किसी-न-किसी कुटुम्ब, जाति अथवा देश में समावेश हुआ ही करता है। इस सिद्धे उसे स्वयं अपने कर्मों के साथ कुटुम्ब, जाति के सामायिक कर्मों के फल से भी अंशदा भोगता पड़ता है। परन्तु व्यवहार में प्रायः एक मनुष्य के कर्मों का ही विवेचन करने का प्रसंग आया करता है। इसलिये कर्मविपाकप्रक्रिया में कर्म के

वैशाल्यका क इत अधिकरण को जीवकर्तृत्वधिकरण कहते हैं। उसका पक्ष ही हम कर्ता स्वकार्यवशात् कर्तात् विधिनियेयशास्त्र से सर्वव्याप होने के बिना जीव को कर्ता मानना चाहिये। पश्चिमी का 'स्वातन्त्र्य' कर्ता (वा १: ४: ४) कर्म का 'कर्ता' शब्द से ही आत्मस्वातन्त्र्य का बोध होता है और इससे साह्य होता है कि यह अधिकरण इत विचर का है।

विभाग प्रायः एक मनुष्य को ही लागू करके किये जाते हैं। उदाहरणार्थ मनुष्य से किये जानेवाले अष्टम कर्मों के मनुष्य ने — वायिक, वायिक और मानसिक — तीन में किये हैं। व्यभिचार हिंसा और चोरी — इन तीनों को वायिक बट्ट मिथ्या ताना मारना और असंगत सोचना — इन चारों को वायिक, और परछायाभिस्वपा दूसरों का अहितचिन्तन आर व्यस आग्रह करना — इन तीनों को मानसिक पाप कहते हैं। सब मिट्टा कर उस प्रकार के अष्टम या पापकर्म फलप्राप्ति के हैं (मनु १ ५-७ म मा मनु १२) और इनके फल भी कहे गये हैं। परन्तु ये में कुछ स्वाधी नहीं हैं। क्योंकि इसी अध्याय में सब कर्मा के फल भी — सायिक, रायिक और तामस — तीन में किये गये हैं और प्रायः मनुष्यजीना में पिय गये वृत्तन के अनुसार इन तीनों प्रकार के गुणों या कर्मों के लक्षण भी कथित गये हैं (गी १४ ११ १५ १८ २३-२७ मनु १२ ११-१४) परन्तु कर्मविपाक प्रकरण में कर्म का जो सामान्यतः विभाग पाया जाता है वह इन तीनों से भी भिन्न है। उसमें कर्म के सञ्चित प्रारब्ध और क्रियमाण से तीन में किये जाते हैं। किसी मनुष्य के द्वारा इस वृत्त तक किया गया जो कर्म है — चाहे वह इस कर्म में किया गया हो या पूर्वकर्म में — वह सब 'सञ्चित' अर्थात् 'एकचित' कर्म कहा जाता है। 'सी' 'सञ्चित' का दूसरा नाम 'अदृष्ट' और भीमोत्पत्ति की परिभाषा में अपूर्व भी है। इन नामों के पड़ने का कारण यह है कि जिस समय कर्म या क्रिया की जाती है उसी समय के लिये वह दृश्य रहती है। उस समय के भीत ज्ञान पर वह क्रिया स्वतन्त्र रूप नहीं रहती किन्तु उसके लक्ष्य अतएव अदृश्य अर्थात् अपूर्व और विच्छिन्न परिणाम ही बाकी रह जाते हैं (ब सू शा भा १ २ ३ ४)। कुछ भी हो; परन्तु इसमें समझ नहीं कि 'स' अथवा 'सी' जो कर्म किये गये हों उन सब के परिणामों के संग्रह को ही 'सञ्चित' अदृष्ट या अपूर्व कहते हैं। उन सब सञ्चित कर्मों की एकत्र मीगना असम्भव है। क्योंकि इनके परिणामों में कुछ परस्परविरोधी अर्थात् मने और दुर वेला प्रकार के फल देनेवाले हो सकते हैं। उदाहरणार्थ को 'सञ्चित' कर्म स्वप्न और कोह नरक' भी होते हैं। 'सञ्चित' इन दोनों के फल को एक ही समय मीगना सम्भव नहीं है — ईन्हें एक के बाद एक मीगना पड़ता है। अतएव 'सञ्चित' में से कितने कर्मों के फल को मीगना पड़कर भूत हुआ है उनमें ही को 'प्रारब्ध' शब्द का बहुधा उपयोग किया जाता है परन्तु यह भूल है। प्रारब्ध से यही प्रकट होता है कि सञ्चित के अर्थात् समस्त भूतभूत कर्मों के संग्रह के एक एते में को ही प्रारब्ध कहते हैं। 'प्रारब्ध' कुछ समस्त सञ्चित नहीं है। सञ्चित के कितने भाग के पूर्व का (कार्य का) अर्थात् प्रारब्ध हो गया हो उनमें ही प्रारब्ध है और इसी कारण ही इस प्रारब्ध का दूसरा नाम प्रारब्धकर्म है। प्रारब्ध और सञ्चित के अतिरिक्त कर्म का क्रियमाण नामक एक और तीसरा में है। 'क्रियमाण' कर्मप्रत्यक्षकालवाचक वातुणापिन शब्द है और उसका अर्थ है — जो कर्म अभी हो

से स्थापित किया गया है। परन्तु यह तक भी अन्त तक नहीं टिकता। सारांश कर्म के द्वारा कर्म से छूटकर पाने की भाषा रखना वैसा ही व्यर्थ है जैसे एक अन्ध को दूसरे अन्ध का हाथ दिये बिना चल पार करे। अन्ध को अब यदि मीमांसकों की इस मुक्ति का संशय न रहे और कर्म के कर्मों से छुटकर पाने के सिद्ध सब कर्मों को आग्रहपूर्वक छोड़ कर निरोधोगी बन बैठे, तो भी काम नहीं चल सकता। क्योंकि अनारम्भकर्मों के फलों का भोगना तो बाधों रहता ही है और इसके साथ कर्म छोड़ने का आग्रह तथा पुनरापन रहे रहना तामस कर्म हो जाता है। एवं इस तामस कर्मों के फलों को भोगने के लिये फिर भी कर्म लेना ही पड़ता है (गी १८ ७ ८)। इसके सिवा गीता में अनेक स्थानों पर यह भी बतलाया गया है कि जब तक शरीर है तब तक आलोच्यवास माना बड़ना इत्यादि कर्म होते ही रहते हैं। इस लिये सब कर्मों का छोड़ना का आग्रह भी व्यर्थ ही है—यथार्थ में इस संसार में कोई क्षमर के लिये भी कर्म करना छोड़ नहीं सकता (गी २ ७ १८ १९)।

कर्म चाहें भव्य हो या कुत्र परन्तु उनका एक भोगने के लिये मनुष्य को एक न एक कर्म में कर हमेशा तयार रहना चाहिये। कर्म अनादि है और उसके अन्वय व्यापार में परमेश्वर भी हस्तक्षेप नहीं करता। सब कर्मों का छोड़ देना सम्भव नहीं है और मीमांसका के कथनानुसार कुछ कर्मों का करने से भार कुछ कर्मों का छोड़ देने से भी कर्मजन्य में श्रुतबारा नहीं मिल सकता—“त्यादि याता के मिट हो जाने पर यह पहला प्रश्न फिर भी होता है कि कामात्मक नामक के बिनाही कर्म से छूट जाने (जब उनका मूल में रहनेवाले अमृत तथा अविनाशी तत्त्व में मिल जाने) की मनुष्य की वा व्यापारिक इच्छा होती है उसकी पूर्ति करने का कीन-सा मार्ग है? के” और स्मृतिप्रार्थों में बहवशा आदि पारमार्थिक कल्याण के अनेक साधनों का बर्णन है परन्तु माध्याम्य की दृष्टि में ये सब कनिष्ठ भेणी के हैं। क्योंकि बहवशा आदि पुण्यकर्मों के द्वारा स्वाध्याय ता हो जाती है परन्तु जब उन पुण्यकर्मों के फलों का अन्त हो जाता है तब—चाहे दीपवास में ही क्या न हो—कभी न कभी नम कर्मभूमि में फिर स्थित हो आना ही पड़ता है (त मा बन ५ ५ २६ गी ५ २६ और ५ ६)। इसमें स्पष्ट हो जाता है कि कर्म के फल में विच्छेद नष्ट कर अमृतत्व में मिल जाने का और क्षमरणा की इच्छा का मग के लिये दूर कर देने का यह लक्ष्य मार्ग नहीं है। इस इच्छा का दूर करने का अथवा दीपवास का अप्यन्मयात्म्य के कथनानुसार ‘जन’ ही एक लक्ष्य मार्ग है। ‘जन’ शब्द का अर्थ व्यवहारजन या नामरूपजन्य श्रुतिजन्य का जन नहीं है किन्तु यहाँ उक्त अर्थ ब्रह्मात्मैक्य जन है। इसी का विचार ही करना है और इस प्रकरण के आरम्भ में कर्मणा कल्पन उन्नु किया गे मनुष्यन—कर्म में ही प्राप्ति कीया जाता है और बिना में उसका पट्टकरण होता है—यह दो कथन किया गया है उक्त विचार का अर्थ ‘जन’ ही विवर्तित है। स्पष्टान में भुक्त न कहा है कि—

रहा है अथवा जो कर्म अभी किया जा रहा है। परन्तु वर्तमान समय में हम जो कुछ करते हैं वह प्रारम्भकर्म का ही (अर्थात् सञ्चित कर्मों में से जिन कर्मों का योगदान शुरू हो गया है उनका ही परिणाम है। अतएव क्रियमाण जो कर्म का तीव्रता में मानने के लिये हमें कोई कारण लेना नहीं पड़ता। हाँ यह भेद दोनों में अंतर है कि वास्तव में कि प्रारम्भ कारण है और क्रियमाण उसका फल अर्थात् फल है। परन्तु कर्म-विपाक प्रक्रिया में "स मे" का कुछ उपयोग नहीं हो सकता। सञ्चित में से जिन कर्मों के फलों का योगदान अभी तक आरम्भ नहीं हुआ है उनका—अर्थात् सञ्चित में से प्रारम्भ का पत्र देने पर जो कर्म जाती रह जायें उनका—बोध करने के लिये किसी दूसरे शब्द की आवश्यकता है। "सञ्चिते वदन्तस्त्व" (४. १. १५) में प्रारम्भ ही का प्रारम्भकर्म और जो प्रारम्भ नहीं है उन्हें अनारम्भकर्म कहा है। हमारे मतानुसार सञ्चित कर्मों के इस रीति से—प्रारम्भकर्म और अनारम्भकर्म—दो में बराबरी का अन्तर है। अधिक सुविधापूर्ण मार्ग होता है। इसलिये 'क्रियमाण का वर्तमान' भिन्न वर्तमानकालावस्था न समान कर वर्तमानसमीप्ये वर्तमानवशा इति पाणिनी-सूत्र के अनुसार (पा. १. १. १११) सविष्यकालावस्था समर्थ, तो उनका अर्थ जो आगे धीमे ही योगदान का है—किया जा सकेगा और तब क्रियमाण का ही अर्थ अनारम्भकर्म हो जायगा। एवं प्रारम्भ तथा 'क्रियमाण' से दो शब्द एक से वर्तमान-सम के आरम्भकर्म और अनारम्भकर्म शब्दों के समानार्थक हो जायेंगे। परन्तु क्रियमाण का ऐसा अर्थ आज्ञाकार्य नहीं करता उसका अर्थ प्रवृत्ति कर्म ही दिया जाता है। "स पर यह आशय है कि ऐसा अर्थ देने से प्रारम्भ के फल को ही क्रियमाण कहना पड़ता है और जो कर्म अनारम्भकर्म है उनका बोध करने के लिये सञ्चित प्रारम्भ तथा क्रियमाण "न तीर्त्ता शब्दों में जो भी शब्द वर्तमान नहीं होता। "सकं अतिरिक्त क्रियमाण शब्द के स्वरूप को छोड़ देना भी सम्भव नहीं है। "सञ्चित कर्मविपाकप्रक्रिया में सञ्चित प्रारम्भ और क्रियमाण कर्म के "न स्मिन्" में जो न मान कर हमने उनके अनारम्भकर्म और प्रारम्भकर्म से ही जो कर्म किये हैं और यही शब्दार्थ से भी समझते हैं। "योगना किया के कदाचित् तीन में होते हैं—जो भाग का कुछ है (शुरू) जो भाग का रहा है (वर्तमान) और जिस भाग योगना है (सविष्य)। परन्तु कर्म विपाक प्रक्रिया में इस प्रकार कर्म के तीन में नहीं हो सकते। क्योंकि सञ्चित में से जो कर्म प्रारम्भ हो कर योग बन रहे हैं, उनके फल फिर भी सञ्चित ही में जा मिलते हैं। इसलिये कर्मयोग का विचार करते समय सञ्चित के ही से दो में हो सकते हैं—(१) वे कर्म जिसका योगदान शुरू हो गया है अर्थात् प्रारम्भ और (२) जिसका योगदान शुरू नहीं है अर्थात् अनारम्भ। इन दोनों में से अधिक भेद करने की कोई आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार तब कर्मों के फल का विविध वर्गीकरण करके हमारे उपयोग के सम्बन्ध में कर्म विपाक-प्रक्रिया यह कहती है कि सञ्चित ही कुछ योग्य है। इनमें से जिन कर्मों का उपयोग

छोड़ ? और कुछ कर्मों को शास्त्रोक्त रीति से करता रहे तो वह आप-ही-आप मुक्त हो जायगा। क्योंकि, प्रारब्ध कर्मों का इस जन्म में उपभोग कर देने से उनका भन्त हो जाता है। और इस जन्म में सब नित्यनमित्तिक कर्मों को करते रहने से तथा निषिद्ध कर्मों से बचते रहने से नरक में नहीं जाना पड़ता। एवं आम्य कर्मों का छोड़ देने से स्वर्ग आदि सुखा के भोगन की भी आवश्यकता नहीं रहती। और जब "हल्लोक नरक, आर स्वर्ग, ये तीनों गति इस प्रकार खूट जाती हैं तब आत्मा के छिपे मोक्ष के सिवा कोई दूसरी गति ही नहीं रह जाती। इस बात को 'कर्ममुक्ति' या 'नैष्कर्म्यसिद्धि' कहते हैं। कम करने पर भी जो न करने के समान हो अर्थात् जब किसी कर्म के पापपुण्य का कलन करता को नहीं हो सकता तब उस स्थिति को 'नैष्कर्म्य' कहते हैं। परन्तु वेदान्तशास्त्र में निश्चय किया गया है कि भीमासक्तों की उक्त मुक्ति से यह नैष्कर्म्य पुण रीति से नहीं सब सकता (वे सु. शां. मा. ४. ३. १४) और इसी अभिप्राय से गीता भी कहती है कि 'कर्म न करने से नैष्कर्म्य नहीं होता और छोड़ देने से सिद्धि भी नहीं मिलती' (गी. ३. ४)। भगवान्श्री में कहा गया है कि पहले तो सब निषिद्ध कर्मों का त्याग करना ही असम्भव है। और यदि को-निषिद्ध कर्म हो जाता है तो केवल नैमित्तिक प्रायश्चित्त से उसके सब दोषों का नाश भी नहीं होता। अच्छा यदि मान ले कि उक्त बात सम्भव है तो भी भीमासक्तों के इस कथन में ही कुछ तर्का नहीं डाल पड़ता कि प्रारब्ध कर्मों को भोगने से तथा "स जन्म में किये जानेवाले कर्मों का उक्त मुक्ति के अनुसार करने या न करने से सब 'सञ्चित कर्मों का संकल समाप्त हो जाता है। क्योंकि दो 'सञ्चित कर्मों के फल परस्परविरोधी - उदाहरणार्थ, एक का फल स्वर्गसुख तथा दूसरे का फल नरक-यातना - हो जा उन्हें एक ही समय में और एक ही स्थान में भोगना असम्भव है। "सञ्चित" "सी जन्म में प्रारब्ध" हुए कर्मों का तथा इसी जन्म में किये जानेवाले कर्मों से सब 'सञ्चित कर्मों के फल का भोगना पुन नहीं हो सकता। महामाख्य में पराशरगीता में कहा है :-

कदाचिरस्तु कृतं तावत् कुरुष्वपि न तिष्ठति ।

सञ्जमानस्य संसारे पावदुःखादिमुच्यते ॥

कभी कभी मनुष्य के सांसारिक सुखों से घटने तक उसका प्रवृत्तन में बिना गया पुण्य (उसे अपना फल देने की राह देखना हुआ) पुन कैद रहता है (म. मा. शां. १०); और यही न्याय सञ्चित पापकर्मों को भी लागू है। इस प्रकार सञ्चित कर्मोपभोग एक ही जन्म में नहीं चुक जाता; किन्तु सञ्चित कर्मों का एक मात्र अभाव अनारब्धकाल हमदा बचा ही रहता है। और इस जन्म में सब कर्मों की यदि उपयुक्त मुक्ति न करने रहे तो भी ऐसे ही अनारब्धकाल सञ्चितों को भोगने के लिये पुन जन्म लेना ही पड़ता है। इतीन्द्रिय वदाम्बल का सिद्धांत है कि भीमासक्तों की उपयुक्त तरह साधुमुक्ति गायी तथा भ्रान्तिगुलक है। कमकलन से घटने का यह माग किसी भी उपनिषद् में नहीं कहा गया है। यह केवल एक के आधार

से स्थापित किया गया है परन्तु यह तक भी अग्त तक नहीं निकता। सारांश, कर्म के द्वारा कर्म से छुटकारा पान की आशा रखना वैसा ही व्यर्थ है जैसे एक आधा घूँसुर भोजन का रास्ता निश्चय कर पार कर दे। अच्छा अब यदि मीमांसकों की इस युक्ति का मंतव्य न करें और कर्म के कथनों से छुटकारा पान के स्थिति में कर्मों को आग्रहपूर्वक छोड़ कर निरोधायी बन बैठें, तो भी काम नहीं चले सकता। क्योंकि अनात्मकर्मों के फलों का भोगना तो बाकी रहता ही है और इसके साथ कर्म छोड़ने का आग्रह तथा बुद्धिमान बने रहना सम्भव कर्म ही जाता है। एवं इन तामस कर्मों के फल का भोगन के बिना फिर भी कर्म सेना ही पड़ता है (गी १८ ७ ८)। इसके सिवा गीता में अनेक स्थलों पर यह भी कहा गया है कि जब तक शरीर है तब तक आत्मोच्छ्वास जाना कठिन इत्यादि कर्म हींच ही रहते हैं। इस स्थिति में सब कर्मा का छोड़ देने का आग्रह भी व्यर्थ ही है — यथाथ में इस संसार में कोई शगुनर के स्थिति में कर्म करना छोड़ नहीं सकता (गी ३ ७ १८ ११)।

कर्म बाह्य भया ही या बुरा परन्तु उसके फल भागन के स्थिति में मनुष्य का एक न एक कर्म से कर हमेशा तयार रहना चाहिये। कर्म अनादि है और उसके अन्तर्गत स्थापित है परमेश्वर भी हस्तक्षेप नहीं करता। सब कर्मों का छोड़ देना सम्भव नहीं है और मीमांसकों के कथनानुसार कुछ कर्मों का करने से और कुछ कर्मों का छोड़ देने से भी कर्मबन्धन का छुटकारा नहीं मिल सकता — इत्यादि बातों के सिद्ध हो जाने पर यह प्रत्यक्ष प्रमाण ही होता है कि कर्मात्मक नामरूप के विनाश के लिये छूट जाने (जब उसके मूल में रहनेवाले अमृत तथा अविनाशी तत्त्व में मिल जाने) की मनुष्य का या स्वाभाविक इच्छा होती है। उसकी कृति करने का कीन-सा मार्ग है? वह और स्मृतिमय में यजमान आदि पारम्परिक कर्मों के अनेक साधनों का बणन है परन्तु माध्यामिक की दृष्टि में ये सब कनिष्ठ अर्थात् हैं। क्योंकि यज्ञयोग आदि पुण्यकर्मों का लक्ष्य स्वर्गादि ही होता है परन्तु जब इन पुण्यकर्मों के फलों का अन्त हो जाता है तो — बाह्य लक्षणों में ही क्या न हो — कर्मों में कर्मों इस कर्मभूमि में फिर लौट कर आना ही पड़ता है (म. भा. वन ७ २६ गी. ७ २७ और ७ २८) इसमें शक्य हो जाता है कि कर्म के पक्ष में शिष्टतम ध्यान कर अमृतत्व में मिल जाने का और जन्ममरण की दृष्टि का लक्ष्य के स्थिति में बुरे करने का यह सच्चा मार्ग नहीं है। इस कर्मकाण्ड का दूर करने का अथवा मोक्षप्राप्ति का अप्रत्याशनीय कथनानुसार 'जन्म ही एक लक्ष्य मार्ग है। 'जन्म शब्द का अर्थ व्यवहारजन्य या नामरूपों में स्थितियों का जन्म नहीं है किन्तु यहाँ उक्त अर्थ ब्रह्मात्मिक जन्म ही का विधान है। और इस प्रकरण के आरम्भ में कर्मणा कथन इन्हीं दिनों में प्रमुख्यतः — कर्म न ही प्राप्ति का साधन है और विना न उसका छुटकारा होता है — यह भी ध्यान दिया गया है। उक्त विधान का अर्थ 'जन्म ही विनाश है' अर्थात् जन्म ने भङ्गन में बहा दे दिया है।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।

‘ज्ञानरूप अग्नि से सब कर्म भस्म हो जाते हैं (गी ४ ३७)। और हो स्वर्ग पर महामारत में भी कहा गया है कि —

धीजाय्यगन्धुपद्मभानि न रोहन्ति यथा पुन ।

ज्ञानवग्बैस्तथा क्लृप्तैर्नात्मा सम्पद्यते पुनः ॥

मूला हुआ बीच कैसे उग नहीं सकता, कैसे ही जब ज्ञान से (कर्मों के) जैसा जल हो जाते हैं तब वे आमा को पुनः प्राप्त नहीं होते (म मा वन ११२ १ ६ १ ७ श्लो. २११ १७)। उपनिषद् में भी इसी प्रकार ज्ञान की महत्ता स्वस्मिन्वाले अनेक बचन हैं। जैसे — य एवं वेगाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सब मवति । (बृ १ ४ १) — जो यह जानता है, कि मैं ही ब्रह्म हूँ, वही अमृत ब्रह्म होता है। जिस प्रकार कमलपत्र में पानी टपा नहीं सकता उसी प्रकार जिसे ब्रह्मज्ञान हो गया उसे कम दूषित नहीं कर सकते (छा ४ १४ ३)। ब्रह्म जाननेवाले को मोक्ष मिश्रा है (उ २ १)। जिसे यह माहूम हो चुका है कि सब कुछ आत्ममय है उसे पाप नहीं लगा सकता (बृ ४ ४ २३)। हात्वा देवं मुष्यते सर्वपापैः (श्वे ७ १३ ६ १३) — परमेश्वर का ज्ञान होने पर सब पापों से मुक्त हो जाता है। धीयन्ते चास्य कर्माणि तग्मिन्द्रे परावरे (मुं २ २ ८) परब्रह्म का ज्ञान होने पर उसके सब कर्मों का भय हो जाता है। ‘विषयामृतमस्तुतः । (इशा ११ मैथु ७ १) — विषा से अमृतत्व मिलता है। तमेव विनिश्चादतिमृत्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय (श्वे. १ ८) — परमेश्वर का ज्ञान लेने से अमरत्व मिलता है। इसको छोड़ मोक्षप्राप्ति का दूसरा मार्ग नहीं है; और शास्त्रद्वि से विचार करने पर भी यही सिद्धान्त बट होता है। क्योंकि स्वयं सृष्टि में जो कुछ है वह सब वयसि कममय है तथापि न्त सृष्टि के आधारभूत परब्रह्म की ही वह सब सीख है। इस लिये यह स्पष्ट है कि कोई भी कम परब्रह्म को बाधा नहीं दे सकते — भयान् सब कर्मों का करके भी परब्रह्म अक्षिप्त ही रहता है। इस प्रकार के आरम्भ में कल्पवा का चुका है कि अष्टागमशास्त्र के अनुसार इस संसार के सब पण्य के कम (माया) और ब्रह्म का ही बग होते हैं। इससे यही प्रकट होता है कि इनमें से किसी एक का से भयान् कम से कुछकरा पाने की इच्छा हो तो मनुष्य को दूसरे बग में भयान् ब्रह्मस्वरूप में प्रवेश करना चाहिये। उनके लिये और दूसरा मार्ग नहीं है। क्योंकि ब्रह्म सब पदार्थों के केषम है ही बग होने हैं जब कम से मुक्त अवस्था बिना ब्रह्म स्वरूप के और कोई होय नहीं रह जाती। परन्तु ब्रह्मस्वरूप की इन अवस्था का प्राप्त करने के लिये यद्विरूप से ज्ञान लेना चाहिये कि ब्रह्म का स्वरूप क्या है? नहीं तो करने प-यी एक और होगा कुछ दूसरा ही। विनायक प्रवृत्तियों रचय नान् बनारम — मर्ति गी गणेश की कनानी थी परन्तु (यह न का कर) का न कर

की। टीका यही गद्या होगी। इसलिये अष्टात्मशास्त्र के बुद्धिवाद से भी यही सिद्ध होता है, कि ब्रह्मस्वरूप का ज्ञान (अर्थात् ब्रह्मात्मन्य का तथा ब्रह्म की अस्मिता का ज्ञान) प्राप्त करके उसे मृत्युपयन्त स्थिर रखना ही कर्मपाश से मुक्त होने का सच्चा मार्ग है। गीता में महात्मान् ने भी यही कहा है कि कर्मों में मेरी कुछ भी आसक्ति नहीं है इसलिये मुझे कर्म का कल्मष नहीं होता—और जो इस कल्मष का समझ जाता है वह कर्मपाश से मुक्त हो जाता है। (गी ४ १४ तथा ११ २३)। स्मरण रहे, कि यहाँ 'ज्ञान' का अर्थ केवल शान्ति ज्ञान या केवल मानसिक क्रिया नहीं है किन्तु हर समय आत्मा प्रत्यक्ष स्थान में उसका अर्थ पहले मानसिक ज्ञान होने पर (और फिर इन्द्रियों पर जब प्राप्त कर लेने पर) ब्रह्मीभूत हान की अवस्था या ब्रह्मी स्थिति ही है। यह अन्त ब्रह्मन्तसूत्र के शंकरभाष्य के आरम्भ ही में कही गई है। पिछले प्रकरण के अन्त में ज्ञान के सम्बन्ध में अष्टात्मशास्त्र का यही सिद्धान्त बतलाया गया है। और महाभारत में भी कर्क ने मुख्य से कहा है कि— ज्ञानेन कुर्वते यन् यन्नेन प्राप्यते महत्—ज्ञान (अर्थात् मानसिक क्रियाएँ ज्ञान) का ज्ञान पर मनुष्य चल करता है और चल के इस मार्ग से ही अन्त में उस महत्त्व (परमेश्वर) प्राप्त हो जाता है (शां. ३ १)। अष्टात्मशास्त्र "तना ही बतला सकता है कि मत्प्रमिति के लिये किस मार्ग से और कहीं जाना चाहिये? "मने अधिक वह आर कुछ नहीं बतला सकता। शास्त्र से य बातें ज्ञान कर प्रत्यक्ष मनुष्य को शान्ति मार्ग से स्वयं आप ही बतलाना चाहिये। और उस मार्ग में जो कर्म या बाधाएँ हों, उन्हें निश्चय कर अपना रास्ता खुद साफ कर लेना चाहिये। एवं उसी मार्ग में चले हुए स्वयं अपने प्रयत्न से ही अन्त में स्वेषयन्तु की प्राप्ति कर लनी चाहिये। परन्तु यह प्रयत्न भी पातककल्याण अष्टात्मविचार, भक्ति कर्मकल्याण "त्यागि अनेक प्रकार से किया जा सकता है (गी १८ ८-१०) और इस कारण मनुष्य बहुतों उच्छेद में पड़ जाता है। "श्रीमद् गीता में पहले निष्कर्मकर्मभाग का मुख्य मार्ग बतलाया गया है और उसकी विधि के लिये छः अध्याय में समन्वित आसन-प्राणायाम प्रत्याहार धारणा ध्यान-समाधिरूप अङ्गभूत साधना का भी बतलाना किया गया है तथा भाग सातवें अध्याय में यह बतलाया है कि प्रयोग का आचरण करते रहने से ही परमेश्वर का ज्ञान अष्टात्मविचार-द्वारा अपना ("मने भी सुख रीति से) यथामार्ग प्राप्त हो जाता है (गी १८ ५६)।

कर्मकल्मष से पुच्छरा होने के लिये कर्म छोड़ देना का उचित मार्ग नहीं है किन्तु ब्रह्ममकलान से बुद्धि का गुड के करके परमेश्वर के समान आचरण करते रहने से ही अन्त में मोक्ष निम्ना है। कर्म का ध्यान न होना चाहिये। क्योंकि कर्म किसी से छूट नहीं सकता—"त्यागि बात यद्यपि अब निर्विचार सिद्ध हो गई तथापि यह पहले का प्रथम धर्म भी उल्टा है कि क्या "स मार्ग में लक्ष्यता पान के लिये आवश्यक ज्ञानप्राप्ति का जो प्रयत्न करना पड़ता है वह मनुष्य के पक्ष में है।

अथवा नामरूप कर्मात्मक प्रकृति बिबर स्त्रीषु उभर ही उसे बले आना चाहिये। मगवान् गीता में कहते हैं कि प्रकृतिं यान्ति गूतानि निग्रहा कि करिष्यति ।' (गी ३ ३३) - निग्रह से क्या होगा। प्राणिमात्र अपनी अपनी प्रकृति के अनुसार ही चरते हैं। मिथ्यप व्यवसायसं प्रकृतिस्त्वा नियोष्यति - तेरा नियम व्यवस्था है। बिबर तू न चाहेगा उभर तेरी प्रकृति तुझे स्वीय लेगी (गी १८ ५९ २ १) - और मनुष्य कहते हैं कि बलवान् इन्द्रियधाम्मो विद्रोहमपि कर्तति (मनु. २. २१५) - विद्वानों को भी इन्द्रियों अपने बंध में कर ली है। कर्मविपाकप्रक्रिया का भी नियम यही है। क्योंकि जब ऐसा मान लिया जाय कि मनुष्य के मन की सब प्रेरणाएँ पूर्वकर्मों से ही उत्पन्न होती हैं तब तो यही अनुमान करना पड़ता है कि उस एक कर्म से दूसरे कर्म में अर्थात् सदैव सन्तुष्टि में ही रहना चाहिये। अधिक क्या कहे! कर्म से सुख प्राप्त पाने की प्रेरणा और कर्म नहीं करने पर स्वरसिद्धि हैं। और यदि यह सत्य है तो यह आपत्ति आ पड़ती है कि ज्ञान प्राप्त करने के लिये कार्य भी मनुष्य स्वतन्त्र नहीं है। इस विषय का विचार अभ्यासमार्ग में इस प्रकार किया गया है कि नामरूपात्मक शरीर स्वतन्त्र का आधारभूत जो तत्व है वही मनुष्य की अस्तित्व में भी निवास करता है। "तस्य उसके कृत्यों का बिचार हेतु और आत्मा दोनों की दृष्टि से करना चाहिये। "नमो से आत्मस्वरूपी ब्रह्म मूल में केवल एक ही होने के कारण कभी भी परतन्त्र नहीं हो सकता। क्योंकि किसी एक वस्तु को दूसरे की अधीनता में होने के लिये एक से अधिक - कम-से-कम दो - वस्तुओं का होना निरन्तर आवश्यक है। वही नामरूपात्मक कर्म ही वह दूसरे वस्तु है। परन्तु यह कर्म अविनश्य और मूल में वह परब्रह्म की वीर्य है। जिससे निर्बिधा सिद्ध होता है कि यद्यपि उसने परब्रह्म के एक अंश को आत्मकित कर लिया है तथापि वह परब्रह्म को अपना शक्त कभी भी बना नहीं सकता। इसके अतिरिक्त यह पहले ही कल्पना का पुत्र है कि जो आत्मा कर्मसृष्टि के व्यापारों का एकीकरण करके सञ्चिन्तन उत्पन्न करता है उसे कर्मसृष्टि से भिन्न अर्थात् ब्रह्मसृष्टि का ही होना चाहिये। "तसे सिद्ध होता है कि परब्रह्म और उसीका अंश शरीर आत्मा शब्द मूल में स्वतन्त्र अर्थात् कर्मात्मक प्रकृति की सत्ता से मुक्त हैं। "नमो से परमात्मा के विषय में मनुष्य को "तसे अधिक ज्ञान नहीं हो सकता कि वह अनन्त सर्वव्यापी नित्य दृढ़ और मुक्त है। परन्तु इस परमात्मा ही के अंशरूप जीवात्मा की बात भिन्न है। यद्यपि वह मूल में शुद्ध मुक्तस्वभाव निर्गुण तथा अमरता है तथापि शरीर और बुद्धि आदि "न्द्रियों के बन्धन में कैला होने के कारण वह मनुष्य के मन में जो स्फूर्ति उत्पन्न करता है उसका प्रत्यक्षानुभवस्वरूपी ज्ञान हमें हो सकता है। माप का उदाहरण लीजिये। जब वह क्यूँ कहा में रहती तब उसका कुछ और नहीं समझता परन्तु वह जब किसी कर्तन में बन्द कर दी जाती है, तब तन्मय वस्तु उस कर्तन पर और से होता हुआ दीर्घ पड़ने लगता है। तब

इसी तरह जब परमात्मा का ही अर्धाभूत बीज (गी १७) अनादि पूर्वकर्मों के बल से तब इस ब्रह्मात्म्या से उसको मुक्त करने के लिये (मोक्षानुसूत्र) कर्म करने के की प्रवृत्ति देहन्त्रियों में होने लगती है और 'सी को व्यावहारिक दृष्टि से आत्मा की स्वतन्त्र प्रवृत्ति' कहते हैं।

व्यावहारिक दृष्टि से कहने का कारण यह है कि कुछ मुद्दावस्था में या तारिफ दृष्टि से आत्मा इच्छावशित तथा अनर्ता है - सब कर्तृत्व कबल प्रकृति का है (११२ वे सू. शां. भा. २१४)। परन्तु वेगन्ती धर्म सांख्यमत की मूर्ति वह नहीं मानते कि प्रवृत्ति ही स्वयं मोक्षानुसूत्र कर्म किता करती है क्योंकि ऐसा मान लेने से यह कहना पड़ेगा कि ब्रह्मप्रवृत्ति अपने अभेद से अशक्तियों का भी मुक्त कर सकती है। और यह भी नहीं कहा जा सकता कि जो आत्मा मूल ही में अक्षता है वह स्वतन्त्र रीति से - अर्थात् बिना किसी निमित्त के - अपने नैतिक गुणा से ही प्रवर्तक हो जाता है। 'संख्य आत्मस्वातन्त्र्य के उक्त सिद्धान्त को वेदान्तशास्त्र में इस प्रकार कलना पाता है कि आत्मा यद्यपि मूल में अक्षता है तथापि कर्मों के निमित्त से वह इतने ही के सिद्धित्व प्रेरक बन जाता है और जब वह आत्मलोक प्रेरकता उसमें एक बार किसी भी निमित्त से आ जाती है तब वह कर्म के नियम से मिस अर्थात् स्वतन्त्र ही रहती है। स्वातन्त्र्य का अर्थ निमित्तमय नहीं है और आत्मा अपनी मूल बुद्धावस्था में कदा भी नहीं रहता। परन्तु बार बार 'संख्य' की कर्मकथा को न स्वीकारते रह कर इसी को संक्षेप में आत्मा की स्वतन्त्र प्रवृत्ति या प्रेरणा कहने की परिपाटी हो गई है। कर्म में पड़ने के कारण आत्मा के द्वारा इन्द्रियों का मिश्रणवासी स्वतन्त्र प्रेरणा में और ब्रह्मसृष्टि के पदार्थों के संयोग से इन्द्रियों में उत्पन्न होनेवाली प्रेरणा में बहुत भिन्नता है। खाना पीना स्नान करना - ये सब सब इन्द्रियों की प्रेरणाएँ हैं। और आत्मा की प्रेरणा मोक्षानुसूत्र कर्म करने के लिये बुझा करती है। पहली प्रेरणा केवल बाह्य अर्थात् कर्मसृष्टि की है। परन्तु दूसरी प्रेरणा आत्मा की अर्थात् ब्रह्मसृष्टि की है। और ये दोनों प्रेरणाएँ प्रायः परस्परविरोधी हैं किन्तु 'न कश्चादेव ही मनुष्य की सब भावु धीत जाती है। 'न कश्चादेव के समय जब मन में सम्पूर्ण उत्पन्न होता है तब कर्मसृष्टि की प्रेरणा को न मान कर (भाग १११ ४) यदि मनुष्य ब्रह्मात्मा की स्वतन्त्र प्रेरणा के अनुसार चलने लगे - और इसी का तथा आत्मज्ञान वा आत्मनिर्णय कहते हैं - तो इसके सब व्यवहार स्वभावतः मोक्षानुसूत्र ही होंगे। और अन्त में -

विशुद्धधर्मा शुद्धं च सुखं च न सुखिमाह।

विमलधर्मा च भवति ममस्य विमलधर्मा च।

स्वतन्त्र्यं स्वतन्त्र्यं स्वतन्त्र्यं स्वतन्त्र्यं च न सुखिमाह।

बहु जीवाम्ना या शरीर आत्मा - यह मूल में स्वतन्त्र है - ऐसे परमात्मा में मिस जाता है जो निरर्थक कुछ कुछ निमित्त और स्वतन्त्र है (म. भा. शां. १८

बिना किसी उपपत्ति के कबल प्रत्यक्षसिद्ध कह कर इस बात को अवश्य मानता है, कि प्रयत्न से मनुष्य अपने आभरण और परिस्थिति को सुधार सकता है।

यद्यपि यह सिद्ध हो चुका, कि कर्मपाथ से मुक्त ही कर सर्वभूतान्तर्गत एक आत्मा को पहचान लेने की जो आप्यात्मिक पूर्णावस्था है उसे प्राप्त करने के लिये ब्रह्मात्मैक्यस्थान ही एकमात्र उपाय है और इस ज्ञान का प्राप्त कर लेना हमारे अधिकार की बात है। तथापि स्मरण रहे कि यह स्वतन्त्र आत्मा भी अपनी छाती पर खड़े हुए प्रकृति के बोझ को एकत्रय अर्थात् एक ही क्षण में अलग नहीं कर सकता। जैसे कोई कारीगर कितना ही कुशल क्यों न हो परन्तु वह हथियारों के बिना कुछ काम नहीं कर सकता। और यदि हथियार नष्ट हो जायें तो उन्हें ठीक करने में उसका बहुत-सा समय नष्ट हो जाता है। वैसे ही जीवात्मा का भी हाथ है। ज्ञानप्राप्ति की प्रेरणा करने के लिये जीवात्मा स्वतन्त्र तो अवश्य है परन्तु वह तात्त्विक दृष्टि से मूल में निर्गुण और कबल है। अथवा सातवें प्रकरण में ब्रह्मदेव अनुसार नेत्रसुक्त परन्तु जेंगाड़ा है। (मैत्र्यु. १ २ ३ गी ११ २)। "संख्ये उक्त प्रेरणा के अनुसार काम करने के लिये किन साधनों की आवश्यकता होती है (जैसे कुम्हार को चाक की आवश्यकता होती है) वे इस आत्मा के पास स्वयं अपने नहीं होते—जो साधन उपलब्ध हैं (जैसे देह और बुद्धि आदि इन्द्रियों) वे सब मायात्मक प्रकृति के विभक्त हैं। अतएव जीवात्मा को अपनी मुक्ति के लिये भी प्रारम्भिकमानुसार प्राप्त देहन्द्रिय आदि सम्पत्ती (साधन या उपाधि) के द्वारा ही सब काम करना पड़ता है। इन साधनों में बुद्धि मुख्य है। इसलिये कुछ काम करने के लिये जीवात्मा पहले बुद्धि का ही प्रेरणा करता है। परन्तु पूर्वकर्मनुसार और प्रकृति के स्वभावानुसार यह कोई नियम नहीं कि यह बुद्धि हमेशा शुद्ध तथा तात्त्विक ही हो। इसलिये पहले सिंगुलरतक प्रकृति के प्रपञ्च से मुक्त हो कर यह बुद्धि अस्तमूर्त शुद्ध तात्त्विक या आत्मनिष्ठ होनी चाहिये। अर्थात् यह बुद्धि ऐसा होनी चाहिये कि जीवात्मा की प्रेरणा का माने उसकी आज्ञा का पालन करे और उन्हीं कर्मों को करने का निश्चय कर बिना आत्मा का कल्याण हो ऐसा होने के लिये विरूपक तक वैराग्य का अभ्यास करना पड़ता है। "तना होने पर भी मूल प्यास आदि देहधर्म और सञ्चित कर्मों के वे पक्ष—बिना योगना आरम्भ हो गया है—मनुष्यसमय तक टूटते ही नहीं। तात्पर्य यह है कि यद्यपि उपाधिबद्ध जीवात्मा देहन्द्रियों को मोक्षानुकूल काम करने की प्रेरणा करने के लिये स्वतन्त्र है तथापि प्रकृति ही के द्वारा चूंकि उसे सब काम करने पड़ते हैं इसलिये उठने मर के सिध (कर्म कुम्हार आदि कारीगरों के समान) वह परावसम्भी हो जाता है और उसे देहन्द्रिय आदि हथियारों का पहले शुद्ध करके अपने अधिकार में कर लेना पड़ता है (ब. उ. २ ३ ४)। यह काम एकत्रय नहीं हो सकता। इसे धीरे धीरे करना

चाहिये। नहीं तो पमकने और मझकनेवाले चोड़े के समान "नित्यो कृपा करने
 छेमी और मनुष्य को पर बघावेंगी। इसीलिये भगवान ने कहा है कि इन्द्रिय
 निग्रह करने के लिये बुद्धि का प्रति या पैय की सहायता मिश्री चाहिये (गी ६ २)
 और आगे अठारहवें अध्याय (१८ ३३-३) में बुद्धि की भौति प्रति के मी -
 सात्त्विक, राजस और तामस - तीन नैसर्गिक भेद बताया गया है। इनमें से तामस
 और राजस का छोड़ कर बुद्धि का सात्त्विक बनाने के लिये इन्द्रियनिग्रह करना पड़ता
 है। और श्री से छठे अध्याय में इसका मी संक्षिप्त बणन किया है कि ऐसे
 इन्द्रियनिग्रहाम्यासरूप योग के लिये व्यक्त स्थल आसन और आहार कौन कौन-से
 हैं? इस प्रकार गीता (६ २७) में बताया गया है कि 'धनं धनं' अम्बास
 करने पर चित्त स्थिर हो जाता है। "नित्यो बध म हो जाती है और आग कुछ
 समय के बाद (एकदम नहीं) ब्रह्मात्मैक्यज्ञान हाता है। एक फिर आत्मवन्त न
 कर्माणि निबध्नन्ति धनत्रय - उस धन से कमकर्मन छूट जाता है (गी ४ ३८-४१)।
 परन्तु भगवान् एकान्त में योगाभ्यास करने का उपदेश नहीं है (गी ६ १) "ससं
 गीता का तात्पर्य यह नहीं समझ लेना चाहिये कि संसार के सब व्यवहारों का छोड़
 कर योगाभ्यास में ही सारी आयु बिता दी जाए। जिस प्रकार कोई व्यापारी अपन
 प्यास की पूर्ति से ही - चाहे वह बहुत थोड़ी ही क्यों न हो - पहले बीरे बीर
 व्यापार करने लगता है और उसके द्वारा अन्त में अगार सम्पत्ति कमा लता है
 वही प्रकार गीता के कर्मयोग का मी हाल है। अपन से कितना हो सफ़ा ह
 खना ही इन्द्रियनिग्रह करके पहले कर्मयोग की शुरू करना चाहिये और इसी
 से अन्त में अविच्छिन्न इन्द्रियनिग्रहसामर्थ्य प्राप्त हो जाता है। तथापि बीराह
 में कैद कर मी योगाभ्यास करने से कम नहीं चल सफ़ता। क्योंकि "ससे बुद्धि
 की एकाग्रता की जो आवश्यकता होती है उसका बह खाने का मय होता है।
 इसलिये कर्मयोग का आचरण करते हुए कुछ समय तक नित्य या कभी कभी
 एकान्त में लेकन करना मी आवश्यक है (गी २३ १)। "सके लिये संसार
 के समस्त व्यवहारों को छोड़ देने का उपदेश भगवान् ने कहीं मी नहीं दिया
 है प्रभुत नांवारिक व्यवहारों को निष्कामबुद्धि से करने के लिये ही इन्द्रिय
 निग्रह का अभ्यास बताया गया है। और गीता का यही बणन है कि इस
 इन्द्रियनिग्रह के साथ साथ बधाप्रति निष्कामकर्मयोग का मी आचरण प्रत्येक
 मनुष्य को हमेशा करते रहना चाहिये। पूरा इन्द्रियनिग्रह के सिद्ध होने तक यह
 केन्द्रे के नहीं रहना चाहिये। मैथुननिग्रह में और महाभारत में कहा गया
 है कि यदि कोई मनुष्य बुद्धिमान् और निग्रही हो तो वह इस प्रकार के
 योगाभ्यास से छः महीने में ताम्यबुद्धि प्राप्त कर सफ़ता है (मे ६ ८) म मा
 शा. २१९. ३२ अथ अनुगीता २ ७९)। परन्तु भगवान् ने जिस सात्त्विक,
 तम का आत्मनिष्ठ बुद्धि का बणन किया है वह बहुतरे लोगों को छः महीने में

२७-३)। ऊपर जो कहा गया है कि ज्ञान से मोक्ष मिलता है, उसका वही अर्थ है। इसके विपरीत जब वह इन्द्रियों के प्रवृत्त बर्ण की — अर्थात् क्रमसृष्टि की प्रेरणा की — प्रवृत्ता हो जाती है तब मनुष्य की अधोगति होती है। शरीर में बँधे हुए जीवात्मा में देहेन्द्रियों से मोक्षानुकूल कर्म करने की तथा ब्रह्मात्मैक्यज्ञान मोक्ष से प्राप्त कर लेने की जो यह स्वतन्त्र शक्ति है उसकी ओर ध्यान दे कर ही मनुष्य ने अर्जुन को आत्मस्वातन्त्र्य अर्थात् स्वावलम्बन के तत्त्व का उपदेश किया है कि —

बन्धरेवात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसावयेत् ।

आत्मेव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥

मनुष्य को चाहिये कि वह अपना उद्धार आप ही करे। वह अपनी अकालि आप ही न करे। क्योंकि प्रत्येक मनुष्य स्वयं अपना बन्धु (हितकारी) है और स्वयं अपना शत्रु (नाशकर्ता) है (गी ६ ५) और इसी हेतु से योगसिद्धि (२ सर्ग ४-८) में ईश का निराकरण करके पौरुष के महत्त्व का विस्तारपूर्वक वर्णन किया गया है। जो मनुष्य इस तत्त्व का पहचान कर आचरण किया करता है कि सब प्राणियों में एक ही आत्मा है उसी के आचरण को सत्कारण या मोक्षानुकूल आचरण कहते हैं। और जीवात्मा का भी यही स्वतन्त्र कर्म है कि ऐसे आचरण की ओर देहेन्द्रियों को प्रवृत्त किया करे। इसी कर्म के कारण बुराचारी मनुष्य का भ्रष्टाकरण भी सत्कारण ही की तरफ़दारी किया करता है जिससे उसे अपने किये हुए दुष्कर्मों का पश्चात्ताप होता है। आर्ध्ववृत्त पक्ष के पण्डित इसे सत्सङ्गिदेवभुक्तिरूपी देवता की स्वतन्त्र सृष्टि कहते हैं। परन्तु सात्विक दृष्टि से विचार करने पर विरहित होता है कि बुद्धीन्द्रियों का प्रवृत्ति ही का विचार होने के कारण स्वयं अपनी ही प्रेरणा से कर्म के नियमकल्पनों से मुक्त नहीं हो सकती। वह प्रेरणा उस क्रमसृष्टि के बाहर के आत्मा से प्राप्त होती है। "सी प्रकार पश्चिमी पण्डितों का 'इच्छास्वातन्त्र्य' शब्द भी ब्रह्मन्त्र की दृष्टि से ठीक नहीं है। क्योंकि इच्छा मन का घन है। और आत्मा प्रेरणा में कहा जा चुका है कि बुद्धि तथा उसके साथ साथ मन भी कर्मात्मक वह प्रवृत्ति के अवयवों के विचार हैं। इसलिये ये दोनों स्वयं आप ही कर्म के कल्पन से मुक्त नहीं सकते। अतएव वेदान्तशास्त्र का निश्चय है, कि सच्चा स्वातन्त्र्य न तो बुद्धि का है और न मन का — यह ब्रह्म ही है। यह स्वातन्त्र्य न तो आत्मा को बाँध देता है और न बाँध उगम छीन सकता है। स्वतन्त्र परमात्मा का भेद्योग जीवात्मा का उपाधि के कल्पन में पड़ जाता है तब वह स्वयं स्वतन्त्र रीति में ऊपर बँधे अनुसार बुद्धि तथा मन में प्रेरणा दिया करता है। भ्रष्टाकरण की इस प्रेरणा का भ्रान्ति करके बाँध घना करता जा योगी कहा जा सकता है कि वह स्वयं अपने धर्म में आप बुद्ध्यानी मार्ग का निवार है। भ्रातृजीना में इसी तत्त्व का उद्घाटन या किया गया है न दिनम्यात्मनामानम — नैऋत्य अपना धर्म आप ही नहीं

करता, उसे उत्तम गति मिलनी है (गी १३ २८) और दासबाप में भी इसी का स्पष्ट अनुवाक किया गया है (दा बो १७ ७ ७-१)। यद्यपि गीत पढ़ता है कि मनुष्य कर्मसुष्टि के अमेध नियमों से बन्धन कर बंधा हुआ है, तथापि स्वभावतः उसे ऐसा मायम होता है कि मैं किसी काम को स्वतन्त्र रीति से कर सकूँगा। अनुभव के इस तत्त्व की उपपत्ति ऊपर कहे अनुसार ब्रह्मसुष्टि को बह गति से मिश्र माने बिना किसी भी अन्य रीति से नहीं स्तब्ध हो सकता। इसलिये जो अभ्यासध्यान को नहीं मानते उन्हें यह विषय में या तो मनुष्य के नित्य दासत्व को मानना चाहिये या प्रकृतिस्वातन्त्र्य के प्रभ को अगम्य समझ कर बाड़ी छोड़ देना चाहिये उनके सिद्धे कोर दुसरा मार्ग नहीं है। अद्वैत वेदान्त का यह सिद्धान्त है कि बीबात्मा और परमात्मा मूल में एकस्य हैं (वे नृ, शां मा २ १ ४)। और 'ही सिद्धान्त के अनुसार प्रकृतिस्वातन्त्र्य या 'प्रकृत्यस्वातन्त्र्य की उक्त उपपत्ति स्तब्ध रह है। परन्तु किन्हे यह अन्त मय मान्य नहीं है अथवा जो मति के छिपे डैत का स्वीकार किया करते हैं उनका कथन है कि बीबात्मा यह सामान्य स्वयं तत्त्व नहीं है। बल्कि यह उसे परमेश्वर से प्राप्त होता है। तथापि न कदाचित् स्वतन्त्र सम्भाव्य देखा।' (अ. १ ३३ ११) - यद्यपि एक प्रयत्न करनेवाले मनुष्य के अनिच्छित अन्त्या को स्वता त्याग मन् नहीं करते - स्वयं के उस तत्त्वानुसार यह कहा जाता है कि बीबात्मा को यह सामान्य प्राप्त करा दन के लिये पहल स्वयं ही प्रयत्न करना चाहिये - अर्थात् आत्मप्रयत्न का और प्रयास ने आत्मस्वातन्त्र्य का तत्त्व फिर भी स्थिर बना ही रहता है (वे न ३ ४१ ४२ गी १ और १)। अधिक क्या कहें? बौद्धधर्मी लोग आत्मा का या परब्रह्म का अस्तित्व नहीं मानते और यद्यपि उनका ब्रह्मज्ञान तथा आत्मज्ञान मान्य नहीं है तथापि उनके धर्मग्रन्थों में यही उपदेश किया गया है कि अज्ञाना (आमना) चाण्यच्छानं - अपने आप का स्वयं अपने ही प्रयत्न से राह पर लगाना चाहिये। इस उपदेश का समर्थन करने के लिये कहा गया है कि -

अज्ञा (आत्मा) हि अज्ञानो जायो अज्ञा हि अज्ञाना मति ।

तस्मा सज्जमयऽज्ञानो अर्थ (अर्थ) सह च वाणिजा ॥

हम ही मृद अपने स्वामी या मास्त्रि है और आत्मा के बिना हमें तारनेवाला दूसरा का नहीं है। इसलिये जिस प्रकार बह व्यापारी अपने स्वयं पात्रे का संयमन करता है उसी प्रकार हमें अपना संयमन आप ही अपनी मति करना चाहिये (धम्मपड ३८)। और गीता की मूर्ति आत्मस्वातन्त्र्य के अस्तित्व तथा उनकी आवश्यकता का भी बरण किया गया है (देखा महापरिनिष्ठाण-सुत्र २ ३३-३४)। आध्यात्मिक संघ परिलक्षित कीट की भी गणना उसी वर्ग में करनी चाहिये। क्योंकि यद्यपि वह किसी भी अभ्यासध्यास का नहीं मानता तथापि वह

२७-१)। ऊपर जो कहा गया है कि ज्ञान से मोक्ष मिलता है, उसका यही अर्थ है। इसके विपरीत जब जब 'निद्रियों' के प्राकृत धर्म की — अर्थात् कमसृष्टि की प्रेरणा की — प्रशस्ती हो जाती है तब मनुष्य की अभोगति होती है। शरीर में जैसे हुए बीबात्मा में देहेन्द्रिया से मोक्षानुकूल कर्म करने की तथा ब्रह्मात्मन्यज्ञान मोक्ष से प्राप्त कर लेने की जो वह स्वतन्त्र शक्ति है उसकी ओर ध्यान के कर ही भगवान् ने अज्ञान को आत्मस्वातन्त्र्य अर्थात् स्वावसम्भन के तत्त्व का उपदेश किया है, कि:-

उद्धरेबात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मेव ह्यात्मनो बभूवुरात्मेव रिपुरात्मनः ॥

मनुष्य को चाहिये कि वह अपना उद्धार आप ही करे। वह अपनी अकलित आप ही न करे। क्योंकि प्रत्येक मनुष्य स्वयं अपना कर्तु (हितकारी) है और स्वयं अपना शत्रु (नाशकर्ता) है (गी ६ ५) और इसी हेतु से योगशास्त्र (२ सर्ग ४-८) में शेष का निराकरण करके पीछे के महत्त्व का विस्तारपूर्वक वर्णन किया गया है। जो मनुष्य इस तत्त्व को पहचान कर आचरण किया करता है कि सब प्राणियों में एक ही आत्मा है, उसी के आचरण को सगचरण या मोक्षानुकूल आचरण कहते हैं। और बीबात्मा का भी यही स्वतन्त्र धर्म है, कि ऐसे आचरण की ओर देहेन्द्रियों को प्रवृत्त किया करे। 'सी धम के कारण दुराचारी मनुष्य का अन्त' करण भी सगचरण ही की तरफ़ारी किया करता है जिससे उस अपने जिस हुए कृष्णों का पश्चात्ताप होता है। आधिष्ठित पक्ष के पण्डित इस सदसद्विषयवृत्तिकपी देवता की स्वतन्त्र सृष्टि कहते हैं। परन्तु तान्त्रिक दृष्टि से विचार करने पर विदित होता है कि कुडीन्द्रिया बड़ प्रवृत्ति ही का विकार होने के कारण स्वयं अपनी ही प्रेरणा से कर्म के नियमकर्मों से मुक्त नहीं हो सकती। यह प्रेरणा उसे कमसृष्टि के बाहर के आत्मा से प्राप्त होती है। 'सी प्रकार पवित्री पण्डितों का 'दृष्टस्वात्मन्त्र' शब्द भी ब्रह्मन्त्र की दृष्टि से ठीक नहीं है। क्योंकि दृष्ट्य मन का धर्म है। और आठव प्रकरण में कहा जा चुका है कि बुद्धि तथा उसके साथ साथ मन भी कर्मात्मक बड़ प्रवृत्ति के अवसम्भन विचार है। 'तन्मित्र ये सर्वे नाना स्वयं आप ही कर्म के कर्मन से मुक्त नहीं सकते। अतएव वेदान्तशास्त्र का निश्चय है, कि सच्चा स्वातन्त्र्य न तो बुद्धि का है और न मन का — यह कबल अज्ञान का है। यह स्वातन्त्र्य न तो आत्मा का बौद्ध आत्मा है और न बौद्ध उसमें हीन सकता है। स्वतन्त्र परमात्मा का अज्ञान बीबात्मा जब उपाधि के कर्मन में पड़ जाता है तब वह स्वयं स्वतन्त्र रीति में ऊपर के भगवान् पण्डित तथा मन में प्रेरणा लिया करता है। अज्ञान-करण की इस प्रेरणा का अज्ञान बड़ बड़ स्वावसम्भन तो यही कहा जा सकता है कि वह स्वयं अपने धर्म में अज्ञान ब्रह्मन्त्र मन का नकार है। भगवद्गीता में इसी तत्त्व का उद्देश्य भी दिया गया है 'म हिनम्यमनामानसः' — जो स्वयं भगवान् प्राप्त आप ही नहीं

चाहिये। नहीं तो समझन और मझनेवाले धोरे के समान "निर्यो कदा करन
 ज्योनी और मनुष्य को पर आर्सेगी।" सीलिये मगवान ने कहा है कि "निर्य
 निग्रह करने के लिये बुद्धि को प्रीति या प्रय की सहायता मिलनी चाहिये (गी ६)
 और आगे अठारहवें अध्याय (१८ ३३-३५) में बुद्धि की भौति प्रीति के भी -
 सात्त्विक, राजस, और तामस - तीन नैसर्गिक भेद प्रस्तुत किये हैं। "नमं से तामस
 और राजस को छोड़ कर बुद्धि को सात्त्विक ज्ञान के लिये इन्द्रियनिग्रह करना पड़ता
 है। और इसी से छठवें अध्याय में "सका भी संक्षिप्त बर्णन किया है कि ऐसे
 इन्द्रियनिग्रहान्मयसंयुक्त योग के लिये उचित स्थल, आसन और आहार तीन चीजें
 हैं। इस प्रकार गीता (६ ५) में कथन किया गया है कि "धर्मो रक्षति" अभ्यास
 करने पर विश्व स्थिर हो जाता है। इन्द्रियों वश में हो जाती है और आगे कुछ
 समय के बाद (एकदम नहीं) ब्रह्मात्मव्ययज्ञ हो जाता है। एवं फिर आत्मवन्त न
 कर्माणि निबध्नन्ति धनञ्जय - उस ज्ञान संकमकचन छूट जाता है (गी ४ ३८-४१)।
 परन्तु मगवान एकान्त में योगाभ्यास करने का उपदेश देते हैं (गी ६ १) इसमें
 गीता का तात्पर्य यह नहीं समझ लेना चाहिये कि संसार के सब व्यवहारों का छान
 कर योगाभ्यास में ही सारी आयु बिता ले जाये। जिस प्रकार कोई व्यापारी अपने
 व्यास की पूर्वी से ही - चाह वह बहुत याड़ी ही क्या न हो - पहले बीर बीर
 व्यापार करने लगता है और उसके द्वारा अन्त में अपार सम्पत्ति कमा करता है
 उसी प्रकार गीता के कर्मयोग का भी हाल है। अपने से किना हो सकता है
 उतना ही इन्द्रियनिग्रह करके पहले कर्मयोग को छुट करना चाहिये और इसी
 से अन्त में अधिकधिक इन्द्रियनिग्रहसामर्थ्य प्राप्त हो जाता है। तथापि बीरों
 में केवल भी योगाभ्यास करने से काम नहीं चल सकता। क्योंकि "उसे बुद्धि
 को एकप्रता की जो आसत दूर होगी उसके धन जाने का मय होता है।
 इसलिये कर्मयोग का आचरण करते हुए कुछ समय तक नित्य या कभी कभी
 एकान्त का सेवन करना भी आवश्यक है (गी ११ १)। "उसके लिये संसार
 के समस्त व्यवहारों को छोड़ देने का उपदेश मगवान ने इसी में नहीं दिया
 है प्रामुख्य सांसारिक व्यवहारों का निष्कामबुद्धि से करने के लिये ही इन्द्रिय
 निग्रह का अभ्यास कलाकाया गया है। और गीता का यही कथन है कि इस
 इन्द्रियनिग्रह के साथ साथ यथाशक्ति निष्कामकर्मयोग का भी आचरण प्रत्येक
 मनुष्य को हमेशा करते रहना चाहिये। पूरा इन्द्रियनिग्रह के सिद्ध होने तक यह
 हमने केवल नहीं रहना चाहिये। मेधुपनिषद् में और महाभारत में कहा गया
 है कि यदि कोई मनुष्य बुद्धिमान् और निग्रही हो तो वह इस प्रकार के
 योगाभ्यास से छः महीने में साम्यबुद्धि प्राप्त कर सकता है (मे १ २८; म म
 भा. २३. १२ अथ अनुगीता १. ६६)। परन्तु मगवान ने जिस सात्त्विक
 तम या आत्मनिष्ठ बुद्धि का वर्णन किया है वह बहुतसे लोगों का छः महीने में

बिना किसी उपपत्ति के केवल प्रत्यक्षसिद्ध कह कर इस बात को अवश्य मानता है कि प्रयत्न से मनुष्य अपने आपचरण और परिस्थिति को सुधार सकता है।

यद्यपि यह सिद्ध हो चुका कि कर्मपाश से मुक्त हो कर सर्वभूतान्तर्गत एक आत्मा को पहचान लेने की जो आध्यात्मिक पूर्णावस्था है उस प्राप्त करने के लिये ब्रह्मालोकज्ञान ही एकमात्र उपाय है और इस ज्ञान की प्राप्त कर लेना हमारे अधिकार की बात है। तथापि स्मरण रहे कि यह स्वतन्त्र आत्मा भी अपनी छाती पर लगे हुए प्रकृति के बोझ को एकदम अर्थात् एक ही क्षण में अलग नहीं कर सकता। जैसे कोई क्षीरगर बिना ही कुछछ क्यों न हो, परन्तु वह इन्धियों के बिना कुछ काम नहीं कर सकता। और यदि इधियार सत्त्व हों तो उन्हें ठीक करने में उसका बहुत-सा समय लग जा सकता है। ऐसा ही जीवात्मा का भी हाल है। ज्ञानप्राप्ति की प्रेरणा करने के लिये जीवात्मा स्वतन्त्र तो अवश्य है परन्तु वह तात्त्विक दृष्टि से मूल में निर्गुण और केवल है। अथवा वास्तव प्रकरण में कथम्बक अनुसार नेकपुत्र परन्तु कैलाश है। (मैथु. १ २ १, गी ११-२)। "तस्मिन् उक्त प्रेरणा के अनुसार कर्म करने के लिये जिन साधनों की आवश्यकता होती है (जैसे कुम्हार को चाक की आवश्यकता होती है) के इस आत्मा के पास स्वयं अपने नहीं होते—ये साधन उपलब्ध हैं (जैसे देह और बुद्धि आदि इन्द्रियो)। वे सब मायामय प्रकृति के विकार हैं। अतएव जीवात्मा को अपनी बुद्धि के लिये भी प्रारम्भिकानुसार प्राप्त ब्रह्मेन्द्रिय आदि सामग्री (साधन या उपाधि) के द्वारा ही सब काम करना पड़ता है। इन साधनों में बुद्धि मुख्य है। "तस्मिन् पुनः काम करने के लिये जीवात्मा पहले बुद्धि को ही प्रेरणा करता है। परन्तु पूर्वकर्मोंनुसार और प्रकृति के स्वभावानुसार वह कोई नियम नहीं कि यह बुद्धि हमेशा शुद्ध तथा सात्त्विक ही हो। "तस्मिन् पहले किमुणात्मक प्रकृति के प्रपञ्च से मुक्त हो कर यह बुद्धि अन्तर्मुख शुद्ध सात्त्विक या आत्मनिष्ठ होनी चाहिये। अर्थात् यह बुद्धि ऐसा होनी चाहिये कि जीवात्मा की प्रेरणा को माने उसकी आज्ञा का पालन करे और उन्हीं कर्मों को करने का निश्चय कर जिनसे आत्मा का कल्याण हो सता होने के लिये आवश्यक वह वैराग्य का अम्बाध करना पड़ता है। "तना होने पर भी मूल-प्यास आदि देहभोग और सञ्चित कर्मों के से पछ—जिनका योगदान आरम्भ हो गया है—मृगुसम्य एक छूटते ही नहीं। तात्पर्य यह है कि यद्यपि उपाधिकर जीवात्मा ब्रह्मेन्द्रियों को मोक्षानुक्त काम करने की प्रेरणा करने के लिये स्वतन्त्र है तथापि प्रकृति ही के द्वारा जैसा उसे सब काम कराने पड़ते हैं इसलिये उतने मर के लिये (कर्तृ, कुम्हार आदि क्षीरगर्भ के समान) वह परावर्तनीय हो जाता है और उसे ब्रह्मेन्द्रिय आदि इधियारों को पहले शुद्ध करके अपने अधिकार में कर लेना पड़ता है (१ ३ २ १ ४)। यह काम एकदम नहीं हो सकता। "सं धीरे धीरे करना

चाहिये। नहीं तो चमकने और भटकनेवाले घोड़े के समान इन्द्रियों पल्ला करने
 छौंली और मनुष्य को पर उबारंगी। इसीलिय मगवान् ने कहा है, कि 'न्द्रिय
 निग्रह करने के लिये बुद्धि का प्रति या प्रिय की सहायता मिलनी चाहिये (गी ६ २)
 और आगे अठारहवें अध्याय (१८ ११-२) में बुद्धि की प्रति प्रति के भी -
 सारिक, राक्ष और तामस - तीन नैसर्गिक में बतलाये गये हैं। इनमें से तामस
 और राक्ष का छोड़ कर बुद्धि का सारिक ज्ञान के लिये 'न्द्रियनिग्रह करना पड़ता
 है। और 'न्सी से छन्द अध्याय में इसका भी संक्षिप्त वर्णन किया है कि प्रस
 इन्द्रियनिग्रहाम्यासरूप योग के लिये उचित स्थल आसन और आहार तीन बान-से
 हैं। 'स प्रकार गीता (६ ५) में बतलाया गया है कि 'शन 'शन' अम्यास
 करने पर चित्त स्थिर हो जाता है इन्द्रियों बंध में ही जाती हैं और आगे कुछ
 समय के बाद (पण्डित नहीं) ब्रह्मसमीप्यज्ञान होता है। एवं फिर आत्मबन्त न
 कमाणि निबन्धन्ति बन्धन्य - उस ज्ञान से कमबन्धन हुए जाता है (गी ४ १८-४९)।
 परन्तु मगवान् एकान्त में योगाम्यास करने का उपन्ध इत है (गी ६ ९) 'सस
 गीता का तात्पर्य यह नहीं समझ लेना चाहिये कि संसार के सब व्यवहारों का छोड़
 कर योगाम्यास में ही सारी आयु बिता दी जावे। किस प्रकार कोई व्यापारी अपने
 व्यास की दुर्बल से ही - चाहे वह बहुत सारी ही क्या न हो - पहले पौर पौर
 व्यापार करने लगता है और उसके द्वारा अन्त में अपार सम्पत्ति कमा सता है
 उसी प्रकार गीता के कर्मयोग का भी हास है। अपने सं कितना हो सकता है
 उतना ही इन्द्रियनिग्रह करके पहले कमयोग को शुरू करना चाहिये भक्त इसी
 से अन्त में अधिकारिक इन्द्रियनिग्रहसामर्थ्य प्राप्त हो जाता है। तथापि चौपहे
 में है कर भी योगाम्यास करने से कम नहीं चल सकता। क्योंकि 'ससे बुद्धि
 को एकप्रता की जो आरत हुए हागी उसका पान जाने का मय होता है।
 इसलिये कमयोग का आचरण करते हुए कुछ समय तक नित्य या कभी कभी
 एकान्त का सेवन करना भी आवश्यक है (गी ११ १)। इसके लिये संसार
 के समस्त व्यवहारों को छोड़ देने का उपन्ध मगवान् ने वहीं भी नहीं दिया
 है; प्रसुत सारिक व्यवहारों का निष्कामबुद्धि से करने के लिये ही इन्द्रिय
 निग्रह का अम्यास बतलाया गया है। और गीता का यही कथन है कि इस
 'न्द्रियनिग्रह के साथ साथ यथाशक्ति निष्कामकर्मयोग का भी आचरण प्रत्येक
 मनुष्य का हमेशा करते रहना चाहिये। पूरा इन्द्रियनिग्रह के सिद्ध होने तक राह
 अपने है नहीं रहना चाहिये। मैष्णुपनिषद् में और महाभारत में कहा गया
 है कि यदि कोई मनुष्य बुद्धिमान् और निग्रही हो तो वह इस प्रकार के
 योगाम्यास से छ महीने में साम्बुद्धि प्राप्त कर सकता है (मै. ६ २८ में मा
 शा. २१ १२ अथ अनुगीता १.. ११)। परन्तु मगवान् ने जिस सारिक,
 तम या आत्मनिष्ठ बुद्धि का वर्णन किया है वह बहुततर हागी का छ महीने में

क्या छ' वय में भी प्राप्त नहीं हो सकती। और इस अभ्यास के अपूर्ण रह जाने के कारण इस जन्म में तो पूरी सिद्धि हागी ही नहीं परन्तु दूसरा जन्म ले कर फिर भी शुरू से वही अभ्यास करना पड़ेगा; और उस जन्म का अभ्यास भी पूर्वजन्म के अभ्यास की मोति ही अपूर्ण रह जायगा। इसलिये कि यह शंका उत्पन्न होती है कि ऐसे मनुष्य का पूरा सिद्धि कभी मिल ही नहीं सकती। परन्तु ऐसा भी मालूम होने लगता है कि कमयोग का आचरण करने के पूर्व पातञ्जल की सहायता से पूरा निर्विकल्प समाधि पहले सीख लेना चाहिये। अर्क १ के मत में यही शंका उत्पन्न हुई थी और उसने गीता के छठवें अध्याय (६ १७-१९) में श्रीकृष्ण से पूछा है कि ऐसी उपाय में मनुष्य को क्या करना चाहिए? उत्तर में महात्मान ने कहा है कि आत्मा अमर होने के कारण उस पर विषयों के द्वारा उस जन्म में जो बोधबहुत संस्कार होते हैं वे भागे भी मरने-के-समय के रहते हैं; तथा यह भाग्यद्वारा पुनः अर्थात् कमयोग को पूरा न साम करने के कारण उससे भ्रष्ट होनेवाला पुनः अगले जन्म में अपना प्रयत्न बड़ी से शुरू करता है कि जहाँ से उसका अभ्यास छूट गया था। और ऐसा होते होते जन्म से अनेकजन्मसिद्धस्तथा याति परां गतिम् (गी ६ ४५) - अनेक जन्मों में पूरा सिद्धि हो जाती है। एक जन्म में उसे मोक्ष प्राप्त हो जाता है। श्री सिद्धान्त का स्वयं करके दूसरा अध्याय में कहा गया है कि स्वयमन्वत्त वनस्य जायते महतो मयात्। (गी २.४) - उस कर्म का अर्थात् कमयोग का स्वयं आचरण भी बड़े बड़े संकटों से बचा देता है। चरार्थ मनुष्य का आत्मा मूल में वद्यपि स्वतन्त्र है तथापि मनुष्य एक ही जन्म में पूर्ण सिद्धि नहीं पा सकता। क्योंकि पूर्वजन्मों के अगुमार उसे किसी हुई देह का प्राकृतिक स्वभाव अगुम्न होता है। परन्तु इससे नात्मानमवमस्येत पूर्वाभिरसमुद्दिमि। (मनु. ४ ११७) - किसी को निराश नहीं होना चाहिये और एक ही जन्म में परम सिद्धि पा जाने के दुराग्रह में पन कर पातञ्जल योगाभ्यास में अर्थात् इन्द्रियों का चर्चस्ती कमन करने में ही सब आयु हुआ लो नहीं डनी चाहिये। आत्मा को कोई मरनी नहीं पड़ी है। कितना आन हो सके, उसने ही योगफल को प्राप्त करके कमयोग का आचरण शुरू कर देना चाहिये। उसके धीरे धीरे बुद्धि अधिक भिन्न धात्विक तथा शुद्ध होती जायगी और कमयोग स्वस्वाचरण ही - नहीं, विमर्शता तक रहने में के हुए मनुष्य की तरह भागे निकले दुकसते अन्त में भाव नहीं तो फल - इस जन्म में नहीं तो अगले जन्म में - उसके आत्मा को पूर्ण प्राप्त प्राप्त हो केगा। इसीप्रिय महात्मान ने गीता में साफ कहा है कि कमयोग में एक विशेष गुण यह है कि उसका स्वयं से भी स्वयं आचरण कभी व्यर्थ नहीं जाने पाता (गी ६ १ पर हमारी टीका देखो)। मनुष्य को उचित है कि वह कबल इसी जन्म पर ध्यान दे और धीरे धीरे न छोड़। किन्तु निष्कर्म कर्म करने के अपने

उद्योग के स्वतन्त्रता से और भीर धीरे यथाशक्ति जारी रखे। प्राक्कन-तन्त्र के प्रारम्भ ऐसा माध्यम होता है कि प्रकृति की गोंट हमसे उस कर्म में आब नहीं छूट सकती। परन्तु वहीं कल्पन कर्म कर्म से कल्पनाले कर्मयोग के अम्यास से कर्म या पूर्व कर्मों में आप-ही-आप दीख हा जाता है। और ऐसा होत होत बहुतों कल्पनामन्त शनवान्नी प्रपद्यत (गी ७ १) - कमी-न-कमी पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति होने से प्रकृति का कल्पन या पराधीनता छूट जाती है। एवं आत्मा अपने मूल की पूर्ण निगुण मुक्तावस्था को अघान् माकन्या को पहुँच जाता है। मनुष्य क्या नहीं कर सकता है! जो यह कहावत प्रबन्धित है, कि न करनी करे ता न कर का नारायण होय वह ब्रह्मन्त के उद्ग सिद्धान्त का ही अनुशा है। और इसीलिये योगवादिप्रकार ने मुमुक्षु प्रकरण में उद्योग की मूल प्रवर्धना की है तथा असन्दिग्ध रीति से कहा है कि अन्त में सब कुछ उद्योग से ही सिद्धता है (यो २.४ १-१८)।

पह सिद्ध हो चुका कि ज्ञानप्राप्ति का प्रयत्न करने के लिये जीवात्मा मूल में स्वतन्त्र है और स्वावकांक्षपूर्वक शिष्योपाय से उसे कमी-न-कमी प्राक्कनकर्म के पड़े से छुटकारा मिल जाता है। अब सोझ-सा उस बात का स्पष्टीकरण और हो जाना चाहिये कि कमलप किसे कहते हैं! और वह कर होता है? कमलप का अर्थ है - कर्मों के कल्पना से पूर्ण अघान् निन्दोप मुक्ति होना। परन्तु पहले कहें भाये हैं कि अगर पुरुष ज्ञानी मी हा तब तयापि सब तक शरीर है तब तक ठाना करना भूल, प्यास तयापि कम छूट नहीं सकते; और प्रारम्भकर्म का भी बिना भये क्षय नहीं होता। इसलिये वह आग्रह से देख का त्याग नहीं कर सकता। इसमें सन्देह नहीं कि ज्ञान ज्ञान के पूर्व किये गये सब कर्मों का नाश ज्ञान होने पर हा जाता है परन्तु सब कि ज्ञानी पुरुष का बाधबीजन शनोत्तरकाल में मी कुछ न कुछ कर्म करना ही पड़ता है तब ऐसे कर्मों से उसका छुटकारा देना जाना आर यदि छुटकारा न हो ता वह शब्द उत्पन्न होती है कि फिर पुनरुत्पन्न या आग माध मी न हागा। उस पर ब्रह्मन्तशास्त्र का उत्तर यह है कि ज्ञानी मनुष्य की नामक्यामक दह का नामक्यामक कर्मों से वरपि कमी छुटकारा नहीं मिल सकता तयापि उन कर्मों के फल का अपन ऊपर लाने या न लाने में आत्मा पूर्ण रीति से स्वतन्त्र है। इसलिये यदि मन्त्रियों पर विषय प्राप्त करके - कर्म के विषय में प्राणिमात्र की का भावनिर्हारी है - केवल उसका ही क्षय किया जाय ता ज्ञानी मनुष्य कर्म करके मी नहीं जाता। उसके फल का भापी नहीं कर्म स्वमायन भ्रमण भ्रमण या मूल होता है। वह न तो किसी का स्वयं पकड़ता है और न किसी का रणता ही है। वह स्वयं न भ्रमण है न मुरा। मनुष्य अपने शीश को न कमा में पंका कर नहें अपनी आशक्ति से अघ्य या मुरा और गुन या अगुन बना बना है। इसलिये कहा जा सकता है कि उस समयमुक्त आशक्ति के मृदुनपर कर्म के कल्पन भाप ही हा जान है फिर प्याहे के कर्म बन रहे या पत जाये। गीता

ध्यना है, वह यही वस्तु है। सब प्राणियों के विषय में समबुद्धि रख कर अपने लक्ष्य-प्राप्तियों की इस समत्वबुद्धि को किस्म का (नष्ट कर) दिया है वही कर्म है, वही कृतकृत्य और मुक्त है। सब कुछ करते रहने पर भी उसके सब कर्म क्षान्ति के रूप समझे जाते हैं। (गी ४ १० १८ २६)। इस प्रकार कर्मों का रूप होना मन की निर्बिषयता पर और ब्रह्मात्मैक्य के अनुभव पर ही सर्वथा अवलम्बित है। अतएव प्रकृत है कि जिस तरह आग कभी भी उत्पन्न हो, परन्तु वह जल करने का अपना कर्म नहीं छोड़ती उसी तरह ब्रह्मात्मैक्यज्ञान के होते ही कर्मसत्वरूप परिणाम के होने में आवश्यकता की प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती। क्योंकि ज्ञान हुआ कि उसी क्षण कर्म-क्षय हो जाता है। परन्तु अन्य सब काशी से मरणकाय इस सम्बन्ध में अधिक महत्त्व का माना जाता है। क्योंकि वह आयु के बिल्कुल अन्त का काय है। और इन्हीं पूर्ण विस्ती एक काय में ब्रह्मज्ञान से अनारम्भ-संक्षिप्त का यदि क्षय हो गया हो तो भी प्रारम्भ नष्ट नहीं होता। इसलिये यदि वह ब्रह्मज्ञान अन्त तक एक समान स्थिर रहे तो प्रारम्भ-कर्मनुसार मृत्यु के पहले जो भी अच्छे या बुरे कर्म होना के सब सम्भव हो जायेंगे और उनका कुछ भोगने के क्षण फिर भी कर्म केना ही पड़ेगा। इसमें सन्देह नहीं कि जो पूरा बीजमुक्त हो जाता है उसे यह मय कदापि नहीं रहता। परन्तु जब "स विषय का शास्त्रादि से विचार करना हो तब इस बात का भी विचार अवश्य कर लेना पड़ता है कि मृत्यु के पहले जो ब्रह्मज्ञान हो गया या वह कदाचित् मरणकाय तक स्थिर न रह सके। इसलिये शास्त्रकार मृत्यु से पहले के कर्म की अपेक्षा मरणकाय ही का विशेष महत्त्वपूर्ण मानते हैं। और वह कहते हैं कि इस समय यानी मृत्यु के समय ब्रह्मात्मैक्यज्ञान का अनुभव अवश्य होना चाहिये नहीं तो मोक्ष नहीं होगा। इसी अभिप्राय से उपनिषदों के आचार पर गीता में कहा गया है। कि अन्तकाय में मेघ अतन्त्रमात्र से स्मरण करने पर मनुष्य मुक्त होता है (गी ८ ५)। इस सिद्धान्त के अनुसार कहना पड़ता है कि यदि कोई पुरुषात्मी मनुष्य अपनी सारी आयु पुराचरण में व्यतीत करे और केवल अन्त समय में ब्रह्म ज्ञान हो पाय तो वह भी मुक्त हो जाता है। "स पर कितने ही लोगों का कहना है कि यह बात युक्तिसङ्गत नहीं है। परन्तु धोड़ा-सा विचार करने पर मालूम होगा, कि यह बात अनुचित नहीं कही जा सकती। यह बिल्कुल सत्य और सपुष्टिक है। वस्तुतः यह सम्भव नहीं कि जिसका साग कर्म पुराचार में बीठा हो उसे केवल मृत्युसमय में ही ब्रह्मज्ञान हो जाये। अन्य सब बातों के समान ही ब्रह्मनिष्ठ होने के लिये मन का आन्त डालनी पड़ती है। और जिस "स कर्म में एक बार भी ब्रह्मात्मैक्यज्ञान का अनुभव नहीं हुआ है उसे केवल मरणकाय में ही उसका एकत्रय बन जा जाना परम दुष्ट या असम्भव की है। इसलिये गीता का दूसरा महत्त्वपूर्ण कर्म यह है कि मन का विषयवाचक करने के लिये प्रत्येक मनुष्य को सदैव अभ्यास कर रहना चाहिये। जिसका

में भी स्थान स्थान पर यही उपदेश दिया गया है कि सच्चा नैष्कर्म्य 'सी में है, कर्म का त्याग करने में नहीं' (गी १४)। तेरा अधिकार केवल कर्म करने का है, फल का मिटना न मिटना तेरे अधिकार की बात नहीं है (गी २४७)। 'कर्मोन्निवृत्तिः कर्मयोगसंघातः' (गी १७) — फल की आशा न रख कर्मोन्निवृत्ति को कर्म करने दे। त्यक्त्वा कर्मफलसंगम् (गी ४) कर्मफल का त्याग कर। 'सर्वभूताममृतामा कुवन्नापि न लिप्यते' (गी ३७) — किन पुण्या की समस्त प्राणियों में समबुद्धि ही जाती है उनके किये हुए कर्म उनके कथन का कारण नहीं हो सकते। सर्वकर्मफलत्यागं कुर्व (गी १२१) — सब कर्मफलों का त्याग कर। 'अयमित्येव ब्रह्मं नियतं विद्यते' (गी १८) — केवल कर्तव्य समझ कर जो प्राप्त कर्म किया जाता है वही सान्निध्य है। 'येतस्य सर्वकर्माणि भवि संन्यस्त' (गी १८७) सब कर्मों का मुझे अर्पण करके बर्ताव कर। 'न च उपदेशो वा रहस्यं वही ह' कितना उल्लेख ऊपर किया गया है। अब यह एक स्वतन्त्र प्रश्न है कि ज्ञानी मनुष्य को सब व्यावहारिक कर्म करने चाहिये या नहीं। इसके सम्बन्ध में गीताशास्त्र का जो सिद्धान्त है उसका विचार अगले प्रकरण में किया जायगा। अभी तो केवल यही बताना है कि ज्ञान से सब कर्मों के मूल हो जाने का अब क्या है? और ऊपर लिख गये वचनों से 'स विषय' में गीता का जो अभिप्राय है वह मली मोक्षि प्रकट हो जाता है। व्यवहार में भी इसी न्याय का उपदेश किया जाता है। उदाहरणार्थ यदि एक मनुष्य ने किसी वृद्ध मनुष्य को थोड़े से पका दे दिया तो हम उसे उद्धृष्ट नहीं कहेंगे। इसी तरह यदि केवल बुद्धिमान से किसी को हत्या हो जाती है तो उसे घोरकारी कानून के अनुसार मृत नहीं समझते। अग्नि से घर जल जाता है अथवा पानी से रीझता मृत वह बात है तो क्या अग्नि और पानी का कोई गौणी समझता है? केवल कर्मों की ओर देखें तो मनुष्य की दृष्टि से प्रत्येक कर्म में कुछ-न कुछ दोष या अशुभ अवस्था ही मिलेगी — 'सर्वारम्भ हि धारणं दुर्मनामिरिषाहता' (गी १८४८)। परन्तु यह वह दोष नहीं है, कि किन छद्मों के लिये गीता कहती है। मनुष्य के किसी कर्म का जब हमें अर्थ या फल कहते हैं तब यह अभ्युपपन्न या पुरापन यथार्थ में उस कर्म में नहीं रहता किन्तु कर्म करनेवाले मनुष्य की बुद्धि में रहता है। 'सी बात पर ध्यान दे कर गीता (२४-५) में कहा है कि इन कर्मों के पुरापन को दूर करने के लिये क्या को चाहिये कि वह अपने मन और बुद्धि का शुद्ध रख और उपनिषदों में भी कर्मों की बुद्धि का ही प्रधानता ही गई है। कैस —

मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमाक्षयाः ।

बन्धाय विषयानपि मोक्षे निर्विषयं स्थूलम् ॥

मनुष्य के (कर्म में) बन्धन या मोक्ष का मन ही (एव) कारण है। मन के विषयानुक्त ज्ञान में बन्धन और निष्काम या निर्विषय अथवा निःशय होने से मोक्ष

होता है' (मिथ्यु. ३ ३४ अमृतविन्)। गीता में यही बात प्रधानता से कहाई गई है कि ब्रह्मात्मन्यश्नान से बुद्धि की ठक साम्यावस्था कैसे प्राप्त कर लेनी चाहिये ? उस अवस्था के प्राप्त हो जाने पर कम करने पर भी पूरा अभय हो जाया करता है। निरमि होने से — अर्थात् सन्यास के कर अमिहोष आदि कर्मों का छोड़ देने से — अथवा अक्रिय रहने से — अथवा किसी भी कम को न कर चुपचाप छोड़ देने से — कम का जय नहीं होता (गी. ६ १)। चाहे मनुष्य की इच्छा रहे या न रहे परन्तु प्रकृति का चक्र हमेशा घूमता ही रहता है जिसके कारण मनुष्य को भी ठक साय अभय ही चखना पड़ेगा (गी. ३ ३३ १८ ६)। परन्तु अज्ञानी कन ऐसी भित्ति में प्रकृति की पराधीनता में रह कर अपने नाचा करता है किता न करके का मनुष्य अपनी बुद्धि को इन्द्रियनिग्रह के द्वारा भिर एवं कुछ रक्ता है और सुदिक्रम के अनुसार अपने हिस्से के (जात) कर्मों का कक फल्य समस्त कर अनासक्तबुद्धि से एवं धान्तिपुत्रक किया करता है। वही मया भित्तप्रज्ञ है और उसी का ब्रह्मपद पर पहुँचा हुआ कहना चाहिये (गी. ३ ७ ६ १ ५, ७-९ १८ ११)। यदि कोई जानी पुरुष किसी भी व्यावहारिक कम को न करके सन्यास के कर कोल में का है तो इस प्रकार कर्मों का छोड़ देने से वह समस्तता की मारी भूख है कि उसके कर्मों का भय हो गया (गी. ३ ६)। इस तत्त्व पर हमेशा ध्यान देना चाहिये कि कोई कम करे या न कर परन्तु उसके कर्मों का सब ठक बुद्धि की साम्यावस्था के कारण होता है, न कि कर्मों का छोड़ने से या न करने से। अभय का सचा स्वकप दिक्स्थान के सिधे यह उगाहरण दिया जाता है कि जिस तरह अग्नि से लकड़ी जल जाती है उसी तरह ज्ञान से सब कम भग्न हो जाते हैं। परन्तु उसके कले उपनिषद् में और गीता में दिबा गया यह दधान्त अधिक समर्पक है कि जिस तरह कमलपत्र पानी में रह कर भी पानी से अस्मि रहता है उसी तरह ज्ञानी पुरुष को — अथवा ब्रह्मापण करके अथवा भासति छोड़ कर कम करनेवाले का — कर्मों का खेप नहीं होता (उ. ३ १४ १ गी. ५ १)। कम स्वकपता कभी अस्त ही नहीं और न उन्हें अथने की कीर आवश्यकता है। सब यह बात सिद्ध है कि कम नामक है और नामक रूप दस्यमुष्टि है; तब यह समस्त दस्य मुष्टि कलेती कैसे ? और कदाचित् जय भी जाय ता सत्कापवाद के अनुसार सिर्फ यही होगा कि ठक नामक करल जायगा। नामकपादक कम या माया हमेशा कसली रहती है। इसलिये मनुष्य अपनी कचि न अनुसार नामकपा में अन्त ही परिकान कर ले। परन्तु इस बात को नहीं भूखना चाहिये कि वह चाह किता ही खानी हो परन्तु उस नामकपादक कम पर माया का समस्त नाश कदापि नहीं कर सकता। यह बात कदम परमेधर से ही हो सकना है (ब. ग. ४ ४ १०)। हीन मूख में उन कम कर्मों के अन्तर द्वारा का न कीर है ही नहीं और जिस मनुष्य उनम अपनी ममत्वबुद्धि ने उपग्र सिबा करता है उसका नाश करना मनुष्य के हाथ में है और उसे न कुछ गी. ८ १९

बनाना है वह यही बन्धु है। सब प्राणिमूर्ति के विषय में समझिए रख कर अपने सब व्यापारों को इस ममत्वबुद्धि को बिसने कहा (नष्ट कर) दिया है। यही बन्धु है; यही इष्टव्य और मुक्त है। सब कुछ करते रहने पर भी उसके सब कर्म कानाति से दण्ड समझे जाते हैं। (गी ४ १९ १८, २९)। इस प्रकार कर्मों का दण्ड होना मन को निर्विषयता पर और ब्रह्मात्मिकत्व के अनुभव पर ही सर्वथा अवलम्बित है। अतएव प्रकट है कि किस तरह आग कमी भी उत्पन्न हो परन्तु वह दहन करने का अपना काम नहीं छोड़ती; उसी तरह ब्रह्मात्मिकत्वज्ञान के होते ही कर्मभयरूप परिणाम के होने में ब्रह्मबुद्धि को प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती। ज्योंही खन हुआ कि ठीकी क्षण कर्म-काम हो जाता है। परन्तु अन्य सब कालों में मरणकाल इस सम्बन्ध में अधिक महत्व का माना जाता है। क्योंकि यह आयु के किञ्चुक्ल अन्त का काल है। और इसके पूर्व किसी एक काल में ब्रह्मज्ञान से अनारब्ध-संश्लिष्ट का वृत्ति लय हो गया हो तो भी प्रारब्ध नष्ट नहीं होता। इसलिये यदि वह ब्रह्मज्ञान अन्त तक एक समान स्थिर रहे, तो प्रारब्ध-कमानुसार मृत्यु के पहले जो जो भयों या डरे कर्म ईर्ष्या के सब सक्कम हो जावेंगे और उनका फल योग्यते के सिधे फिर भी कम होता ही पड़ेगा। इसमें तर्क नही कि जो पूरा जीवन्मुक्त हो जाता है उसे यह सब क्यापि नहीं रहता। परन्तु वह इस विषय का शास्त्रज्ञ से विचार करना हो। सब उस बात का भी विचार अवश्य कर लेना पड़ता है कि मृत्यु के पहले जो ब्रह्मज्ञान हो गया था, वह कदाचित् मरणकाल तक स्थिर न रह सके। इसलिये शास्त्रकार मृत्यु से पहले के काल की अपेक्षा मरणकाल ही का विशेष महत्त्वपूर्ण मानते हैं। और वह कहते हैं, कि इस समय यानी मृत्यु के समय ब्रह्मात्मिकत्वज्ञान का अनुभव अवश्य होना चाहिये; नहीं तो मोक्ष नहीं होगा। इसी अभिप्राय से उपनिषद् के आधार पर गीता में कहा गया है। कि अस्तकाल में मेरा अनन्यभाव से धरण करने पर मनुष्य मुक्त होता है। (गी ८)। इस सिद्धान्त के अनुसार कहना पड़ता है कि यदि कोई दुराचारी मनुष्य अपनी लारी आयु दुराचरण में व्यतीत कर और कबल अन्त समय में ब्रह्म-ज्ञान का भाव हो वह भी मुक्त हो जाता है। इस पर कितने ही लोगो का कहना है कि यह बात युक्तिरहित नहीं है। परन्तु धीरान्ध-सा विचार करने पर मान्य होया कि यह बात अर्गुचित नहीं कही जा सकती। यह किञ्चुक्ल सत्य और समुचित है। बलुन यह सम्भव नहीं कि जिसका सारा कर्म दुराचार में बीता हो उसे केवल मृत्युसमय में ही ब्रह्मज्ञान हो जावे। अन्य सब बातों के समान ही ब्रह्मनिष्ठ होने के विषय मन का आशय चाहिये पड़नी है। और जिन इस कर्म में एक बार भी ब्रह्मात्मिकत्वज्ञान का अनुभव नहीं हुआ है उसे कबल मरणकाल में ही उसका पक्षराम जानना पड़ेगा परम दुःख या भयानक ही है। इसीलिये गीता का दूसरा महत्त्वपूर्ण कथन यह है कि मन का विषयवाक्यनाराहित बनाने के लिये अनेक मनुष्य की सर्व भ्रम्यापन करने रहना चाहिये। जिसका फल यह होगा कि अमलकाल में भी यही स्थिति बनी

रहेगी और मुक्ति भी अवश्य हो जयगी (गी ८ ६ ७ तथा २ ७२)। परन्तु शास्त्र की छनबीन करने के लिये मान लीजिये, कि पूरुषसत्त्वर आदि कारणों से किसी मनुष्य को केवल मृत्युसमय में ही ब्रह्मज्ञान हो गया। निम्नलिखित ऐसा उदाहरण बालों और करोड़ों मनुष्यों में एक-आप ही मिल सकता है। परन्तु, चाहे ऐसा उदाहरण मिले या न मिले इस विचार को एक ओर रख कर हमें यही स्मृति है कि यदि ऐसी स्थिति प्राप्त हो जाय, तो क्या होगा? ज्ञान चाहे मरणकाल में ही क्यों न हो परन्तु उससे मनुष्य के अनारम्भ-सञ्चित का क्या होता ही है और इस कर्म के भोग से आरम्भसञ्चित का क्या मृत्यु के समय हो जाता है। इसलिये उसे कुछ भी कर्म मानना कभी नहीं रह जाता है और यही सिद्ध होता है कि वह सब कर्मों से अघात संचारणक से छूट हो जाता है। यही सिद्धान्त गीता के इस वाक्य में कहा गया है,

अपि चेत् सुदुराचारी मञ्जते मामनन्यभाक् (गी २२ १) - यदि कोई बड़ा दुराचारी मनुष्य भी परमेश्वर का अनन्य भाव से स्मरण करेगा, तो वह भी मुक्त हो जायगा और वह सिद्धान्त संसार के अन्य सब कर्मों में भी प्राप्त माना गया है। अनन्य भाव का यही अर्थ है कि परमेश्वर में मनुष्य की चित्तवृत्ति पूर्ण रीति से खीन हो जाय। स्मरण रहे कि मुँह से तो राम राम बड़बड़ाते रहे और चित्तवृत्ति दूसरी ही ओर तो उसे अनन्य भाव नहीं कह्यो। तारांश परमेश्वरज्ञान की महिमा ही ऐसी है कि "बोझी ज्ञान की प्राप्ति हुआ" त्वाही सब अनारम्भसञ्चित का एकत्र सब हो जाता है। यह अवस्था कभी भी प्राप्त हो सके इस ही है। परन्तु इसके साथ एक आवश्यक बात यह है कि मृत्यु के समय वह स्थिर बनी रहे और यदि पहले प्राप्त न हुई हो तो कम-से-कम मृत्यु के समय यह प्राप्त होवे। नहीं तो हमारे शास्त्रमयों के कथनानुसार मृत्यु के समय कुछ-न-कुछ वासना अवश्य ही बांधी रह जायगी जिससे पुनः कर्म बना पन्ना और मोह भी नहीं मिलेगा।

इसका विचार हो चुका कि कर्मकथन क्या है? कर्मसय किस काल है? वह कर्म और कर्म काल है? अब प्रसङ्गानुसार हम बात का भी कुछ विचार किया जायगा कि कितने कर्मकथन नष्ट हो गये हैं उनका और कितने कर्मकथन नहीं हुए हैं उनको मृत्यु के अनन्तर वैदिक धर्म के अनुसार जान-सी गति मिली है? इसके सम्बन्ध में उपनिषद् में बहुत वाक्यों की गण है (छा ८ २ १ ५ ६ २ २-२६ की १ - १) जिसकी एकवाक्यता ब्रह्मसूत्र के अध्याय के तीसरे पाठ में की गयी है। परन्तु इस सब पन्ना को यहाँ बतलाने की क्या आवश्यकता नहीं है। हमें कल्पन उन्हीं के मार्गों का विचार करना है जो महाभारत (८ ३-७) में कह गये हैं। वैदिक धर्म के शतकाण्ड और ब्रह्मसूत्र के प्रसिद्ध श्लोक हैं। ब्रह्मसूत्र का मूल उद्देश्य यह है कि मृत्यु भविष्य इन्द्र ब्रह्मण इन्द्रादि देविकेश्वरों का यत्न नारा पूजन क्या होय उनसे प्रसाद ले इस साधक में पुनर्प्राप्ति और अन्त में मर्त्य पर लक्ष्मि प्राप्त पन पान्य और लक्ष्मि प्राप्त कर ली जाय और अन्त में मर्त्य पर लक्ष्मि प्राप्त

हाथे। वर्तमान काल में यह यज्ञयाग आदि भोतधर्म प्रायः छुप्त हो गया है। इसके उक्त उद्देश को सिद्ध करने के लिये लोग भेषधर्म तथा वानधर्म आदि शास्त्रोक्त पुण्यकर्म किया करते हैं। कर्मोद्देश से स्पष्टतया मान्य होता है कि प्राचीन काल में लोग — न केवल स्वार्थ के लिये बल्कि तप सद्गुरु के कल्याण के लिये भी — यह शास्त्र ही देवताओं की आराधना किया करते थे। उस काल के लिये जिन इन्द्र आदि देवताओं की अनुकूलता का सम्मान करना आवश्यक है उनकी स्तुति से ही कर्मोद्देश के लक्ष्य में पहुँचे हैं। आरम्भ स्थल पर ऐसी प्राधना की गई है कि हे देव हमें सन्तुष्टि और समृद्धि दे। हमें शतायु करो। हमें हमारे स्वर्गस्थ स्वयं को और हमारे वीरपुरुषों को तथा हमारे वानधर्मों को न मारो। * ये वाक्य-यह तीनों वेदों में विहित हैं। * उसलिये इस भाग का पुराना नाम कवी धर्म है। और ब्राह्मणग्रन्थों में *न यज्ञ की विधि का विस्तृत वर्णन किया गया है; परन्तु मित्र मित्र ब्राह्मणग्रन्थों में यह करने की मित्र मित्र विधियाँ हैं। * उस भाग का नाम होने लगी, कि कौन-सी विधि प्रामाण्य है तब *न परस्परविरोध वाक्यों की एकवाक्यता करने के लिये वैमिनी ने अर्थनिर्णायक नियमों का संग्रह किया। वैमिनी के इन नियमों को ही मीमांसाशास्त्र वा पूर्वमीमांसा कहते हैं। और इसी कारण से प्राचीन कर्मशास्त्र का मीमांसक मार्ग नाम मिला तथा हमने भी *सी नाम का इस ग्रन्थ में कर्म शब्द उपयोग किया है। क्योंकि आश्वलाषही प्रचलित हो गया है। परन्तु स्मरण रहे कि यद्यपि 'मीमांसा' शब्द ही आगे चलकर प्रचलित हो गया है तथापि यज्ञयाग का वह मार्ग बहुत प्राचीन काल से चरता आया है। यही कारण है, कि गीता में 'मीमांसा' शब्द कहीं भी नहीं आया है किन्तु उसके बराबर कवी धर्म (गी ९. २. २१) या कवी विद्या नाम आये हैं। यज्ञयाग आदि भोतधर्मप्रतिपादक ब्राह्मणग्रन्थों के बाद भारव्यक और उपनिषद् बने। इनमें यह प्रतिपादन किया गया कि यज्ञयाग आदि कर्म गौण हैं और ब्रह्मज्ञान ही अहम है। * उसलिये *नक धर्म का 'अनकधर्म' कहते हैं। परन्तु मित्र मित्र उपनिषदों में मित्र मित्र विचार है। इसलिये उनकी ये एकवाक्यता करने की आवश्यकता हुई और *स काल का वात्सरायनाचार्य ने अपने वेदान्तसूत्र में किया। *स धर्म की ब्रह्मज्ञान शारीरवृत्त या उत्तरमीमांसा कहते हैं। इस प्रकार पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा क्रम से — कर्मकाण्ड तथा अनकधर्म — सम्बन्धी प्रमाण प्रत्यक्ष हैं। बलुन ये दोनों धर्म मूल में मीमांसा ही के हैं — अर्थात् बलिष्ठ बन्तों के भय की भावना करने के लिये ही बनाये गये हैं। तथापि आश्वलाष कर्मकाण्ड प्रतिपादकों को केवल 'मीमांसक' और अन्य काल प्रतिपादकों को वेदान्तीय कहते हैं। कर्मकाण्डवासी

य धर्म शब्द स्वयं पर आये ज्ञान है परन्तु उपनिषद् का न यज्ञ का ही धर्म ब्रह्मज्ञान धर्म होता है जो वा बहुत प्रचलित है वह यह है — या बलुन तब से न आशी मा ना गाव मा ना अश्व गिरिष । वीरगत्या ना वज माग्या वशीर्हीहव्यम तपमिषा ब्रह्मण्य क १. १४)

का अर्थात् मीमांसकों का कहना है कि भौतधर्म में चातुर्मास्य, क्यातिष्ठोम प्रभृति यज्ञ्याग आदि कर्म ही प्रधान हैं और जो इन्हें करेगा उसी ही वेदों का आशनुसार मोक्ष प्राप्त होगा। इन यज्ञ्याग आदि कर्मों का कोम भी छोड़ नहीं सकता। यदि छोड़ देगा, तो समझना चाहिये कि वह भौतधर्म से वञ्चित हो गया। क्योंकि वैदिक यज्ञ की उत्पत्ति सृष्टि के साथ ही हुई है। और यह चक्र अनादि काल से चलता आया है कि मनुष्य यज्ञ करके देवताओं का तृप्त करे तथा मनुष्य की पर्यन्त आदि सब आवश्यकताओं को स्वर्गण पुरा करे। आत्मक हमें विचार का कुछ महत्त्व मात्रम् नहीं होता। क्योंकि यज्ञ्यागरूपी भौतधर्म अब प्रचलित नहीं है। परन्तु गीताकाल की स्थिति भिन्न थी। इसलिये महाभारत (१ १६-३७) में भी यज्ञवक्त्र का महत्त्व ऊपर कह अनुसार कल्पित किया गया है। तथापि गीता से यह स्पष्ट मात्रम् होता है कि उस समय भी उपनिषदों में प्रतिपादित ज्ञान के कारण माधवदृष्टि से इन कर्मों की गौणता आ चुकी थी (गी ४२-४६)। वही गौणता अहिंसाधर्म का प्रचार होने पर आगे अधिष्ठाधिक बढ़ती गई। मागधतधर्म में स्पष्टतया प्रतिपादन किया गया है कि यज्ञ्याग वैदिकीकृत हैं तो भी उनका लिये पशुबल नहीं करना चाहिये। धान्य से ही यज्ञ करना चाहिये (श्रुति म मा धा ३३६ १ और ३३७)। इस कारण (तथा कुछ अंशों में आगे जैमिनी के भी ऐसे ही प्रयत्न करने के कारण) भौतधर्ममार्ग की आवश्यकता वह तथा हो गई है कि काशी सरीसृप बड़े बड़े घनशेखों में भी भौतमिहान्न पाकन करनेवाले अग्निहोत्री बहुत ही मोड़ गीत पड़ते हैं। और पञ्चोत्तिष्ठोम आदि पशुयज्ञों का होना तो उस-बीस वर्षों में कभी कभी मुन पड़ता है। तथापि भौतधर्म ही सब वैदिक कर्मों का मूल है। और इसीलिये उसका नियम में इस समय भी कुछ आन्तरिकीय पार्श्व जाती है। और जैमिनी के मूल अध्यायिकायक शाक के तौर पर प्रमाण माने जाते हैं। यद्यपि भौतधर्म्याग आदि धर्म इस प्रकार स्थिति हो गया तो भी मन्वादि स्मृतियों में वर्णित वृत्त यज्ञ-विन्दे पञ्चमहायज्ञ कहते हैं—अब तक प्रचलित है। और उनका सम्बन्ध में भी भौतधर्म यागवक्त्र आदि के ही उक्त न्याय का उपयोग होता है। उदाहरणार्थ मनु आदि स्मृतिकारों पौत्र अहिंसात्मक तथा नित्य गृह्ययज्ञ कृत्याय है। जैसे वंशध्वयन ब्रह्मयज्ञ है तथा पितृयज्ञ है अग्नि नृपयज्ञ है और अनिषिस्तनपण मनुष्ययज्ञ है तथा गाहम्ययज्ञ म॥ यह कहा है कि इन पौत्र यज्ञों के द्वारा क्रमानुसार अधिव्या पितरा देवताओं प्राणियों तथा मनुष्यों का पहल तुम करके फिर किसी गृह्य का स्वयं मोहन करना चाहिये (मनु ३ १/-१०)। उन यज्ञों के कर लेने पर का अन्न धन जाना है उसको अमृत कहते हैं और पहल यज्ञ मनुष्यों के मादन कर लेने पर जो अन्न धन उसे विभक्त कहते हैं (म ३ १८)। यह अमृत और विभक्त अन्न ही गृह्य का स्विष्ट चिह्न एवं अवयव है। ऐसा न करके का कोई स्विष्ट अपने पद के लिये ही मोक्ष पक्ष स्थापित ता वह अन्न अध्याय पाप का मलन करता है। और उसे क्या

मनुस्मृति क्या कव्येद और गीता; सभी ग्रन्थों में 'अपाधी कही गया है (अ. १ ११७ ६; मनु ३ ११८ गी ३ १३)। 'न स्मार्तं पञ्चमहायज्ञं क विद्या वान्, सत्यं च आहिंसा आदि सप्तभूतहितम्' अन्य धर्म भी उपनिषदों तथा स्मृति-ग्रन्थों में एहस्थ के स्थिति विहित माने गये हैं (तै १ ११)। और उन्हीं में स्पष्ट उल्लेख किया गया है, कि कुटुम्ब की वृद्धि करके वंश को स्थिर रखो - 'प्रवत्तन्तु मा मयकप्येस्ती'।' ये सब कर्म एक प्रकार के यज्ञ ही माने जाते हैं। और इन्हें करने का कारण वैदिकीय संहिता में यह कहाया गया है कि कर्म से ही ब्राह्मण अपने ऊपर तीन प्रकार के कर्मा के आता है - एक स्वयं का, दूसरा देवताओं का और तीसरा पितरों का। इनमें से स्वयं का कर्म वेदान्त्यास से, देवताओं का यज्ञ से और पितरों का पुत्रोत्पत्ति से पूरना चाहिये। नहीं तो उसकी अन्धमि यति न होगी (तै सं ३ ३ १ ७)। महाभारत (आ १२) में एक कहा है कि कर्मक ऐसा न करत हुए विवाह करने के पहले ही उम्र उपभोग करने क्त्वा लव सन्तानभ्य के कारण उसके पाषाण नामक पितर आकाश में कटते हुए उसे वीर्य पड़े और फिर उनकी आत्मा से उसने अपना विवाह किया। यह भी कुछ बात नहीं है कि 'न सब कर्मों या यज्ञों का केवल ब्राह्मण ही कर। वैदिक यज्ञों का छोड़ अन्य सब कर्म यथाधिकार स्थियों और दुष्टों के स्थिति में विहित हैं। इस स्थिति में कही गयी बातुर्बन्धनकारण के अनुसार जो कर्म किये जायें वे सब यज्ञ ही हैं। उपाहरणार्थ धर्मियों का युद्ध करना भी एक यज्ञ है; और इस प्रकार में यज्ञ का यही व्यापक अर्थ विवक्षित है। मनु ने कहा है कि जो जिसके स्थिति विहित है वही उसके स्थिति में है (११ २३६) और महाभारत में भी कहा है, कि :-

आरम्भयज्ञा अथाथ ईरिष्यता विद्याः स्मृताः ।

परिचारयज्ञाः द्युत्राथ जपयज्ञा विज्ञातयाः ॥

आरम्भ (उद्योग) वृद्धि तथा और जप से चार यज्ञ धर्मिय विध्य द्युत्र और ब्राह्मण 'न चार यज्ञों के स्थिति यथातुक्त विहित हैं (म भा शा. ११७ १०)। साठवीं इस स्मृति के सब मनुष्यों का यज्ञ ही के स्थिति ब्राह्मण ने उत्तर दिया है (म भा अनु. ८८ ३ और गीता ३ १ ४ ३)। फलतः बातुर्बन्धन आदि सब शास्त्रीय कर्म एक प्रकार के यज्ञ ही हैं। और प्रत्येक मनुष्य अपने अपने अधिकार के अनुसार इन शास्त्रीय कर्मों या यज्ञों की - यन्त्र व्यवसाय या वन्य व्यवहार का - न करे ता मनुष्य समाज की हानि होगी। और मनुष्य है कि भक्त में उपाका नाश भी हो जावे। इसलिये ऐसे व्यापक अर्थ में विहित होना है कि लोकप्रिय के स्थिति यज्ञ की सत्य आवश्यकता जाननी है।

निर्णय निश्चिता का यज्ञ ? - शास्त्रीय के शास्त्रीयनिर्णय शास्त्रों के निर्णयों का यज्ञ एक यज्ञ विद्युत् का या अनुयायि यज्ञ का यज्ञ आवश्यकता है।

अब यह प्रश्न उठता है कि यदि वेद और चतुर्वर्ण्य आदि स्मातध्वरसा के अनुसार गुरुओं के किये वही यज्ञप्रधान कृति विहित मानी गई है, कि जो केवल कर्ममय है तो क्या इन सांसारिक कर्मों को धर्मशास्त्र के अनुसार यथा विधि (अर्थात् नीति से और धर्म के आशानुसार) करते रहने से ही कोई मनुष्य कम-मरण के चक्र से मुक्त हो पायगा ? और यदि कहा जाय कि वह मुक्त हो पाता है, तो फिर शन की कड़ा और योग्यता ही क्या रही ? ज्ञानकाण्ड अर्थात् उपनिषदों का साफ यही कहना है कि जब तक ब्रह्मात्मिकज्ञान हो कर कर्म के विषय में विरक्ति न हो जाय तब तक नामरूपात्मिक माया से या सन्मरण के चक्र से छुटकारा नहीं मिल सकता । और भीतरमातृभूम को ऐसा छो वही मायूम पड़ता है कि प्रत्येक मनुष्य का गार्हस्थ्यधर्म यज्ञप्रधान या व्यापक अर्थ में यज्ञमय है । इसके अतिरिक्त वेदों का भी कथन है कि यज्ञाय किये गये कर्म कथक नहीं होते और यज्ञ से ही स्वर्गप्राप्ति होती है । स्वर्ग की चर्चा छोड़ दी जाय तो भी हम स्मरते हैं, कि ब्रह्मेण ही ने यह नियम बना दिया है कि इन्द्र आदि देवताओं के सन्तुष्ट हुए बिना क्या नहीं होती और यज्ञ के बिना देवतागण भी सन्तुष्ट नहीं होते । ऐसी अवस्था में यज्ञ अर्थात् धर्म किये बिना मनुष्य की भिराई कैसी होगी ? इस छोक के धर्म के विषय में मनुस्मृति महामारुत उपनिषद् तथा गीता में भी कहा है कि —

अग्नौ प्रास्ताहुनिः सग्नयादित्यमुपतिष्ठते ।

आदित्याज्जायते वृष्टिर्बृहतरश्मि ततः प्रजा ॥

यज्ञ में हुवन किये गये सब द्रव्य अग्नि द्वारा सूर्य को पहुँचते हैं, और सूर्य से पर्यन्त और पर्यन्त से अन्न तथा अन्न से प्रजा उत्पन्न होती है (मनु. १. ७६ म या शां. २६२. ११; मेम्नु. ६. ३७; गी. १. १४) । और अब कि ये यज्ञ कर्म के द्वारा ही होते हैं तब कर्म को छोड़ देने से काम कैसे चलेगा ? यज्ञमय कर्मों को छोड़ देने से संसार का चक्र बन्द हो जायगा और किसी को खाने को भी नहीं मिलेगा । इस पर मार्गवचन तथा गीताशास्त्र का उत्तर यह है कि यज्ञयज्ञ आदि धार्मिक कर्मों को या अन्य किसी भी स्मात तथा व्यावहारिक यज्ञमय कर्म को छोड़ देने का उपदेश हम नहीं करते । हम तुम्हारे ही समान यह भी कहने को तयार हैं कि जो यज्ञचक्र पूर्वकाश से बराबर चलता आया है उसके बन्द हो जाने से संसार का नाश हो जायगा । "तदियं हमारा यही सिद्धान्त है कि "स यज्ञ का कभी नहीं छोड़ना चाहिये (म या शां. ३४ ; गी. १. १६) । परन्तु ज्ञानकाण्ड में अर्थात् उपनिषदों में स्पष्टरूप से कहा गया है कि ज्ञान और वैराग्य से यज्ञमय हुए बिना मोक्ष नहीं मिल सकता । इसलिये "न वीनां सिद्धास्ता का मेस करके हमारा अन्तिम कथन यह है कि तब कर्मों का ज्ञान से अर्थात् पछाया छोड़ कर निष्काम या विरक्तबुद्धि से करते रहना चाहिये (गी. १. १७) । यदि तुम स्वयंका की कर्म्यबुद्धि मन

म रत्न कर भ्यानिरोम भाणि यत्तयाग करोगे तो वेद में यह अनुस्मार कर्मकृत तुम्हें निम्नान्ह मिसेगा । क्योंकि वेनाथ कभी भी छूट नहीं हो सकती । परन्तु स्वर्गस्थ नित्य अथात् हमेशा तिकनबाला नहीं है । इसलिये कहा गया है (५ ४ ४ ९) प ए, १ १ ८; म मा वन २९ १०) -

प्राप्यान्ते कमनस्तस्य यत्किञ्चनह करोत्ययम् ।

तस्मात्प्रोक्तान्पुनरेष्यस्म ताकाय कर्मणे ॥ ७

इस स्तक में वा यजयाग आदि पुण्यकर्म किए जाते हैं उनका फल स्वर्गीय उपपन्न व समाप्त हो जाता है और तब यज करनेवाले कामकाजी मनुष्य का स्वर्गलोक से इस कर्मकाल अथात् भूधक में फिर भी भाना पन्ता है । अंगश्रमापनिष् (५ १ ३-) में वा स्वर्ग से नीचे आने का माग भी कृतकवा गया है । मन्त्रादीना में कामात्मानः स्वर्गपरा तथा वैगुण्यविषया वेना (गी १ ४३, ४५) "त मन्त्र कुत गीतत्स्त्वक वा घणन किया गया है वह इन्हीं कर्मकाण्डी ओगों को सरय कर कड़ा गया है । और नौके अन्त्याय में फिर भी श्राद्धनया कहा गया है कि गतागस्तं कामप्रमा कमन्ते । (गी २१) - उन्हें स्वर्गलोक और इस लोक में बार बार भाना-बाना पड़ना है । यह आवागमन अनप्राप्ति के बिना सम्भ नहीं सकता । जब तक यह रुक नहीं सकता तब तक आत्मा को सच्चा समाधान प्राप्तकस्थ तथा मोक्ष भी नहीं मिल सकता । इस लिये गीता के समस्त उपदेश का धार बही है कि यजयाग आदि की कौन कहे ? वातुबर्ष्य के सब कर्मों को भी तुम ब्रह्मात्मैस्व ज्ञान से तथा साम्यबुद्धि से आठरि छोड़ कर करते रहो - वर इस प्रकार कर्मकाल को जारी रख कर भी तुम मुक्त ही बने रहोगे (गी १८ ५ ६) । किसी देवता के नाम से तिल, चाकण या किसी पत्र को ई अनुकरोबतावे न मम कह कर भक्ति में हवन कर देने से ही कुछ फल नहीं हो जाता । शर्पण पत्र को मारने की अथवा प्रत्येक मनुष्य के शरीर में कामकाज आदि को अनेक पशुवृत्तिर्था है उनका साम्यबुद्धि रूप सयमाभि में होम करना ही अधिक अवसरक यह है (गी ४ १३) । इसी अभिप्राय से गीता में तथा नारायणीय धर्म में मन्त्रान् ने कहा है कि मैं ब्रह्म में आपवश अथात् भण्ड हू (गी १० २ म मा वा १ १७) । मनुस्मृति (२ ८७) में भी कहा गया है कि श्राद्धाग और कुछ करे धा न करे, परन्तु वह केवल अप से ही सिद्धि पा सकता है । अभि में आहुति श्राद्ध समय न मम (वह वस्तु मेरी नहीं है) कह कर उस वस्तु से अपनी सम्प्रबुद्धि का त्याग दिलाकरा जाता है - यही यज्ञ का मुख्य तत्त्व है और ज्ञान आत्मिक कर्मों का भी यही नीब है ।

इस मन्त्र का दूसरा अर्थ का बहुत समय 'पुनरिति' और 'अयम्' रता अन्वय करके बहना चाहिये । तब इस अर्थ में अक्षरों की कमी नहीं मात्स्य बागी । बहिरु अन्वय का कबो समय रता बहना करणा पड़ता है ।

इसलिए इन कर्मों की योग्यता भी यज्ञ के बरोबर है। अधिक क्या कहा जाय किन्तु अपना उनिक भी स्वार्थ नहीं है। ऐसे कर्मों को पुनर्जन्म से करने पर ये यज्ञ ही कह जा सकते हैं। यज्ञ की 'स' व्याख्या को स्वीकार करने पर जो कुछ कर्म निष्कर्म बुद्धि से किये जायें वे सब एक महायज्ञ ही होंगे। आर प्रथमय यज्ञ का श्रृंग हाने बाध्य मीमांसकों का यह न्याय कि 'यथार्थ किय गये श्रृंग' भी कर्म कथक नहीं होते। उन सब निष्कर्म कर्मों के किये भी उपयोगी हो जाता है। इन कर्मों को करते समय फलाशा भी छोड़नी पड़ती है। जिसके कारण स्वर्ग का आना-बाना भी बूट जाता है और इन कर्मों को करने पर भी अन्त में मोक्षस्वरूपी सद्गति मिल जाती है (गी १९)। सारांश यह है कि संसार यज्ञमय कर्ममय है। परन्तु कर्म करनेबाध्य के दो वर्ग होते हैं। पहले वे जो व्याख्यात रीति से पर फलाशा रक्त कर कर्म किया करते हैं (कर्मकाण्डी अंग) और दूसरे वे जो निष्कर्म बुद्धि से - कथक कर्तव्य समझ कर - कर्म किया करते हैं (शुद्धी अंग)। इस सम्बन्ध में गीता का यह सिद्धान्त है कि कर्मकाण्डियों का स्वप्नप्रतिरूप अनित्य फल मिलता है और ज्ञान से अयाग निष्कर्मबुद्धि से कर्म करनेवाले ज्ञानी पुरुषों का माधुर्य भी नित्य फल मिलता है। मोक्ष के लिए कर्मों का छोड़ना गीता में कहीं भी नहीं कहा गया है। इसके विपरीत अठारहव अध्याय के आरम्भ में श्रद्धावादी कहकर दिया है कि त्याग = छोड़ना शब्द से गीता में कर्मत्याग कभी भी नहीं समझना चाहिये; किन्तु उसका अर्थ फलत्याग ही सदा विवक्षित है।

'स' प्रकार कर्मकाण्डियों और कर्मयोगियों को भिन्न भिन्न फल मिलत है। इस कारण प्रत्येक को मृत्यु के बाद भिन्न भिन्न लोगों में भिन्न भिन्न मार्गों से जाना पड़ता है। इन्हीं मार्गों का कर्म से 'पितृपान' और 'नवयन्' कहते हैं (श्री १७ १८ १९) और उपनिषद् के आधार से गीता के आठव अध्याय में इन्हीं दोनों मार्गों का बखान किया गया है। वह मनुष्य जिसका ज्ञान हा गया है - और वह ज्ञान कर्म-सं कर्म अतन्द्राल में ना अवश्य ही हा गया है (गी २ ७५) - वह पात होने के अनन्तर और चित्त में शरीर जब ज्ञान पर उस अभि से ज्ञानि (ज्याम्) जिसका गुणपथ और उत्तरायण के छ महीने में प्रयाण करता हुआ ब्रह्मपद को जा पहुँचता है तथा वहीं उस मास प्राप्त होता है। 'सक कारण वह पुन' जन्म से कर मृत्युशोक में फिर नहीं लीरता। परन्तु जो केवल कर्मकाण्डी है अथवा भिन्न ज्ञान नहीं है वह उन्नी अभि ७ बुद्धि रात्रि गुणपथ और उत्तरायण के छ महीने इस कर्म से प्रयाण करता हुआ पन्द्रसक का पहुँचता है और अपने किय हुए सब पुण्यकर्मों का मोक्ष करके फिर इस लोक में जन्म लेता है। इन दोनों मार्गों में यही मत है (गी ८ २३-२४)। 'ज्याम्' (ज्याम्) शब्द के सबसे उपनिषद् में अर्चि (ज्याम्) शब्द का प्रयोग किया गया है। 'नले' पहले मार्ग का अर्चिप्राप्ति और दूसरे का 'भूमादि' मार्ग भी कहत

है। हमारा उत्तरायण उत्तर ऋतुस्थल में रहनेवाले भेक्तृजी का दिन है। और हमारा दक्षिणायन दक्षिणी राशि है। इस परिभाषा पर स्वान् देने से मात्सर्य हो जाता है कि "न दोनों मार्गों में से पहला अर्धराशि (ज्योतिरादि) मार्ग आरम्भ से अन्त तक प्रवृत्तमय है; और दूसरा धूम्रादि मार्ग अर्धकारमय है। ज्ञान प्रवृत्तमय है और परब्रह्म ज्योतिषो ज्योतिः (गी १३ १७) — ऐसी का लेव है। इस कारण वेदपात होने के अनन्तर, ज्ञानी पुरुषों के मार्ग का प्रवृत्तमय होना उचित ही है। और गीता में उन दोनों मार्गों को 'शुद्ध' और 'वृष्ण' उचिष्टिये कहा है कि उनका भी अर्थ प्रवृत्तमय और अर्धकारमय है। गीता में उत्तरायण के बाद के सोपानों का बर्णन नहीं है। परन्तु बास्क के निरुक्त में उदयपन के बाद देवलोका, सूर्य वैकुण्ठ और मानस पुरुष का बर्णन है (निरुक्त १४)। और उपनिषदों में देवदान के विषय में जो बर्णन हैं उनकी पञ्चाक्षरता करके ब्रह्मन्तस्त्र में यह क्रम दिया है कि उत्तरायण के बाद संवत्सर, वायुलोक, सूर्य चन्द्र विष्णु ब्रह्मलोक, इन्द्रलोक, प्रजापतिभक्त और अन्त म ब्रह्मलोक है (बृ ७ १ १ २ ३५; छं ५ १ श्रीपी १ ३; वे सू ४ १ १-९)।

देवदान और पितृदान मार्गों के सोपानों या मुक्तियों का बर्णन हो चुका। परन्तु इनमें जो विषय शुद्धपक्ष उत्तरायण इत्यादि के बर्णन हैं उनका सामान्य अर्थ कालबाधक होता है। उचिष्टिये स्वमन्त्रिक ही यह प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या देवदान और पितृदान मार्गों का काल से कुछ सम्बन्ध है? अथवा पहले कन्ये या या नहीं? यद्यपि विषय राशि शुद्धपक्ष इत्यादि शब्दों का अर्थ कालबाधक है तथापि अग्नि व्याघ्र वायुलोक, विष्णु भास्वि जो अन्य सोपान हैं उनका अर्थ कालबाधक नहीं हो सकता। और यदि कहा जाय कि ज्ञानी पुरुषों को दिन अक्षय रात के समय मरने पर मिथ मिथ गति मिलती है तब भी ज्ञान का कुछ महत्त्व ही नहीं रह जाता। उचिष्टिये अग्नि विषय उत्तरायण इत्यादि सभी शब्दों को कालबाधक न मान कर ब्रह्मन्तस्त्र में यह निदान्त किया गया है कि वे शब्द इनके अभिमानों देवताओं के विषये कल्पित किय गये हैं या ज्ञानी और कर्मरागी पुरुषों का आत्मा को मिथ मिथ मार्गों में ब्रह्मलोक और अर्धकारमय में से जाने हैं (ब. सू ४ २ - १ ४ १ ४)। परन्तु इसमें शङ्केह है कि महावर्त्तना का यह मत मात्सर्य है या नहीं। क्योंकि उत्तरायण के बाद सोपानों का — कि जो कालबाधक नहीं है — गीता में बर्णन नहीं है। इनका ही नहीं; बल्कि इन मार्गों को कल्पने के पहले भगवान् ने काम का स्पष्ट उत्तरण इस प्रकार किया है कि मैं तुझे यह काम कल्पना है कि जिस काल में मरने पर कर्मरागी स्वर्ग पर जाता है या नहीं जाता है (गी ८ ३)। और महाम्बरत में भी यह बर्णन पाया जाता है कि जब भीष्मपितामह शरशय्या में पड़े थे तब वे शरीरत्याग करन के लिये उत्तरायण की — अथवा नृप के उत्तर की और मृदुन की — प्रार्थना

कर रहे थे (मी १२ अनु. १६७)। इससे सिद्ध होता है कि विश्व
सृष्टि और उत्तरायणकाल ही मृत्यु होने के लिये कभी-न-कभी प्रयत्न माने जाते
थे। अन्ते (१ ८८ १५ और २ ६ २ १०) में भी देवयान और पितृयान
मार्गों का बहो पर बर्णन है, वहाँ काव्यान्वय अर्थ ही निश्चित है। इससे तथा
अन्य अनेक प्रमाणों से हमने यह निश्चय किया है कि उत्तर गोष्पथ के जिस स्थान
में सूर्य अस्तित्व पर सः महीने तक हमेशा गीला पड़ता है उस स्थान में अर्थात् उत्तर
ध्रुव के पास वा मेरुस्थान में जब पड़ते वैदिक ऋषियों की कस्ती थी, तब ही से सः
महीने का उत्तरायणरूपी प्रकाशकाल मृत्यु होने के लिये प्रयत्न माना गया होगा।
इस विषय का विस्तृत विवेचन हमने अपने दूसरे ग्रन्थ में किया है। कारण चाहे
कुछ भी हो इसमें सन्देह नहीं कि यह समस्त बहुत प्राचीन काल से पत्नी आती है
और वही समस्त देवयान तथा पितृयान मार्गों में प्रकाश न हो तो पर्याप्त से ही—
अन्तर्भूत हो गई है। अधिक क्या कहें हमें तो पता मान्य होता है कि इन दोनों
मार्गों का मूल इस प्राचीन समस्त में ही है। यदि ऐसा न मानें तो गीता में देवयान
और पितृयान का उल्लेख करके जो एक बार 'काल' (गी ८ १) और दूसरी बार
'गति' वा 'सृति' अर्थात् मार्ग (गी ८ १ २७) कहा है यानी इन का निश्च
निश्च अर्थों के शब्दों का जो उपयोग किया गया है उसकी कुछ उपपत्ति नहीं लगाई
जा सकती। वेदान्तमूल के शाङ्करमाध्य में देवयान और पितृयान का काव्यान्वय
अर्थ स्मृत है जो कमयोग ही के लिये उपयुक्त होता है और वह भेद करके, कि
सब प्रकाशनी उपनिषद् में वर्णित भीत मार्ग से अर्थात् वेदाग्रमुक्त प्रकाशमय
मार्ग से प्रकाशकाल को जाता है 'काव्यान्वय' तथा देवताकाव्य अर्थों की व्यवस्था
की गई है (वे २ १ मा ४ २ १८-२१)। परन्तु मूल सूत्रों की दृष्टि से
अत होता है कि काव्य की आवश्यकता न रख उत्तरायणादि शब्दों से देवताओं
को अस्मिता कर देवयान का जो देवताकाव्य अर्थ वात्सल्यकाव्य न निश्चित किया
है वही उनके मतानुसार सब अस्मिता होगा और वह मानना भी उचित नहीं
है कि गीता में वर्णित मार्ग उपनिषद् की इस देवयान गति का-छोड़ कर स्वतन्त्र
हो सकता है। परन्तु वहाँ इतने गहरे पानी में पैरने की क्या आवश्यकता नहीं है;
क्योंकि पश्चि उत्तर विषय में मतभेद हो कि देवयान और पितृयान के दिक्क राशि,
उत्तरायण भाति शब्द ऐतिहासिक दृष्टि से मुख्यरूप में काव्यान्वय थे या नहीं तथापि
यह बात निश्चित है कि आगे वह काव्यान्वय अर्थ छाड़ दिया गया। अन्त में
इन दोनों पदों का वही अर्थ निश्चित तथा बन हो गया है कि—काव्य की अपेक्षा
न रख चाहे काह किसी समय और—यदि वह जानी हो तो अपने कर्मानुसार प्रकाश-
मय मार्ग से और देवयान कमराणी हो ता अन्तःकरणमय मार्ग से परमार्थ का जाता
है। चाहे फिर विश्व और उत्तरायण भाति शब्दों से वात्सल्यकाव्य के कर्मानुसार
देवयान समझें; या इनके लक्षण से प्रकाशमय मार्ग के अन्तःकरणमय रूप मानें

समक्षिये परन्तु इससे इस सिद्धान्त में कुछ भेद नहीं होता, कि वहाँ देवयान और पितृयान दोनों का उद्धार मागवाचक है।

परन्तु क्या देवयान और पितृयान, दोनों मार्ग शास्त्रोक्त अर्थात् पुण्यकर्म करनेवाले का ही प्राप्त हुआ करते हैं। क्योंकि पितृयान यद्यपि देवयान से नीचे की भेगी का मार्ग है तथापि वह भी चन्द्रलोक का अर्थात् एक प्रकार के स्वर्गलोक ही का पहुँचानेवाला मार्ग है। इसलिये प्रकट है कि वहाँ सुख भोगने की पास्ता होने के लिये इस लोक में कुछ न कुछ शास्त्रोक्त पुण्यकर्म अवश्य ही करना पड़ता है (गी २ २१)। जा खेग घोड़ा भी शास्त्रोक्त पुण्यकर्म न करके तंसार में अपना समस्त जीवन पापाचरण में बिता देते हैं वे इन दोनों में से किसी भी मार्ग से नहीं जा सकते। उनके विषय में उपनिषदों में कहा गया है कि वे लोग मरने पर एकदम पतु-पसी आदि तिर्यक्-स्थानों में जन्म लेते हैं और बारबार ब्रह्मलोक अर्थात् नरक में जाते हैं। इसी को 'तीसरा' मार्ग कहते हैं (छा ७ १ ८ का २, ६ ७); और भगवद्गीता में भी कहा गया है कि निपट पापी अर्थात् आसुरी पुण्यों का बही नित्य-गति प्राप्त होनी है (गी १६ १-२१ १ १२ के सू १ १ १२, १३ निबद्ध १४)।

ऊपर हम बात का विवेचन किया गया है, कि मरने पर मनुष्य को उसके कर्मानुसंग बौद्धिक धर्म के प्राचीन परम्परानुसार तीन प्रकार की गति किंचित कम से प्राप्त होती है। उनमें से कबल देवयान मार्ग ही मोक्षदायक है; परन्तु यह मार्ग कम-कम से अर्थात् अचिराति (एक के बाद एक, ऐसे कर्मों से) सदा जाते अन्त में मिलता है। इसलिये इस मार्ग का 'कर्ममुक्ति' कहते हैं। और देखात होने के अनन्तर अर्थात् मृत्यु के अनन्तर ब्रह्मलोक में जाने से वहाँ अन्त में मुक्ति मिलती है 'मीसिये इन विदेह-मुक्ति' भी कहते हैं। परन्तु हम सब बातों के अतिरिक्त कुछ अध्ययनशील का यह भी कथन है कि क्लिप्त मन में ब्रह्म और आत्मा के प्रत्यक्ष का पृथक् साक्षात्कार नित्य आगुन है उसे ब्रह्मप्राप्ति के लिये वही दूसरी आह क्यों जाना पड़ता? अथवा उस मृत्यु-काल की भी बात क्यों सोचनी पड़ती? वह यह सब है कि उपामना से जो ब्रह्मप्राप्ति होता है वह पहले पहल कुछ आगुन रहता है; क्योंकि इससे मन में शून्यलोक या ब्रह्मलोक इत्यादि की कल्पनाएँ उत्पन्न हो जाती हैं और वही मरण-समय में भी मन में म्यूनाधिक परिणाम में बनी रहती हैं। अतएव इस आगुनता का दूर करके साध की प्राप्ति के लिये हमें छोटी का देवयान मार्ग से ही जाना पड़ता है (ब ग, ४ ३१)। क्योंकि अध्ययनशील का यह अर्थ सिद्धान्त है कि मरण-समय में क्लिप्त की भी भावना या जगु हा उस कैसी ही 'गति मिलती है (छा ३ ४) परन्तु मनुज उपामना या अन्य किसी कारण से क्लिप्त मन में अपने आत्मा और ब्रह्म के बीच कुछ भी परदा या इतमाध (त ० ७) ही नहीं रह जाता वह लीन ब्रह्म-रूप ही है। अतएव प्रकट है कि ऐस पुरुष का

ब्रह्म प्राप्ति के लिये किसी दूसरे स्थान में जाने की कोई आवश्यकता नहीं। इसी लिये बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य ने जनक से कहा है कि बा पुरुष 'पुत्र ब्रह्मज्ञान से पूर्ण निष्काम हो गया हो — न तस्य प्राण न्काममिति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति — उसके प्राण दूसरे किसी स्थान में नहीं जाते किन्तु यह नित्य ब्रह्मभूत है और ब्रह्म में ही सब पाता है (३ ४ ४ ६) और बृहदारण्यक तथा कठ दोनों उपनिषदों में कहा गया है, कि ऐसा पुरुष अब ब्रह्म समझते (कठ ६ १४) — यही वह यही ब्रह्म का अनुभव करता है। इन्हीं भूतियों के आधार पर शिवगीता में भी कहा गया है, मोक्ष के लिये स्थानान्तर करने की आवश्यकता नहीं होती। ब्रह्म काह ऐसी बन्तु नहीं है कि जो अमुक स्थान में हो और अमुक स्थान में न हो (छं. ७ २५ मुं. २. ११)। तो फिर पूर्ण ज्ञानी पुरुष का पूर्ण ब्रह्म प्राप्ति के लिये उत्तरायण मूलसोक आदि मार्ग से जाने की आवश्यकता ही क्यों जानी चाहिये? ब्रह्म वेद ब्रह्मैव मेवति' (मुं. ३ ४) — जिसने ब्रह्मस्वरूप को पहचान लिया वह तो स्वयं यही वह यही — इस लोक में ही — ब्रह्म हो गया। किसी एक का दूसरे के पास जाना तभी हो सकता है जब 'एक और दूसरा ऐसा स्थलकृत या कालकृत मेव घोष हो और यह नेद तो अन्तिम स्थिति में अथात् अद्वैत तथा भेद ब्रह्मानुभव में रह ही नहीं सकता। इनके लिये जिसके मन की ऐसी नित्य स्थिति हो चुकी है कि 'यस्य त्वमात्मैवाऽभूत् (३ २ ४ १४) या सब त्वस्वि' ब्रह्म (छं. ३ १४ १) अथवा मैं ही ब्रह्म हूँ — 'अहं ब्रह्मास्मि' (३ १ ४ १) उस ब्रह्मप्राप्ति के लिये आरंभ किन्तु 'आह जाना पड़ेगा' वह तो नित्य ब्रह्मभूत ही रहता है। विच्छेद प्रकरण के अन्त में जैसा हमने कहा है वना ही गीता में परम ज्ञानी पुरुषों का वर्णन इन प्रकार किया गया है कि अस्मिन् ब्रह्मनिर्वाण वर्तत भित्तितामनाम् (गी. ५ २६) — जिसमें ईश्वरत्व को छोड़ कर आत्मस्वरूप का ज्ञान लिया है उसे चाहे प्रारब्ध-कर्म-भय के लिये देहपात होने की राह लेनी पड़े, या भी उसे मोक्ष प्राप्ति के लिये कहीं भी नहीं जाना पड़ता क्योंकि ब्रह्मनिर्वाणरूप मात्र तो उसके सामने हाथ जान लक्ष्य रहता है। अथवा 'इहैव तर्कितः तर्को वेदा माय्य स्थित मनः' (गी. १)। — जिसके मन में सबभूतान्तर्गत ब्रह्मात्म्यैक्यरूपी साम्य प्रतिबिम्बित हो गया है वह (देवदान माग की अपेक्षा न रख) यही का यही अन्य मरण को जीत लीया है। अथवा 'भूतदुष्यन्धकर्मरूपमनुस्यसि — जिसकी शनदृष्टि में तमस्य प्राणिनी की मित्रता का नाश हो चुका और जिस के सब एकस्य अघात परमभर-स्वरूप दीप्त स्थित हैं वह ब्रह्म समझने — ब्रह्म में निष्क ज्ञाना है (गी. १९ ६)। गीता का यह पक्ष उपर दिया गया है कि 'अथान और विदुषान् मार्गों को सम्बन्धित करने वाला कर्मयोगी माह का प्राप्त नहीं होता (गी. ८)। उसमें ही तत्पक्ष ज्ञानवाण १३ का अर्थ परमार्थिक के ब्रह्मस्वरूप का पहचाननवासा ही विपश्चित है (इत्या भाष्यन ७ १५ ५६)। यही पूर्ण ब्रह्मभूत या परमार्थिक की वाणी स्थिति

हैं और भीमशंकराचार्य ने अपने शारीरिक मांस्य (वे त्त. १ ४ १४) में प्रतिपादन किया है कि यही अभ्यात्मज्ञान की अत्यन्त पूर्णवस्था या परावस्था है। यदि कहा जाय कि ऐसी स्थिति प्राप्त होने के लिये मनुष्य को एक प्रकार से परमेश्वर ही हो जाना पड़ता है तो कोई अतिशयोक्ति न होगी। फिर कहने की आवश्यकता नहीं कि इस रीति से जो पुण्य ब्रह्मभूत हो जाते हैं वे कर्मसृष्टि के सब विधि-निषेधों की अवस्था से भी परे रहते हैं क्योंकि उनका ब्रह्मज्ञान सर्वत्र व्याप्त रहता है। इसलिये जो कुछ वे किया करते हैं वह हमेशा शुद्ध और निष्काम बुद्धि से ही प्रेरित हो कर पाप पुण्य से अछिन्न रहता है। इस स्थिति की प्राप्ति हो जाने पर ब्रह्मप्राप्ति के लिये किसी अन्य स्थान में जाने की अवस्था वेहपात होने की अर्थात् मरने की भी कोई आवश्यकता नहीं रहती इसलिये ऐसे स्थितप्रज्ञ ब्रह्मनिष्ठ पुण्य को 'वीर्यमुक्त' कहते हैं (यो १)। यद्यपि बौद्ध-धर्म के लोग ब्रह्म या आत्मा को नहीं मानते तथापि उन्हें यह बात पूर्वतया मान्य है कि मनुष्य का परम साध्य वीर्यमुक्त की वह निष्काम अवस्था ही है और इसी तत्त्व का संग्रह उन्होंने कुछ शब्दभेद से अपने धर्म में किया है (परिच्छिन्न प्रकरण देखा)। कुछ लोगों का कथन है कि परावस्था के निष्कामत्व की उस अवस्था में और सांसारिक कर्मों में स्वाभाविक परस्पर विरोध है इसलिये विले बहु अवस्था प्राप्त होती है उसके सब कर्म आप ही आप बूट जाते हैं और वह संन्यासी हो जाता है। परन्तु गीता को यह मत मान्य नहीं है। उसका यही सिद्धान्त है कि स्वयं परमेश्वर किस प्रकार कर्म करता है उसी प्रकार वीर्यमुक्त के लिये भी—निष्काम बुद्धि से सोचसंग्रह के निमित्त—मृत्युपर्यन्त सब व्यवहारों को करते रहना ही अधिक भेद्युक्त है। क्योंकि निष्कामत्व और कर्म में कोई विरोध नहीं है। यह बात अगले प्रकरण के निरूपण से स्पष्ट हो जावगी। गीता का यह तत्त्व पागवाशिष्ठ (१ उ १ ७) में भी स्वीकृत किया गया है।

होते हैं। और मन में से जो फल भोग चाहते उसी की ओर ध्यान दे कर पड़े से (अर्थात् साधनावस्था से ही) कर्त्तव्य करना सुनिश्चित कर लेंगे। इसलिये उस ऐसी पद्म के तारतम्य का विचार बिना फल और अर्थ का जो भी भाव्यात्मिक विवेचन पूरा नहीं हो सकता। अतः स सिर्फ यह कह देने से काम नहीं चल सकता था कि पूरा ब्रह्मज्ञान प्राप्त हो जानेपर कर्मों का करना और न करना एक बात है (गी १ १८) क्योंकि समस्त व्यवहार में कर्म की अपेक्षा बुद्धि ही की भूत होने के कारण ज्ञान से किसी बुद्धि समस्त भूतों में सम हो गई है उसे किसी भी कर्म के दुष्प्रभाव का श्रेय नहीं समझता (गी ४ २ २१)। महाबान् को तो उसे यही निश्चित उपदेश था कि—मुझ ही पर—यु सत्व। (गी २ १८) और स्वस्व तथा स्वयं उपदेश के समयमें लड़ाई करो तो अच्छा न करो तो अच्छा; ऐसे सन्निभ उत्तर की अपेक्षा और दूसरे कुछ समझ करणों का कलमना आवश्यक था। और तो क्या गीताशास्त्र की प्रकृति यह कलमने के लिये ही हुई है कि किसी कर्म का मर्मपर परिणाम यदि के सामने देखते रहने पर भी बुद्धिमान् पुरुष उसे ही क्यों करे। गीता की यही तो विशेषता है। यदि यह सत्य है, कि कर्म से कर्म केवलता और ज्ञान से मुक्त होता है तो ज्ञानी पुरुष को कर्म करना ही क्यों चाहिये? कर्म-यत्न का अर्थ कर्मों का छोड़ना नहीं है केवल फलका छोड़ देने से ही कर्म का अर्थ हो जाता है जब कर्मों को छोड़ देना शक्य नहीं है न्यायि सिद्धान्त यद्यपि सत्य हो तथापि इससे भली मौलिक यह सिद्ध नहीं होता कि कर्म घट तक ठहरे भी न छोड़े जायें। और स्वाय से अपने पर भी यही अर्थ निष्पन्न होता है क्योंकि गीता ही में कहा है कि पारों ओर पानी ही पानी हो जाने पर किस प्रकार फिर टनक शिथिल को कुछ की ग्राह नहीं करता उसी प्रकार कर्मों से सिद्ध होनेवाली ज्ञानप्राप्ति ही पुनः पर ज्ञानी पुरुष को कर्म की कुछ भी अपेक्षा नहीं रहती (गी २ ४६)। इसी लिये तीसरे अध्याय के आरम्भ में अतः ने भीहृष्य ने प्रथम यही पड़ा है कि आपकी सम्मति में यदि कर्म की अपेक्षा निष्काम अथवा मायबुद्धि भद्र हो तो रिक्तप्रज्ञ के समान मैं भी अपनी बुद्धि को कुछ किये देना हूँ—एक मेरा मतलब पूरा हो गया; अब फिर भी सद्गुरु के इस पार कर्म में मुझे क्यों रूपांत हो? (गी १ १) इसका उत्तर देने हुए महाबान् ने कर्म किसी ने भी भूट नहीं करत न्यायि कारण बताकर स्वयं अपेक्षा में कर्म का समर्थन किया है परन्तु माय्य (मेम्यान्) और कर्मयोग ज्ञानी ही माय यदि शास्त्री ने कलमने गये है तो यही कहना पड़ेगा कि ज्ञान की प्राप्ति हो जाने पर इनमें से जिन से माय अच्छा मग उसे यह स्वीकार कर ले। उसी रत्ना में पौनरे अपेक्षा के आरम्भ में अतः न फिर प्राप्ति की कि ज्ञानी माय गीत्यात्मक कर के मग न कलमने निश्चयबुद्ध मुझे एक ही बात कलमने कि उन दोनों में से अधिक भद्र किन है (गी १)। यदि ज्ञानपर कर्म करना और न करना

एक ही सा है तो फिर मैं अपनी मर्जी के अनुसार भी चाहेगा तो कम करेगा नहीं तो न करेगा। यदि कम करना ही उत्तम पथ हो तो मुझ टसकर चरण समझाये। तभी मैं आपके कथनानुसार आचरण करूँगा। भक्त का यह प्रश्न कुछ अपूर्व नहीं है। योगवासिष्ठ (८६ ६) ॥ श्रीरामचन्द्र ने वसिष्ठ से भार गणना गीता (४ १) में वरेण्य राघव ने गणेशजी से यही प्रश्न किया है। कब्र हमारे ही यहाँ नहीं बरन यूरोप में यहाँ तत्त्वज्ञान के विचार पहले पहले धूम धूप में उस ग्रीस देश में भी प्राचीन काल में यह प्रश्न उपस्थित हुआ था। यह बात अरिस्तोत्तल के ग्रन्थ से प्रकट होती है। उस ग्रन्थिड यूनानी ग्रीनी पुरुष ने भवन नीतिशास्त्र सम्बन्धी प्रश्न के अन्त (१ ७ और ८) में यही प्रश्न उपस्थित किया है भार प्रथम भवनी यह सम्मति थी है कि संसार के या राजनिक मानस्य में शिन्गी स्थितान की स्वेप्ता ग्रीनी पुरुष को शान्ति स तत्त्व के विचार में जीवन दिनाना ही कथा आर पुण ध्यानग्रायक है। ना भी उसके अनन्तर लिख गये अपन रादपन सम्बन्धी प्रश्न (७ और ३) में अरिस्तोत्तल ही लिख्ता है कि कुछ ग्रीनी पुरुष तत्त्व विचार में ना कुछ राजनिक कार्यों में निमग्न गीत्त पन्त है। और यदि प्रष्टा थप कि उन ग्रीनों मागों में ध्यान-सा बहुत अच्छा है तो यही कहना पड़ेगा कि प्रत्येक माग भंग्ता मया है। तथापि कम कि उपधा भक्म का अच्छा कहना नून है। ७ क्योंकि यह काल में का हासि नहीं कि ध्यान ही ना एक कम ही है और कधी भय प्राप्ति ही अनेक अंशों में जनयुक्त तथा नीतिबुद्ध कर्मों में ही है। १। स्थाना पर अरिस्तोत्तल के निम्न निम्न जना का लिख्ता गीता के कम स्पष्ट कथन का महत्व पानका के ध्यान में आ सकगा कि कम स्थापो वरमणा (गी ३ ८) - अरम की अपेक्षा कम भय है। गत छठाणी का प्रसिद्ध कैच पण्डित भगवत्स का अरने आधिर्भनिक तत्त्वज्ञान में कहता है यह कहना भ्रान्तिदूत है कि तत्त्वविचार ही में निमग्न रह कर शिन्गी दिनाना भयम्बर है। ना तत्त्वज्ञ पुरुष इस पद्ध के रायचरन का अङ्गीकार करता है और अपने हाथ में हान वास्य मार्ग का कथ्यण करना छेप गता है। उसर विषय में यही कहना चाहिय कि यह अरने प्राप्त मापनी का दुरुपयोग करना है। अरने में उमन तत्त्वज्ञाना धारणहर न कहा है कि संसार के जन्मन व्यवहार - यहा तत्त्व जीविन रहना भी - द कथ्य है। श्रमणिय तत्त्वज्ञान प्राप्त कर उन सध कमा का शिन्गी कणी हा मर नाप कता ही इस संसार में मनुष्य का लया कताय है का मन / ७ में फिर शापेहर ना ८६ ४ में संसार में दिना का धारणहर का पथ उम्मी न हाग्मेन ने

" And it is equally a mistake to place the chief action for the purposes of activity, and the actions of the just and wise are the realization of much that is noble (Aristotle's *Politics*, trans by Jowett, Vol. I p. 12. The Italics are ours)

चारी रखा है। कहना नहीं होगा, कि स्येन्सर और मित्र प्रभृति अन्धेय तत्त्वशास्त्रों के मत का क जैसे हैं। परन्तु इन सब के आगे कद् कर हाक के कर्मों के आधि-भौतिक कर्मों पण्डित नितो ने अपने ग्रन्थों में, कर्म छोड़नेवालों पर ऐसे तीव्र कटघर किये हैं कि यह कर्मसंन्यास-पक्षपातों के लिये 'मूर्ख-शिरोमणि' शब्द से अधिक सौम्य शब्द का उपयोग कर ही नहीं सकता है। *

यूरोप में अरिस्टाटल से लेकर अब तक जिस प्रकार इस सम्प्रदाय में दो पक्ष हैं, उसी प्रकार भारतीय वैदिक कर्म में भी प्राचीन काल से लेकर अब तक इस सम्प्रदाय के दो सम्प्रदाय एक से चले आ रहे हैं (म मा वा १४९ ७)। इनमें से एक का संन्यास-मार्ग, सांख्य-निष्ठा या केवल सांख्य (अथवा ज्ञान में ही निश्च निष्ठा रहने के कारण ज्ञान-निष्ठा भी) कहते हैं; और दूसरे को कर्मयोग, अथवा केवल कर्मल योग या कर्म-निष्ठा कहते हैं। हम तीसरे प्रकरण में ही कह आये हैं, कि वहाँ 'सांख्य' और 'योग' शब्दों से तात्पर्य क्रमशः कापिक-सांख्य और पाठकाल बौद्ध से नहीं है। परन्तु 'संन्यास' शब्द भी कुछ सन्दिग्ध है। इसलिये उसके अर्थ का कुछ अधिक विवरण करना यहाँ आवश्यक है। 'संन्यास' शब्द सिर्फ विवाह न करना, आर यदि किया हो तो 'बाळ-बच्चों को छोड़ मगधे कपड़े रँग देना' अथवा 'केवल पीये आभोग्य ग्रहण करना' इतना ही अर्थ यहाँ विवक्षित नहीं है। क्योंकि विवाह न करने पर भी भीष्मपितामह मरते दम तक राम्यकाव्यों के उद्योग में लगे रहे और भीष्म शङ्कराचार्य ने ब्रह्मचर्य से एकदम पीया आभोग्य ग्रहण कर, वा महाराष्ट्र रथ में भीसमर्थ रामदास ने मृत्युपयन्त ब्रह्मचारी—गोस्वामी—रह कर, ज्ञान पैदा करके संसार के उद्धारार्थ काम किये हैं। यहाँ पर मुख्य प्रश्न यही है कि शनोत्तर संसार के व्यवहार केवल कर्तव्य समझ कर शोक-कस्यास के लिये किये जाये अथवा मिथ्या समझ कर एकदम छोड़ दिये जायें? इन व्यवहारों या कर्मों का करनेवाले कर्मयोगी कहलाते हैं। फिर चाहे वह म्याहा हो या कर्षोरा मगधे कपड़े पहने या चूने। हों वह भी कहा जा सकता है कि ऐसे काम करने के लिये विवाह न करना मगधे कपड़े पहनना

कर्मयोग और कर्मन्यास (सांख्य या संन्यास) इन्हीं दो मार्गों को सभी ने अपने *Pessimism* नामक ग्रन्थ में जम स *Optimism* और *Pessimism* नाम दिये हैं। हमारी राय में यह नाम ठीक नहीं। *Pessimism* शब्द का अर्थ उपास निराशाकारी या रागी बनना होता है। परन्तु जगत् का अधिक समझ कर जब छात्र बनेवाले (संन्यासी आत्मन्त्री) बन जाते हैं और वे जगत् सत्ता का आनन्द लें ही छात्र हैं, इसलिए हमारी राय में उनका *Pessimist* कहना ठीक नहीं। इनके बहने कर्मयोग को *Energism* और सांख्य का संन्यास मार्ग का *Quietism* कहना अधिक उचित होगा। वैदिक कर्मों के अनुसार दोनों मार्गों में ब्रह्मज्ञान एक ही सा है। इसलिए शांति का आनन्द और शांति भी एक ही-सी है। हम ऐसा भ्रम नहीं करना कि एक मार्ग आनन्दमय है और दूसरा दुःखमय है। अथवा एक आशाकारी है और दूसरा निराशाकारी।

अथवा बस्ती से बाहर विरक्त हो कर रहना ही कमी कमी विवेक सुभीत का होता है। क्योंकि फिर दुःख के मरणपोषण की शक्ति अपने पीछे न रहने के कारण अपना सारा समय और परिश्रम शोक-द्वारों में लगा देने के लिये कुछ भी अकुचन नहीं रहती। यदि ऐसे पुरुष मेघ से संन्यासी हों तो भी वे तत्त्वदृष्टि से कर्मपात्री ही हैं। परन्तु विरहीत पक्ष में — अर्थात् वा स्नेह-संसार के समस्त व्यवहारों को निम्नतर समझ उनका त्याग करके उपन्यास के रहते हैं — उन्हीं का संन्यासी कहना चाहिये। फिर चाहे उन्होंने प्रत्यक्ष पञ्चाश आश्रम ग्रहण किया हो या न किया हो। सारांश गीता का कदापि मूल अथवा सफुट कण्ठों पर और विवाह या ब्रह्मचर्य पर नहीं है। प्रत्युत उसी एक बात पर नजर रख कर गीता में संन्यास और कर्मयोग दोनों मार्गों का विवेक किया गया है कि कौन पुरुष कर्म के व्यवहार करता है या नहीं? इस बातें गीताक्रम में महत्त्व की नहीं है। संन्यास या वतुषाभन दोनों ही भ्रष्टा कर्मसंन्यास अथवा कर्मत्याग घटत यहाँ अधिक अन्वयक और निःसंशय है। परन्तु इन दोनों की अपेक्षा सिर्फ संन्यास घटत के व्यवहार की ही अधिक रीति के कारण उसका पारिभाषिक अर्थ का यहाँ विवरण किया गया है। किन्तु इस संसार के व्यवहार निवार प्रतीत होता है वे स्वयं निवृत्त हो अरन्ध्र में या कर स्मृतिप्रभा नुसार वतुषाभन में प्रवेश करते हैं। इससे कर्मत्याग के इस मार्ग को संन्यास कहते हैं। परन्तु इससे प्रथम मार्ग कर्मत्याग ही है। गम्य कर नहीं।

यद्यपि इस प्रकार इन दोनों पक्षा का प्रचार हो कि पूरा ज्ञान हान पर भग्न कर्म करो (कर्मयोग) या कर्म छोड़ो (कर्मसंन्यास)। तथापि गीता के साम्प्रदायिक टीकाकारों ने अब यहाँ यह प्रश्न उत्पन्न है कि क्या अन्त में मोक्ष प्राप्ति कर देने के लिये दोनों मार्ग स्वतन्त्र अर्थात् एक-सं समय हैं? अथवा कर्मयोग केवल पुरातन यानी पुरानी सीढ़ी है और अन्तिम मार्ग की प्राप्ति के लिये कर्म छोड़ कर संन्यास लेना ही चाहिये। गीता के दूसरे और तीसरे अध्यायों में ऐसा कथन है उससे ज्ञान पक्का है कि ये दोनों मार्ग स्वतन्त्र हैं। परन्तु इन टीकाकारों का मत है कि कर्म-न-कर्म संन्यास आश्रम का अंगीकार कर समस्त साम्प्रदायिक कर्मों का छोड़ दिया मात्र ही निम्न लक्ष्य — आरंभ का लक्ष्य हमी साधन से गीता की टीका करने में प्राप्त कर है कि यही बात गीता में प्रतिपादित की गई है — व गीता का यह मातृप निरन्तर है कि कर्मयोग स्वतन्त्र रीति से मार्गप्राप्ति का मार्ग नहीं है। पहला विषय की सुझाव के लिये कर्म कर अन्त में लक्ष्य ही लेना चाहिये। संन्यास ही अन्तिम मुख्य निष्ठा है। परन्तु इस अध्याय का स्मरण कर हमें लक्ष्य करने में यह पक्का है कि साम्प्रदायिक (कर्मयोग) और वतुषाभन (कर्मसंन्यास) विविध अर्थात् वे प्रचार की विधि इस प्रकार में है (१) ३ ३। इस विविध पक्ष का स्पष्टार्थ निम्नलिखित नहीं हो जाता है 'कर्मयोग' ३५ ५ शक्ति अथवा लक्ष्य है (१) पहला अध्याय है कि ज्ञान हो या न हो;

चातुर्वर्ण्य के यज्ञयाग आदि कर्म अथवा भुक्तिस्मृतिवर्णित कर्म करने से ही मोक्ष
 मिळता है। परन्तु मीमांसकों का यह पक्ष गीता को मान्य नहीं (गीता २. ४१)।
 (९) दूसरा अर्थ यह है कि विष्णुशक्ति के किये कर्म करने (कर्मयोग) की आवश्यकता है। "मन्त्रिये केवल विष्णुशक्ति के निमित्त ही कर्म करना चाहिये। इस मंत्र
 के अनुसार कर्मयोग संन्यासमार्ग का पूर्वाङ्ग हो जाता है परन्तु यह गीता में वर्णित
 कर्मयोग नहीं है। (१) जो जानता है कि मेरे आत्मा का कल्याण किस में है वह
 अपनी पुरुष स्वधर्मोक्त युद्धादि सांसारिक कर्म मृत्युपयन्त करे या न करे ! बड़ी गीता
 में मुख्य प्रश्न है। और उसका उत्तर यही है कि जानी पुरुष का चातुर्वर्ण्य के तब
 कर्म निष्कर्मबुद्धि से करना ही चाहिये (गी १ =)। यही कर्मयोग शब्द का
 तीसरा अर्थ है और गीता में यही कर्मयोग प्रतिपादित किया गया है। यह कर्मयोग
 संन्यासमार्ग का पूर्वाङ्ग कदापि नहीं हो सकता। क्योंकि "स मार्ग में कर्म कभी दृष्ट
 ही नहीं। अब प्रश्न है केवल मोक्षप्राप्ति के विषय में। "स पर गीता में स्पष्ट कहा है
 कि ज्ञानप्राप्ति हो जाने से निष्कर्मकर्म कर्म नहीं हो सकते प्रसूत संन्यास में से
 मोक्ष मिलता है वही इस कर्मयोग से भी प्राप्त होता है (गी)। इसलिये
 गीता का कर्मयोग संन्यासमार्ग का पूर्वाङ्ग नहीं है किन्तु शरीरर से शरीर मार्ग में
 इति से स्वतन्त्र अर्थात् मुक्त्यर्थ है (गी २)। गीता के स्वच्छस्मिन् शिष्य
 निष्ठा (गी १ १) का यही अर्थ करना चाहिये। और "सी हेतु मन्वान न भवेत्
 धरण में - ज्ञानयोगेन संख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् - "स शरीर मार्ग का पूर्ण
 पूर्ण स्वीकरण किया है। आगे चल कर तरहूँ अध्याय में कहा है : अन्ये शास्त्र
 योगेन कर्मयोगेन चापरे (गी १३ २४) "स श्लोक के - "अन्य (एक) और
 अपर (दूसरे) - ये पद उक्त शरीर मार्ग की स्वतन्त्र मान किन्ता अन्वर्थक नहीं लगे।
 इसका निवा किन नारायणीय धर्म का प्रवृत्तिमार्ग (योग) गीता में प्रतिपादित है
 उतका इतिहास महानारद से केवल से यही सिद्धान्त ही होता है। श्रुति के आरम्भ
 में मन्वान ने हिरण्यगर्भ अर्थात् ब्रह्म का श्रुति रचने की आज्ञा ली। उनसे मरिचि
 आदि प्रमुख सात मानसपुत्र हुए। श्रुतिकर्म का अच्छे प्रकार आरम्भ करने के लिये
 उन्होंने ने योग अर्थात् कर्मयोग प्रवृत्तिमार्ग का अवलम्बन किया। ब्रह्मा के मन्त्रानुसार
 और कथित प्रवृत्ति दूसरे सात पुत्रों ने उत्पन्न होने ही निवृत्तिमार्ग अर्थात् योग का
 अवलम्बन किया। "स प्रकार उन सात मार्गों की उत्पत्ति बतला कर आगे स्पष्ट कहा है
 कि ये शरीर मार्ग मोक्षश्रुति से मुक्त्यर्थ अर्थात् सामान्यस्वामी एक ही परमेश्वर की
 प्राप्ति का श्रेष्ठ विधि निष्ठ आरम्भ है (म भा वा ३४/ ३८-४
 ६३-७३)। "सी प्रकार यह भी स्पष्ट किया गया है कि योग अर्थात् प्रवृत्तिमार्ग का
 प्रवृत्ति श्रित्यगम है और सामान्यमार्ग का मन्त्रावली कथित है। परन्तु यह स्पष्ट
 नहीं कहा है कि आगे हिरण्यगर्भ ने कर्मा का योग कर दिया। इसका विवरण उक्त
 ब्रह्म है कि मन्वान ने श्रुति का व्यवहार अच्छी तरह से किया था कि श्रुति

चरुचक्र का उत्पन्न किया और हिरण्यगम से तथा अन्य श्रेयताओं से कहा, कि इसे निरन्तर जारी रखा (म भा शां १४ ४४-७ और ११९. ६६ ६७ श्लो)। इससे निर्विवाद सिद्ध होता है कि सांख्य और योग दोनों मार्ग आरम्भ से ही स्वतन्त्र हैं। इससे यह भी गीता पढ़ता है कि गीता के साम्प्रदायिक टीकाकारों ने कर्मयोग का जो गौणत्व देने का प्रयत्न किया है वह केवल साम्प्रदायिक भाग्य के परिणाम है। और इन गीताओं में जो स्थान स्थान पर यह तुरा ख्या रहता है, कि कर्मयोग शनप्राप्ति अथवा संन्यास का केवल साधनमान है वह इनकी मनगन्त है। बाल्य में गीता का सच्चा मायाय वैसा नहीं है। गीता पर जो संन्यासमार्गीय टीकाकार हैं उनमें हमारी समझ से यही मुख्य दोष है। आर टीकाकारों के इस साम्प्रदायिक भाग्य से दूर बिना कभी सम्भव नहीं कि गीता के बाल्यविक रहन्य का भाव हो सके।

यदि यह निश्चय कर कि कर्मसंन्यास और कर्मयोग दोनों स्वतन्त्र रीति से प्राप्तग्यक हैं - एक दूसरे का पूषाक नहीं - तो भी पूरा निराह नहीं होता। क्योंकि, यदि दोनों मार्ग एक ही से मोक्षग्यक हैं तो कष्टना पड़ेगा कि का मार्ग हम पश्य हाया उस हम स्वीकार करे। और फिर यह सिद्ध न हो कर - कि अकुन का सुख ही करना चाहिय - य दोनों पक्ष सम्भव होते हैं कि महात्मान के उपदेश से परमेश्वर का ज्ञान हाते पर भी लाहे वह अपनी कर्त्त के अनुसार सुख कर अथवा कष्टना मरना छाह कर संन्यास ग्रहण कर स। "सीखिय अकुन ने स्वामाविक रीति से यह परम प्रप्त किया है "न दाता मार्गों में जो अधिक प्रशस्त हो वह एक ही निश्चय से मुक्त कलाभा (गी १) जिसक आचरण करने में काह गड़बड़ न हो। गीता के पाँचवें अध्याय के आरम्भ में इस प्रकार अकुन के प्रक्ष कर चुनने पर भगव स्वैका में ज्ञानान ने स्पष्ट उत्तर दिया है कि संन्यास और कर्मयोग दोनों मार्ग निश्चयकर अपना प्राप्तग्यक हैं अथवा मोक्षदृष्टि से एक ही योग्यता के हैं। तो भी दोनों में कर्मयोग की अक्षता या योग्यता विशेष है (विशिष्यते) (गी २) और यही श्लोक हमने इस प्रकरण के आरम्भ में किया है। कर्मयोग की अक्षता के सम्बन्ध में यही एक बचन गीता में नहीं है। किन्तु अनेक बचन हैं। श्लो - तन्मायागाय मुख्यम् (गी ५) - "तस्यै न कर्मयोग ही स्वीकार कर मा ने सदा-स्वकर्मणि (गी २ ४७) - कर्म न करने या भाग्य मन कर।

यन्निष्क्रियानि मममा निष्यधारयामऽर्जुन।

कर्मैन्द्रियः कर्मयोगमगच्छा न विशिष्यते ॥

कर्मों का उत्पन्न के ह्यह में न पड़ कर " इन्द्रियों की मन से राह कर अनागत बुद्धि के गारा कर्मद्विया में कर्म न करनेवाले की योग्यता "विशिष्यते" अपना विदाह है" (गी १ ७) क्योंकि कर्मों का न हो कर्म योग्यता अक्षता की

अपेक्षा कम भय है (गी १८)। इसलिये तू कम ही कर (गी ४ १५) भयना 'योगमासिद्धोत्तिष्ठ' (गी ४ ४२) - कमयोग अङ्गीकार कर युद्ध के लिये बरा हो।

(योगी) 'अनिम्योऽपि मतोऽधिकः' - अज्ञानमार्गवाले (संन्यासी) की अपेक्षा कर्मयोगी की योग्यता अधिक है। तत्प्राप्तयोगी मर्कटुन' (गी १ ४६) - इसलिये हे अर्जुन ! तू (कर्म -) योगी हो। अथवा मामनुस्मर मुख्य च (गी ८ ७) - मन में मेरा स्मरण रख कर युद्ध कर इस्यादि अनेक वचनों से गीता में अर्जुन को जो उपदेश स्थान स्थान पर दिया गया है उसमें भी संन्यास या अकर्म की अपेक्षा कर्मयोग की अधिक योग्यता दिखाने के लिये 'ज्यादा' अधिक और विशिष्टतम इस्यादि पद स्पष्ट हैं। अग्राह्यें अभ्यास के उपसंहार में भी भगवान् ने फिर कहा है कि नियत कर्मों का संन्यास करना उचित नहीं है। आसक्तिविरहित सब काम सग करना चाहिये। यही मरा निश्चित और उत्तम मत है (गी १८ १ ७)। इससे निश्चित सिद्ध होता है कि गीता में संन्यासमाग की अपेक्षा कर्मयोग को ही भेदता गी गत है।

परन्तु किन्ना साम्प्रदायिक मत है कि संन्यास या भक्ति ही अन्तिम और भेद कर्तव्य है कम तो निरा चिन्तादि का साधन है वह मुख्य साध्य या फल नहीं हो सकता उन्हें गीता का यह सिद्धान्त कैसे पसन्द होगा? यह नहीं कहा जा सकता कि उनके ज्ञान में यह बात आई ही न होगी कि गीता में संन्यासमाग की अपेक्षा कर्मयोग को स्पष्ट रीति से अधिक महत्त्व दिया गया है। परन्तु यदि बात मान ली जाती तो यह प्रकट ही है कि उनके सम्प्रदाय की योग्यता कम हो गयी। इसी से पौन्ये अभ्यास के आरम्भ में - अर्जुन के प्रश्न और भगवान् के उत्तर सरल, सञ्चुक्त और स्पष्टार्थ रहने पर भी साम्प्रदायिक टीकाकार इस प्रकार में पड़ गये हैं कि 'नन्दा कैसा क्या भय किया जाय? पहली अङ्कण यह थी कि संन्यास और कर्मयोग इन दोनों मार्गों में भेद कौन है? यह प्रश्न ही दोनों मार्गों को स्वतन्त्र मने किता उपस्थित हो नहीं सकता। क्योंकि, टीकाकारों के कल्पानुसार कर्मयोग यदि ज्ञानार्थ सिर्फ पूर्णाङ्क हो तो यह बात स्वसिद्ध है कि पूर्णाङ्क शीघ्र है और ज्ञान अथवा संन्यास ही भेद है। फिर प्रश्न करने के लिये गुञ्जा'य ही क्यों रही? अन्तः यदि प्रश्न का उचित मान ले ही तो यह स्वीकार करना पड़ता है कि ये दोनों मार्ग स्वतन्त्र हैं। और तब तो यह स्वीकृति 'स कर्म का विरोध करगी कि केवल हमारा सम्प्रदाय ही मोक्ष का मार्ग है। इस अङ्कण को पूर करने के लिये इन टीकाकारों ने पहले तो यह पुरा दिया है कि अर्जुन का प्रश्न ठीक नहीं है। और फिर यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि भगवान् के उत्तर का तात्पर्य भी वैसा ही है। परन्तु 'तत्ता गोष्ठ्यात् करने पर भी भगवान् के 'स स्पष्ट उत्तर - कर्मयोग की योग्यता अथवा भेदता विशेष है (गी १८ ७) - का अर्थ ठीक ठीक फिर भी सगा ही नहीं! तब अन्त में अपने मन का - पूर्णाङ्क सन्तर्पण के विषय - दूसरा यह पुरा सगा कर इन टीकाकारों की

किसी प्रकार अपना समाधान कर लेना पना, कि 'कर्मयोगो विधिष्यते' - कर्मयोग की योग्यता विशेष है - यह बचन कर्मयोग की पोखी प्रशंसा करने के लिये यानी अर्पणाशुभक है। वास्तव में मन्वान के मत में भी संन्यासमाग ही भद्र है (गी रा मा ५ २ १, २ १८ ११ देखो)। शाङ्करमाध्यम ही क्यों? रामानुजमाध्यम में भी यह श्लोक कर्मयोग की केवल प्रशंसा करनेवाला - अर्पणाशुभक - ही माना गया है (गी रा मा ५ १)। रामानुजभाष्य यद्यपि अत्रिती न थे ता भी उनके मत में भक्ति ही मुख्य साधनबस्तु है इस लिये कर्मयोग खनयुक्त भक्ति का साधन ही हो जाता है (गी रा मा १ १ देखो)। मूलग्रन्थ से टीकाकारों का सम्प्रदाय भिन्न है। परन्तु टीकाकार उस दृष्ट समझ से उस ग्रन्थ की टीका करने लगे कि हमारा मार्ग या सम्प्रदाय ही मूलग्रन्थ में वर्णित है। पाठक ठगें, कि 'मने मूलग्रन्थ की कैसी स्वीकारानी हुई है। मन्वान भीहृण्य या व्यास का संस्कृत भाषा में स्पष्ट शब्दों के द्वारा क्या यह कहना न आता था कि 'अबुन। तरा प्रश्न ठीक नहीं है' परन्तु ऐसा न करके जब अनेक स्थलों पर स्पष्ट रीति से यही कहा है कि कर्मयोग ही विशेष योग्यता का है तब कहना पड़ता है कि साध्याधिक टीकाकारों का नित्यमिच्छित भय सरल नहीं है; और पूजापार सन्दर्भ केन्द्र से भी यही अनुमान हो जाता है। क्योंकि गीता में ही अनेक स्थानों में ऐसा बचन है कि ज्ञानी पुरुष कम का संन्यास न कर ज्ञानप्राप्ति के अनन्तर भी अनासक्तबुद्धि से अपने सब व्यवहार किया करता है (गी २ ६४ ३ १ ३ ७५; १८ १८ देखो)। इस मन्वान पर भीशङ्कराचार्य ने अपने भाष्य में पहलें यह प्रश्न किया है कि मातृ ज्ञान से मिलता है या और कम के अनुषंग से? और फिर यह गीताध निमित्त किया है कि कबल ज्ञान से ही सब कर्म दग्ध हो कर मोक्षप्राप्ति होती है। मोक्षप्राप्ति के लिये कम की आवश्यकता नहीं। इससे आगे यह अनुमान निकाला है कि जब गीता की दृष्टि में भी मोक्ष के लिये कम की आवश्यकता नहीं है तब जिसप्रति हा जानेपर सब कम निरर्थक है ही और वे स्वभाव से ही कल्पक अवाग्न खनयिष्ठ है। इत्यर्थ में ज्ञानप्राप्ति के अनन्तर ज्ञानी पुरुष का कम छोड़ देना चाहिये - यही। मन मन्वान का भी गीता में प्राप्य है। ज्ञान के अनन्तर ज्ञानी पुरुष का भी कम करना चाहिये इस मन का 'ज्ञान कर्ममुत्थपरध' कहते हैं और भीशङ्कराचार्य की उपर्युक्त श्लोक ही उस मन के बिच्छु मुख्य आधेय है। ऐसा ही युक्तिवा मन्वाभाष्य न भी स्वीकृत किया है (गी रा मा १ ११ देखो)। हमारी राय में यह युक्तिवा समाधानकारक अथवा निरर्थक नहीं है। क्योंकि (१) यद्यपि कर्म्यकर्म कल्पक हो कर ज्ञान के बिच्छु है तथापि यह ग्याय निष्काम कम का लागू नहीं। और (२) ज्ञानप्राप्ति के अनन्तर मात्र के लिये कम अनावश्यक मर्मे ही जभा करे परन्तु हमने यह निश्चय करन के लिये यह कहा नहीं पड़ती कि अन्य जन्म कारणों से ज्ञानी पुरुष का ज्ञान के साथ ही कम करना आवश्यक है मनुष्य का विकृति निवृत्त गुण करने के लिये ही ज्ञान में

कर्म का उपयोग नहीं है और न इसीलिए कर्म उत्पन्न ही हुए हैं। इससे क्या ब
 सकता है कि मांस के अतिरिक्त अन्य कारणों के लिये स्वयमानुसार प्राप्त होनेवाले
 कर्मवृत्ति के समस्त व्यवहार निष्कामबुद्धि से करते ही रहने की इच्छा का मैं
 करता हूँ। इस प्रकरण में आगे विस्तारसहित विचार किया गया है कि ये अन्य
 कारण कीनन्ते हैं। यहाँ इतना ही कह देते हैं कि जो अर्जुन संन्यास स्नेह के लिये
 तैयार हो गया था उसका ये कारण बलवान् के निमित्त ही गीताशास्त्र की प्रवृत्ति हुई
 है। और ऐसा अनुमान नहीं किया जा सकता कि निष्ठ की दृष्टि के पश्चात् मोक्ष के
 लिये कर्मों की अनावश्यकता कथन कर गीता में संन्यासमाग ही का प्रतिपादन किया
 गया है। शास्त्रसम्प्रदाय का यह मन है यही कि ज्ञानप्राप्ति के अनन्तर संन्यासमाग
 के कर कर्मों का त्याग ही करना चाहिये। परन्तु उससे यह नहीं सिद्ध होता कि गीता
 का तात्पर्य भी यही होना चाहिये। और न यही बात सिद्ध होती है कि अन्ते
 शास्त्रसम्प्रदाय को या अन्य किसी सम्प्रदाय को 'धर्म' मान कर उसी के अनुसार
 गीता का निम्नी प्रकार अर्थ लगा लेना चाहिये। गीता का ता यही स्थिर सिद्धान्त है,
 कि ज्ञान के पश्चात् भी संन्यासमाग ग्रहण करने की अपेक्षा कर्मयोग का स्वीकार करना
 ही उत्तम फल है। फिर उसे चाहे निरान्ता सम्प्रदाय कही या और कुछ उसका नाम
 रखो। परन्तु इस बात पर भी ध्यान देना चाहिये कि यद्यपि गीता को कर्मयोग ही
 भेद मान पड़ता है तथापि अन्य परमत्र-अवशिष्ट सम्प्रदायों की मूर्ति उसका वह
 आग्रह नहीं संन्यासमाग का सत्त्वात्मक मानना चाहिये। गीता में संन्यासमाग के
 सम्बन्ध में कही भी अनात्मभाव नहीं निष्कर्षित किया गया है। इसके विरुद्ध सम्बन्ध में
 स्पष्ट कहा है कि संन्यास और कर्मयोग दोनों मार्ग एक ही से निःशेषतर - मोक्ष-
 वाक्य - भवका मोक्षद्वि से समान मुख्यवान् हैं। और आगे यह प्रश्न की उत्पत्ति से
 इन दो भिन्न भिन्न मार्गों की एकत्वता भी कर निष्कर्षित है, कि एक संन्यास के बोध
 के बाद पश्यति स पश्यति (गी ५) - जिसे यह मान्य हो गया कि ये दोनों मार्ग
 एक ही हैं - अर्थात् समान व्यवहार हैं - उसे ही सत्त्वात्मक मानना हुआ। या 'कर्मयोग'
 का तात्पर्य भी संन्यास का संन्यास करना ही पड़ता है - न सर्वस्वस्तुष्टि
 योगी प्रवृत्ति कथन (गी ६)। यद्यपि ज्ञानप्राप्ति के अनन्तर (पहले ही नहीं)
 कर्म का संन्यास करना या कर्मयोग स्वीकार करना दोनों मार्ग मोक्षद्वि से एक-ही
 ही साम्यता के हैं तथापि स्वयम्व्यवहार की दृष्टि से विचारने पर यही मार्ग लक्ष्य
 है कि बुद्धि में संन्यास रूप कर - अर्थात् निष्कामबुद्धि से देहनिर्वाण के द्वारा
 जीवनवयन लोकमोक्षद्वारक सब कार्य किया कार्य। क्योंकि मगवान् का निमित्त उप
 द्यते कि न उपाय न संन्यास और कर्म नाना स्थिर रहन है। एवं तदनुसार ही
 फिर अर्जुन युद्ध के लिये प्रवृत्त हुआ है। जानी और अज्ञानी में यही तात्पर्य भा
 दे कथन गार्ह अर्थात् अहन्त्रियों के कर्म रूप, ता दोनों के एक में होने ही परन्तु
 अज्ञानी मनुष्य उन्हें भाग्यबुद्धि में और ज्ञानी मनुष्य अनात्मबुद्धि से लिया

करता है (पृ. ३२७)। मान लें कि न गीता के उस सिद्धान्त का बगन भयान नाश में इस प्रकार किया है --

प्राज्ञस्य मूर्खस्य च स्थाययाम् ।

समाप्तमभ्यन्ति तन्मूर्धं कुन्दिः ॥

‘शनी और मूर्ख मनुष्यों के कम करने में शरीर तो एक-सा रहता है। परन्तु बुद्धि में भिन्नता रहती है (अध्याहार ५५)।

[illegible][illegible]

नहीं कह सकते। इसीसे कहना पड़ता है कि साम्प्रदायिक आग्रह की यह छोटी रस्सी सर्वथा त्याग्य और अनुचित है तथा गीता में अननुक्त कर्मयोग का ही उल्लेख किया गया है।

अब तक यह क्लृप्तया गया कि सिद्धान्तस्था के व्यवहार के विषय में भी कर्म त्याग (सांख्य) और कर्मयोग (योग) ये दोनों मार्ग न केवल हमारे ही देश में, बरन अन्य देशों में भी प्राचीन समय से प्रचलित पाये जाते हैं। अनन्तर, इस विषय में गीताशास्त्र के दो मुख्य सिद्धांत क्लृप्तये गये - (१) ये दोनों मार्ग स्वतन्त्र अर्थात् मोक्ष की दृष्टि से परस्परनिरपेक्ष और नुस्त्यबल हैं एक दूसरे का अङ्ग नहीं और (२) उनमें कर्मयोग ही अधिक प्रशस्त है। और इन दोनों सिद्धान्तों के अत्यन्त स्पष्ट होते हुए भी टीकाकारों ने इनका विपर्यास और प्रसार और क्यों किया? इसी बात को निम्नलिखित के किये यह सारी प्रस्तावना लिखनी पड़ी। अब गीता में किये हुए उन श्रवणों का निरूपण किया जायगा जो प्रस्तुत प्रकरण की इस मुख्य बात को सिद्ध करते हैं कि सिद्धान्तस्था में भी कर्मत्याग की अपेक्षा आभरण कर्म करते रहने का मार्ग अर्थात् कर्मयोग ही अधिक भयंकर है। उनमें से कुछ बातों का मुख्यतया तो मुन्मुदुःखविशेष नामक प्रकरण में पहले ही हो चुका है। परन्तु वह विवेचन या सिर्फ मुन्मुदुःख का। इसलिये वहाँ इस विषय की पूरी चर्चा नहीं की जा सकी। अतएव इस विषय की चर्चा के लिये ही यह स्वतन्त्र प्रकरण लिखा गया है। वैदिक धर्म के दो भाग हैं : कर्मकाण्ड और ज्ञानकाण्ड। पिछले प्रकरण में उनका मेल क्लृप्त दिये गये हैं। कर्मकाण्ड में अर्थात् ब्राह्मण और श्रौत ग्रन्थों में और अंगत उपनिषदों में भी ऐसा स्पष्ट बचन है कि प्रत्येक पुरुष - फिर चाहे वह ब्राह्मण हो या क्षत्रिय - अग्निहोत्र करके यथाधिकार अग्निहोत्र आदिक यज्ञयाग करे और विवाह करके वंश बणावे। उपाहरणाथ पतङ्गे अमर्षे सप्त यन्मिहोक्तम् - इस अग्नि होनरूप का मरणपर्यन्त जारी रखना चाहिये (घा ३ २ ४ १ १) प्रशस्तन्तु मा व्यवच्छेत्सी। - वंश के धारण की इच्छा न हो (मै ३ १ ११)। अथवा "धावात्यमि" सर्वम् - संसार में जो कुछ है, उस परमेश्वर से अविच्छिन्न कर - अर्थात् ऐसा समझ, कि मेरा कुछ नहीं, उठी जा है। और हम निष्कामबुद्धि से :-

हवश्चतह कर्माणि निजीविषयवृत्त समाः।

एषं शयि नान्यवन्तोऽस्ति न कश्च लिप्यते नरे न

कर्म करत रह कर ही या बच अर्थात् आहुत्य की प्रमाण के अन्त तक जीने की इच्छा रखे। एवं जमी इशावास्य बुद्धि से कर्म करता तो उन कर्मों का फल (पुरुष की) सेव (रूप) नहीं लगेगा। इनके अनिरिक्त (सेव अथवा यत्न से बचने के लिये) दूसरा मार्ग नहीं है (इह १ और) न्याति बचनी का देखो। परन्तु यह हम

कर्मकाण्ड से ज्ञानकाण्ड में जाते हैं। तब हमारे वैदिक ग्रंथों में ही अनेक विस्मयपूर्ण वचन भी मिलते हैं। जैसे ब्रह्मविद्याप्राप्ति परम् (सू ७ ३ १) - ब्रह्मज्ञान से मोक्ष प्राप्त होता है। नान्यथा यथा विद्यतेऽन्याय (श्र ३ ८) - बिना ज्ञान के मोक्षप्राप्ति का दूसरा मार्ग नहीं है। पूर्वे विद्वान् प्रज्ञा न कामयन्ते। किं प्रज्ञया परिप्यामो येना नोऽन्यमात्माऽयं लोक इति चे ह स्म पुनैषणायाश्च विदेषणायाश्च शक्येणायाश्च स्मृधायाश्च मिथ्याचम परन्ति" (बृ ४ ४ २२ और ३ ६ १) - प्राचीन ज्ञानी पुरुषों को पुन आति की इच्छा न थी और यह समझ कर [कि जब समस्त लोक ही हमारा आत्मा हो गया है तब हमें (दूसरी) सन्तान किस लिये चाहिये ?] वे लोग सन्तति सम्पत्ति, और स्वयं आति में से किसी की भी 'पश्यन्मा भ्यात् चाह नहीं करते थे। किन्तु उससे निवृत्त हो कर वे ज्ञानी पुरुष मिथ्याचम करत हुए पुन करते थे। अथवा 'यस्य रीति से जो एक विरक्त हो जाते हैं उन्हीं को मोक्ष मिलता है (मुं १ २ ११)। या नन्त में यद्द्वेव विरक्त प्रपञ्च (शां ४) - किन्तु दिन बुद्धि विरक्त हो उसी दिन संन्यास से संत। इस प्रकार वेद की आज्ञा त्रिविध अथात् श प्रपञ्च की होने से (म भा शां २६ ३) प्रवृत्ति या कर्मयोग और सांख्य 'नमो से जो भेद मार्ग हो तबका निषेध करने के लिये यह देवना आवश्यक है कि कोई दूसरा उपाय है या नहीं ? आचार अथात् शिष्ट लोगों के व्यवहार या रीति माति को देख कर इस प्रश्न का निषेध हो सकता। परन्तु इस सम्प्रदाय में शिष्टाचार भी उभयविध अथात् श प्रपञ्च का है। इतिहास से प्रकट होता है कि कुछ और सांख्यिक प्रवृत्ति ने तो संन्यासमार्ग का - एवं कर्क, भीरुपणा और कैरीपण्य प्रमुख ज्ञानी पुरुषों ने कर्मयोग का ही अवलम्बन किया था। श्री अग्निप्रयास से सिद्धान्त पक्ष की दृष्टि में आचार्याणां प्रायः में कहा है 'गुरयं तु दृष्टानम् (ब गृ, ३ ६) - अथात् आचार की दृष्टि से ये दोनों पक्ष समान लब्धवान् हैं। स्मृतिवचन* भी ऐसा है -

विवेकी लब्ध्वा मुक्त कुचता नास्ति कर्तृता ।

अक्षेपवादमाश्रित्य अधिकृष्णजनका यथा ॥

अथात् इस ब्रह्मज्ञानी पुरुष तब कर्म करके भी भीरुपणा और कर्क के समान अकर्ता अस्मि एक सदा मुक्त ही रहता है। एता ही मायवर्तीता में भी कर्मयोग की परम्परा फलदायक हुए मनु 'आकाश आति के नाम कल्याण कर कहा है कि एवं जन्ता इन कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः। (गी ४ १) - एता ज्ञान कर प्राचीन इनक आदि ज्ञानी पुरुषों ने कर्म किया। यागयागिष्ठ और भागवत में इनक के विषय इसी प्रकार के दूसरे बहुत-से उदाहरण दिये गये हैं (या ५ ३ १; भाग ८ ११-६)।

यदि किसी का हाँक हो कि कनक आपि पूर्ण ब्रह्मज्ञानी न थे तो योगवासिष्ठ में स्पष्ट सिद्ध है कि यह सब 'वीर्ययुक्त' थे। योगवासिष्ठ में ही क्यों? महाभारत में भी कहा है कि व्यासजी ने अपने पुत्र शुक को मोक्षधर्म का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लेने के लिये अन्त में कनक के यहाँ भेजा था (म. भा. शां. १२५) और यो २ १ देखो। इसी प्रकार उपनिषदों में भी कहा है कि अश्वपति कैकेय राजा ने उद्वाक्य कपि को (अं. ५. ११-१४) और अश्विराज अनातपानु ने गार्ग्य वात्सकी को (वृ. ४. १) ब्रह्मज्ञान सिखाया था। परन्तु यह कर्णन कहीं नहीं मिलता कि अश्वपति या कनक ने राजपात्र छोड़ कर कर्मन्यास रूप संन्यास छे लिया। इसके विपरीत कनकमुष्मातंका ने कनक ने स्वयं अपने विषय में कहा है कि हम मुक्तबन्ध हो कर — भाठछि छोड़ कर — राख्य करते हैं। यदि हमारे एक हाथ को जन्म स्नातो और दूसरे के पीस डाला तो भी उसका सुख और दुःख हमें एक-सा ही है। अपनी स्थिति को उस प्रकार गणन कर (म. भा. शां. १२. ३६) कनक ने आगे सुकमा से कहा है—

मोक्षं हि त्रिविधा निष्ठा ब्रह्माऽप्यैर्मोक्षवित्तमः ।

ज्ञाने लोकोत्तर यच्च सर्वस्यामध्य कर्मजाम् ॥

ज्ञाननिष्ठा ब्रह्मण्येके मोक्षशास्त्रविदो जना ।

कर्मनिष्ठा तथेवान्ये यतयः सुहृन्महर्षिणा ॥

प्रज्ञायांमपमप्ययं ज्ञान कर्म च केवलम् ।

तृतीयेव सामास्यता निष्ठा तेन महात्मना ॥

अर्थात् मोक्षशास्त्र के ज्ञाता मोक्षप्राप्ति के लिये तीन प्रकार की निष्ठायें कथ्यते हैं — () ज्ञान प्राप्त कर सब कर्मों का त्याग कर देना — इसी को कुछ माध्यात्म्य ज्ञाननिष्ठा कहते हैं। () इसी प्रकार दूसरे सुप्रसिद्ध लोक कर्मनिष्ठा कथ्यते है। परन्तु कनक ज्ञान और केवल कर्म — इन दोनों निष्ठायों को छान कर (१) वह तीसरी (अर्थात् ज्ञान से आसक्ति का भय कर धर्म करने की) निष्ठा (मुक्त) उस महात्मा (पञ्चशिख) ने कथ्यता है (म. भा. शां. १२. १८-१९)। निष्ठा शब्द का सामान्य अर्थ अंतिम स्थिति आधार या अवस्था है। परन्तु उस स्थान पर भार दीता में भी निष्ठा शब्द का अर्थ मनुष्य के जीवन का यह माय, पैदा, रीति या उपाय है जिससे आपु पितान पर भक्त में मोक्ष की प्राप्ति होती है। रीति पर न साद्वर्त्तना से है उसमें भी निष्ठा = अनुष्ठयताम्यर्थश्च — अर्थात् आनुष्ठय या जीवन में कुछ अनुष्ठय (आचरण करने योग्य) हो उसमें तत्परता (निमग्न रहना) यही अर्थ किया है। आनुष्ठयकर्म या जीवनकर्म के इन मार्गों। तैमिनि प्रकृत मोक्षमार्गों ने ज्ञान का महत्त्व नहीं दिया है किन्तु यह कहा है कि यत्रयान् भाति कर्म करने से ही मोक्ष की प्राप्ति होती है।—

इजाना बहुमिं यहीं जाह्मणा वेदपारमा ।

शास्त्राणि चत्पभाष्य स्तुः प्राप्तास्ते परमां गतिम् ॥

क्योंकि, ऐसा न मानने से शास्त्र की अर्थात् वेद की आज्ञा व्यर्थ हो जा सकती (वेद स. ५. २. १३ पर शास्त्रमाध्यमेना) और उपनिषद्धार तथा शास्त्राभ्यासाचार्य ने यह निश्चय कर — कि यज्ञयाग आदि सभी कर्म बाध हैं — सिद्धान्त किया है, कि मोक्ष की प्राप्ति ज्ञान से ही होती है। ज्ञान के सिवा और किसी से भी मोक्ष का मिश्रण संभव नहीं (वे. सू. १. ४. १०)। परन्तु जनक कहते हैं कि 'न गतो निश्चयों को छोड़ कर आसक्तिविरहित कर्म करने की एक सीसरी ही निश्चय पद्धति है (स्वयं सांप्रदायिकी हो कर भी) हमें बतला है।' 'गतां निश्चयों का छा' कर उन धर्म से प्रसन्न होता है कि यह सीसरी निश्चय पद्धति से निश्चयों में से किसी भी निश्चय का भङ्ग नहीं — प्रसुप्त स्वप्न सीसरी से वर्णित है। ब्रह्मसंहिता (३. ४. १२-३) में भी जनक की 'स नीमरी निश्चय का उक्त' किया गया है और महाभारत में जनक की उसी सीसरी निश्चय का — 'सीसरी मन्त्र का नया वाग करक' — वर्णन किया गया है। परन्तु गीता का तो यह सिद्धान्त है कि मीमांसकों का कथन कर्मयोग अर्थात् ज्ञानविरहित कर्मयोग मोक्षदायक नहीं है। वह केवल स्वर्गाय है। (गी. ६-६४) 'संस्तुति का मार्ग मोक्षदायक नहीं है उसे निश्चय नाम ही नहीं ही लिया जा सकता। क्योंकि यह व्याख्या सभी का स्वीकृत है कि किसीने अन्त में मोक्ष मिले उसी मार्ग का निश्चय कहना चाहिए। स्वतः सब मता का सामान्य विवेचन करते समय यद्यपि जनक ने तीन निश्चय कथित हैं तथापि मीमांसकों का कथन (अर्थात् ज्ञानविरहित) कर्मयोग निश्चय में से पृथक् कर सिद्धान्तपक्ष में स्थिर होनेवाली से निश्चय ही गीता के नीमरी अध्याय के आरम्भ में कही गई है (गी. ३. ३)। कथन ज्ञान (सांख्य) और ज्ञानयुक्त निष्कर्मकर्म (योग) यही ही निश्चय है। और सिद्धान्तपक्षीय 'न ज्ञान निश्चयों में से दूसरी (अर्थात् जनक के कथानुसार नीमरी) निश्चय के सम्यक्ताय यह प्राचीन जगद्गुरु दिया गया है कि कर्मणो हि ममिद्धिमाश्रिता जनकान्या — जनक प्रवृत्ति ने 'न प्रकार कर्म करके ही सिद्धि पा' है जनक आदि धर्मियों की दान छोड़ ता यह लक्ष्य है ही कि ज्ञान न विविधधीय के संशय की रक्षा के निवेधनपक्ष और पाण्डु का भवतः पुत्र निमाण किये थे। और तीन सद तत्क निरन्तर परिभ्रम करके संसार के उद्धार के निमित्त ज्ञान महामारग भी स्थिरा है। एवं कलियुग में ज्ञान स्थान संन्यासमार्ग के प्रवर्तक भीष्मरात्र्याय न भी अज्ञान तथा कि ज्ञान तथा उद्योग न परमार्थशास्त्र का कार्य किया था। वहाँ तक कहें 'जब स्वयं ब्रह्म कर्म करने के निवेध प्रवृत्त हुए सभी शक्ति का आरम्भ हुआ है। ब्रह्मण्य में ही सर्वोच्च प्रवृत्ति सात मानसपुत्री ने उत्पन्न हो कर संन्यास न स, मूर्ध्नि का जारी रखने के निवेध मरणपर्यन्त प्रवृत्ति का ही अङ्गीकार किया और मनःसुन्दर

प्रमत्ति दूसरे सात मानसपुत्र जन्म से ही विरक्त अर्थात् निवृत्तिपन्थी हुए - इस कथन का उल्लेख महामारुत में वर्णित नारायणीय धर्मनिरूपण में है (म मा धा ११^० मार १८) । ब्रह्मज्ञानी पुरुषों ने और ब्रह्मदेव ने भी कर्म करते रहने के ही यह प्रवृत्तिमार्ग का क्यों अङ्गीकार किया ? इसकी उपपत्ति वेदान्तसूत्र में इस प्रकार की है याज्ञवल्किप्रारम्भस्थितिरभिधारिणाम् (वे सू, १ १ १२) - जिसका अर्थ श्वरनिर्मित अभिधार है उसके पूरे न होने तक कर्मों से कुछी नहीं भिन्ती । इस उपपत्ति की बाँध आगे की जायेगी । उपपत्ति कुछ ही क्यों न हो ! पर यह बात निर्विवाद है कि प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों पक्ष ब्रह्मज्ञानी पुरुषों में संसार के आरम्भ से प्रवृत्ति है । इससे यह भी प्रकट है, कि उनमें से किसी भेदता का निर्णय सिर्फ आचार की ओर ध्यान दे कर किया नहीं जा सकता ।

यह प्रश्न पूर्वाचार द्विविध होने के कारण केवल आचार से ही वर्यापि यह निर्णय नहीं हो सकता कि निवृत्ति भेद है या प्रवृत्ति ? तथापि संन्यासमार्ग के लोगो की यह दूसरी इच्छा है कि - यदि यह निर्विवाद है कि किना कर्मकण्ड से छूटे मोक्ष नहीं होता तो ज्ञानप्राप्ति हो जाने पर तुष्णामूला कर्मों का क्षम्य कितनी जल्दी हो सके, ताँदने में ही भेय है । महामारुत के अनुश्रुतानुष्ठान में - इसी को अनुश्रुतमभ भी कहते हैं - संन्यासमार्ग का ही प्रतिपादन है । वहाँ एक ने न्यासकी से पूछा है :-

यद्विद् वेदवचनं कुरु कर्म त्वमेति च ।

कां विद्वां विद्यया वान्ति कां च यच्छान्ति कर्मणा ॥

यह कर्म करने के लिये भी कहता है और छोड़ने के लिये भी । तो अब उसे कौन साहये कि विद्या से अर्थात् कर्मरहित ज्ञान से और केवल कर्म से कौन-सी गति मिलती है ? (धा २४ २) इसके उत्तर में व्यासजी ने कहा है :-

कर्मणा वध्यते जन्तुर्विद्यया तु प्रमुच्यते ।

तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति धनयः पारदक्षिण ॥

कर्म से प्राणी बंध जाता है । और विद्या से मुक्त हो जाता है । इसी से पारदर्शी गति अथवा संन्यासी कर्म नहीं करते (धा २४ ७) । इस श्लोक के पहल परप का विवेचन हम पिछले प्रकरण में कर आये हैं । कर्मणा वध्यते जन्तुर्विद्यया तु प्रमुच्यते यह सिद्धान्त पर कुछ बात नहीं है । परन्तु स्मरण रहे कि वहाँ यह लिख्यया है कि कर्मणा वध्यते का विचार करने से सिद्ध होता है कि वह अमर्षा अचेतन कर्म किसी का न तो बाँध सकता है और न छोड़ सकता है मनुष्य कर्मणा से अथवा अपनी आसक्ति से कर्मों में बंध जाता है । इस आसक्ति से अलग हो कर वह यदि केवल वाक्य "श्रियां से कर्म कर" तक भी वह मुक्त हो दे । रामचन्द्रजी इसी अर्थ को मन में रख कर अर्थात् रामायण (१ ४ ४२) में लक्ष्मण से कहते हैं कि :-

प्रवाहपतितः कार्यं कुर्वन्नपि न छिप्यते ।

साद्ये सर्वत्र कर्तृत्वमावहन्नपि रायम् ॥

॥ कर्ममय संसार के प्रवाह में पड़ा हुआ मनुष्य बाहरी सब प्रकार के कर्तव्यकर्म करके भी अस्मिन् रहता है । अस्मात्मात्मा के उस सिद्धान्त पर ध्यान देने से ठीक पड़ता है कि कर्मों का शुल्कमय मान कर उनके त्यागने की आवश्यकता ही नहीं रहती । मन का बुद्ध और सम करके फलशा छोड़ देने से ही सब काम हो जाता है । तात्पर्य यह कि यद्यपि शून्य और काम्यकर्म का विरोध हो तथापि निष्कामकर्म और शून्य के बीच कोई भी विरोध हो नहीं सकता । उसी से अनुगीता में 'तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति' — अतएव कर्म नहीं करते — इस वाक्य के अन्ते,

तस्मात्कर्मसु निस्तेजा ये केचित्पारदर्शिनः ।

इससे पारदर्शी पुरुष कर्म में आसक्ति नहीं रखते (अथ ५१ ३३) यह वाक्य आया है । उससे पहले कर्मयोग का स्पष्ट प्रतिपादन किया गया है । अन्ते —

कुर्वन्ते ये तु कर्माणि भद्रयाना विपश्चितः ।

जनाद्दीर्घोमसंयुक्तास्ते धीराः साधुदर्शिनः ॥

अर्थात् जो उन्नी पुरुष भद्रा से फलशा न रख कर (कर्म) साधुभाग का अवलम्ब करके कर्म करते हैं वे ही साधुदर्शी हैं (अथ ५ ६ ७) । इसी प्रकार —

यद्विष वेदवचनं कुरु कर्म त्यजेति च ।

इस पृथा में कुछ हुआ ही बनपक्ष में सुविष्टि को शून्य का वह उपदेश है —

तस्माद्ब्रह्मानिमांश्च सर्वान्ब्रह्मानाम् समाचरेत् ।

अर्थात् वह न कर्म करने और छोड़ने की भी आज्ञा है इसविष (कर्म का) भस्मिन् छाँट कर हमें अपने सब कर्म करना चाहिये (अथ ७३) । शुक्लप्रबोध में भी व्यासजी ने एक से दो बार स्पष्ट कहा है कि —

यथा वृक्षतरा वृत्तिव्याहणस्य विधीयते ।

ज्ञानवानेष कर्माणि कुर्वन् सर्वत्र सिध्यति ॥

ब्राह्मण की पत्र की पुरानी (पुस्तक) वृत्ति यही है कि ज्ञानवान् हा कर सब काम करके निष्ठा प्राप्त करे (म मा शा ५३७ १ ३८) । यह भी प्रकट है कि यहाँ 'ज्ञानवानेष' का मत ज्ञानान्तर और ज्ञानयुक्त कर्म ही विवक्षित है । अब यदि जाना जाय कि उन सब कर्मों का निरासद् बुद्धि से निष्कार किया जाय तो मात्मा हागा कि कर्मणा दण्डने जन्म । इस दृष्टि से निष्कर्ष कर्मयोगविषयक यह एक ही अनुमान निगम नहीं होता कि तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति (इससे काम नहीं करना) किन्तु उनी दृष्टि से यह निष्काम कर्मयोगविषयक वृत्ति अनुमान की उन्नी ही साधुता का निश्चय होता है कि तस्मात्कर्मसु निग्राहा — इससे कर्म में आसक्ति

नहीं रहते। सिर्फ हम ही उस प्रकार के गे अनुमान नहीं करते, बल्कि व्यासजी ने भी यही अप्रुष्टप्रुष्ट के निम्न श्लोक में स्पष्टतया बताया है -

हाविमावप पचानी यस्मिन् वेदा प्रतिष्ठिताः।

प्रवृत्तिरुत्तमो धर्मः निवृत्तिश्च विभावितः ॥ १०

“न दोनों माता को बनें का (एक-ता) साधार है - एक माता प्रवृत्तिविषयक धर्म का और दूसरा निवृत्ति अर्थात् संन्यास देने का है (म मा पा १४ ६)। पहले सिद्ध ही चुके हैं कि इसी प्रकार नारायणीय धर्म में भी इन दोनों धर्मों का पूर्णक पूर्णक स्वरूप रीति से एवं सृष्टि के आरम्भ से प्रचलित होने का बतल दिया गया है। परन्तु स्मरण रहे कि महाभारत में प्रसङ्गानुसार इन दोनों धर्मों का वर्णन पाया जाता है। इसलिये प्रवृत्तिमार्ग के साथ ही निवृत्तिमार्ग के समर्थक बतल भी उसी महाभारत में ही पाये जाते हैं। गीता की संन्यासमार्गीय टीकाओं में निवृत्ति-माता के इस बचना को ही मुख्य समझ कर ऐसा प्रतिपादन करने का प्रयत्न किया गया है। माना इसके सिवा और दूसरा पात्र ही नहीं है। और यदि हो भी तो वह गौण है। अर्थात् संन्यासमार्ग का कबल अङ्ग है। परन्तु यह प्रतिपादन साम्प्रतिक आम्रह का है और ‘सी से गीता का अर्थ सरल एवं स्पष्ट रहने पर भी आजकल बहुतों का दुर्बोध हो गया है। श्लोक-‘मिन्द्रिविषा निष्ठा (गी १ १) ‘उत्तमो धर्मः की बरामती का ही हाविमावप पचानी यह श्लोक है। इससे प्रकट होता है, कि ‘उत्तम’ स्थान पर गे समान-कल्याण मार्ग बतलाने का हेतु है। परन्तु इस स्थल अत्र की ओर लक्षणा पूर्वापर संन्यास की ओर ध्यान न देकर कुछ लोग ‘सी श्लोक में वह निवृत्तिमार्ग का बतल किया करते हैं कि दोनों मार्गों के बने एक ही मार्ग प्रतिपाद है।

‘उत्तम’ प्रकार यह प्रकट हो गया कि धर्मसंन्यास (संन्यास) और मिश्रधर्म धर्म (योग) दोनों वैदिक धर्म के स्वतन्त्र मार्ग हैं और उनके विषय में गीता का वह निश्चित सिद्धान्त है कि वे वैदिक नहीं हैं। किन्तु ‘संन्यास की अपेक्षा कर्मयोग की प्रायता विद्यमान है। अत्र कर्मयोग के सम्बन्ध में गीता में आज कहा है कि किन्हीं संसार में हम रहते हैं वह संसार और उसमें हमारा क्षणमक्षणा जीवित रहता भी कम ही है तब कम श्लोक कर बाब कहें ? और यदि इस संसार में अर्थात् कर्मभूमि में ही रहना हो तो कम दुःख ही कैसे ? हम यह प्रत्यक्ष देखते हैं कि सब तक देखें ॥ तक भूल और ‘न्यास’ जैसे विचार नहीं छूटते हैं (गी ८ ९)। और उनके निवारणार्थ मित्रा मार्गना जैसा उचिततम कर्म करने के लिये भी संन्यासमार्ग के अनुसार यदि स्वतन्त्रता है तो अनाद्यकालिक से अन्य व्यावहारिक व्यापक कर्म करने के

हम अन्तिम शब्द के निवृत्तिमार्ग मुभावित और निवृत्तिमार्ग विभावित धर्म बतलाने की है। कर्मयोग का भी हा पर प्रथम ‘हाविमी’ यह लक्षणा है जिससे इतना ता निश्चित सिद्ध होता है कि गीता का स्वतन्त्र है।

या विष्णु करने का जो भी न छोड़ा तथा ब्रह्मसृष्टि एवं मायासृष्टि - परब्रह्म और "हृत्लेक - टापी" के कृतव्यपासन का भोग भी मिला पायेगा। ईशोपनिषद् में "सी त्वं च प्रतिपादन है (इश. ११)। भुविचरनी का भागो विचारसहित विचार किया जायगा। यहाँ इतना ही कह रहे हैं कि गीता में जो कहा है कि ब्रह्मसत्त्व के अनुगामी शानी पुरुष मायासृष्टि के व्यवहार केवल शरीर अथवा केवल इन्द्रियों से ही करते हैं (गी ४ २१ = १२) उसका तात्पर्य भी वही है। और "सी तदेष मे अदारहमे अन्वाय मे यह सिद्धान्त दिया है कि निस्सङ्गबुद्धि से फलका छोड़ कर (केवल कृतव्य समझ कर) कर्म करना ही सच्चा 'छात्तिका' कर्मत्याग है - कम करना सच्चा कर्मत्याग नहीं है (गीता १८ ९)। कर्म मायासृष्टि के ही क्यों न हों परन्तु किसी अगम्य तद्वेश से परमेश्वर ने ही तो उन्हें बनाया है। उनको बन्ध करना मनुष्य के अधिकार की बात नहीं। वह परमेश्वर के अधीन है। अतएव यह बात निर्दिष्ट है कि बुद्धि निःसङ्ग रह कर केवल शरीर कम करने से ब मोक्ष के बाधक नहीं होते। तब चित्त को विरक्त कर केवल "निर्वास" से शास्त्रसिद्ध कर्म करने में हानि ही क्या है? गीता में कहा ही है कि - न हि कश्चित् क्षणमपि बाधु तिर्यक्यकर्महतः (गी १ ८ १८ ११) - इस कर्म में कोई एक क्षण भी बिना कर्म के रह नहीं सकता। और अनुगीता में कहा है: नष्कम्प न च स्वेच्छेस्मिन् मुहूर्तमपि कथ्यते (अस्य २ ७) = इस शब्द (किसी से भी) पड़ीमर के सिद्ध भी कम नहीं बूटता। मनुष्यों की तो स्थिति ही क्या! स्वयच्छ प्रयत्ति भी निरन्तर कर्म ही करते रहते हैं। अतएव क्या कहें? वह निश्चित सिद्धान्त है कि कम ही सृष्टि और सृष्टि ही कर्म है। "सीत्येव ह्यम प्रवक्ष्ये" कहते हैं कि सृष्टि की घटनाओं का (अथवा-कर्म को) सणमर के सिद्ध भी विग्रह नहीं मिलता। डेलिये एक ओर म्मावान गीता में कहते हैं - कर्म छोड़ने से लाने का भी न मिलेगा (गी २ ८) दूसरी ओर बनपर्व में द्रोपदी सुचिह्नित से कहती है - अकर्मणा के भूताना बुद्धि स्वास हि काचन (३२. ८) अर्थात् कर्म के बिना मापिमान का निबाह नहीं और इसी प्रकार बालबोध में पहले ब्रह्मज्ञान कृतक कर श्रीकृष्ण रामासस्वामी भी कहत हैं यदि प्रपञ्च छोड़ कर परमाय करोगे तो लब्ध के सिद्ध अक्ष भी न मिलेगा (ग १ १ ३)। अन्त्य म्मावान् का ही बरिण शरीर। मास्म होगा कि आप प्रत्येक युग में मिल मिल अवतार से कर "त मायि काल मे तापुओं की रक्षा और बुद्धि का निनाशक कर्म करत आ रहे हैं (गी ४ ८ और म मा शा. ११ १ ३ ३)। उन्हा ने गीता में कहा है कि यदि मैं के कम न करूँ तो ससार उबल कर नष्ट हो जायेगा (गी १ २४)। "तसे सिद्ध हला है कि जो स्वयं म्मावान् काल के धारणाय कर्म करते हैं वह "त कथन से क्या प्रभाव है कि जालानर कम निरर्थक है" अतएव "य दियवान् न पश्चिन्त" (म मा बन ३ १ ८) - या किमान है वही पश्चिन्त है - इस श्वाय के

भनुयाग भक्त का निमित्त कर भगवान् सब का व्यवसाय करने हैं कि उस जगत् में कम किसी से छूट नहीं सकते। कमों की याथा म कर्त्तव्य के सिद्धे मनुष्य अपने धर्माभ्यास प्राप्त कर्त्तव्य का पक्षपात त्याग कर अथान् निष्कामबुद्धि से श्रद्धा करता रहे — यही एक माग (याग) मनुष्य के अधिकार में है; और यही उत्तम भी है। प्रकृति का अपने व्यवहार मन्त्र ही करती रहेगी। परन्तु उसमें कर्त्तव्य के आभ्यास की बुद्धि छात्र मन से मनुष्य मुक्त ही है (गी ३ : १३ : १४ : १५)। मुक्ति के सिद्धे कम छात्र की या साधकों के कर्त्तव्यानुसार कर्मसंन्यासरूप वैराग्य की श्रद्धा नहीं। क्योंकि उस कर्ममय में कम का पूर्णतया त्याग कर श्रद्धा शक्य ही नहीं है।

इस पर भी कुछ अलग कहते हैं — हों माना कि कमकर्म छात्र के सिद्ध कम छात्र की श्रद्धा है कि कमकर्म छात्र से ही सब निवाह हो जाता है। परन्तु इन ज्ञानप्राप्ति से हमारी बुद्धि निष्काम हो जाती है सब सब वासनाओं का शय हो जाता है और कम करने की प्रवृत्ति होने के सिद्धे वाद भी कारण नहीं रह जाता। तब ऐसी अवस्था में अथान् वासना के शय हो — अथान् शय हो नहीं — सब कम आप ही आप छूट जाते हैं। इस संसार में मनुष्य का परम पुण्याथ मोक्ष ही है। जिस श्रद्धा से वह मोक्ष प्राप्त हो जाता है उसे प्रकाश श्रद्धा अथवा श्रद्धा साधकों के मुक्त में से किसी की भी 'पण्य' (श्रद्धा) नहीं रहती (बु ३ : १ और ८ : ८)। उसीसे कमों का छात्र पर भी अन्त में उस ज्ञान का स्वाभाविक परिणाम यही श्रद्धा करता है कि कम आप ही आप छूट जाते हैं। यही

तस्यैव कर्म कारणमुच्यते (गी ६ ३) — जा योगात् हो गया उसे इस ही कारण है। इन वाक्यों के अतिरिक्त 'महारम्मपरिस्थागी (गी १२ १६) अथात् समस्त उपाय छोड़-बाध्य और अनिक्त' (गी १ १) अर्थात् बिना पराधार का 'त्यागि विशेषण भी श्रुती पुरुष के लिये गीता में प्रयुक्त हुए हैं। "सब बातों से कुछ स्वर्गा की यह राय है — मगवगीता का यह मान्य है कि कर्म के पश्चात् कर्म तो आप-ही-आप छूट जाता है। परन्तु हमारी समझ में गीता के वाक्यों के वे अर्थ और उपयुक्त सुझाव भी ठीक नहीं। "मी से "मेके बिच्छू हमें सब कुछ कहना है उसे अब संक्षेप में कहते हैं।

'सुखदुःखविशेष प्रहरण में हमने निश्चय ही कि गीता "स बात को नहीं मानती कि श्रुती होने से मनुष्य की सब प्रकार की इच्छाओं या वासनाओं का ही श्रुती चाहिये। सिर्फ "कर्म या वासना रहने में कोई दुःख नहीं। दुःख की मध्य यह है उसकी आसक्ति। इससे गीता का सिद्धान्त है कि सब प्रकार की वासनाओं का नष्ट करने के लक्ष्य काता को उचित है कि केवल आत्मनि को छोड़ कर कर्म करे। यह नहीं कि इस आसक्ति के छूटने से उसके साथ ही कर्म भी छूट जायें। और तो क्या? वासना के छूट जाने पर भी सब कर्मों का छूटना शक्य नहीं। वासना का वा न हो हम देखते हैं कि वासना-वास प्रवृत्ति कर्म नित्य एक से जुड़ा करत है। और आन्तरिक सगमर जीवित रहना भी तो कर्म ही है एवं वह पूरा ज्ञान ज्ञान पर भी अपनी वासना से अथवा वासना के अर्थ से छूट नहीं सकता। यह बात प्रत्यक्ष सिद्ध है कि वासना के छूट जाने से कर्म श्रुती पुरुष अपना प्राण नहीं तो बैठा और इसी से गीता में यह वाक्य कहा है — न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् (गी १ १) — कोई कभी न हो। बिना कर्म किये रह नहीं सकता। गीताप्राण के कर्मयोग का पहला सिद्धान्त यह है कि इस कर्ममूढि में कर्म तो निरग्न से ही प्रकृत प्रवाहप्रवृत्ति और अपरिहाय है। वे मनुष्य की वासना पर अवलम्बित नहीं हैं। इस प्रकार यह सिद्ध हो जाने पर — कि कर्म और वासना का परस्पर नित्य सम्बन्ध नहीं है। वासना के अर्थ के साथ ही कर्म का भी अर्थ मानना निराधार हो जाता है — फिर यह प्रश्न सहज ही होता है कि वासना का साथ हो जाने पर भी श्रुती पुरुष को प्रकृत कर्म किस रीति से करना चाहिये? "स प्रश्न का उत्तर गीता के तीसरे अध्याय में दिया गया है (गी १ १७-१ और उस पर हमारी टीका देखो)। गीता को यह मत मान्य है कि श्रुती पुरुष का ज्ञान के पश्चात् स्वयं अपना कोई कर्तव्य नहीं रह जाता। परन्तु इसके आगे का कर गीता का यह भी कथन है कि कर्म भी स्वा न हो वह कर्म से भ्रष्टी नहीं पा सकता। का खेगो को ये होना सिद्धान्त परस्पर विरोधी ज्ञान पट्ट है कि श्रुती पुरुष को कर्तव्य नहीं रहता और कर्म नहीं कर सकता। परन्तु गीता की बात ऐसी नहीं है। गीता ने उनका वा मन्त्र सिद्धांत है — अब कि कर्म अपरिहाय है तब ज्ञानप्राप्ति के बाद भी श्रुती पुरुष को कर्म करना ही

आहिये। क्योंकि उसको स्वयं अपने लिये कोई कृतव्य नहीं रह जाता। इसलिये अब उस अपने सब कर्म निष्कामबुद्धि से करना ही उचित है। सारांश तीसरे अध्याय के १७ वें श्लोक का तम्य काय न विद्यते' वाक्य में काय न विद्यते इन शब्दों की अपेक्षा 'तस्य (अर्थात् उस ज्ञानी पुरुष के लिये) शब्द अधिक महत्त्व का है। और उसका मायाय यह है कि स्वयं उसका अपने लिये कुछ प्राप्त नहीं करना होता। इसीलिये अब (ज्ञान हो जाने पर) उसको अपना कृतव्य निरपेक्षबुद्धि से करना चाहिये। आगे १९ वें श्लोक में कारणबोधक 'तस्मान् पदं च प्रयोगं कर्तुं न च' अथवा 'तस्मात्सक्तं सततं कायं कर्म समाचरे' (गी. ११) - इसी से तू शब्द से प्राप्त अपने कृतव्य का आसक्ति न रख कर करता व। कर्म का त्याग मत कर। तीसरे अध्याय के १७ से १ तक तीन श्लोकों से जो कार्यकारणभाव व्यक्त होता है उसपर और अध्याय के सन्तोष प्रकरण के सन्तोष पर नीचे नीचे ध्यान देने से दीख पड़ेगा कि संन्यासमार्गीया के कथनानुसार तम्य काय न विद्यते इसे स्वतन्त्र सिद्धान्त मान लेना उचित नहीं। इसके लिये उत्तम प्रमाण भाग लिये हुए उदाहरण हैं। ज्ञानप्राप्ति के पश्चात् कोई कृतव्य न रहने पर भी शब्द से प्राप्त समस्त व्यवहार करने पड़ते हैं - 'स सिद्धान्त की पुष्टि में मगवान कहते हैं -

न म पाषांडसि कर्तव्यं भिद्युः कोकेह किञ्चन ।

नामवाप्तमवाप्तव्यं वर्तं पय च कर्मणि ॥

ह पाषाण! 'मेरा' 'स' भिमुषन में कुछ भी कृतव्य (बाकी) नहीं है अथवा कोई अप्राप्त बन्धु पाने की (चाहना) रही नहीं है। तथापि मैं कर्म करता ही हूँ (गी. ११)। न म कृतव्यमस्ति (मुझे कृतव्य नहीं रहा है)। ये शब्द पूर्वोक्त श्लोक के तम्य काय न विद्यते (उसको कुछ कृतव्य नहीं रहता) इन्हीं शब्दों का अर्थ पद कह गये हैं। इससे सिद्ध होता है कि 'न चार पांच श्लोकों का मायाय यही है - ज्ञान से कृतव्य के योग न रहने पर भी (किन्तुना इसी कारण से) शब्दों से प्राप्त समस्त व्यवहार अनपेक्षबुद्धि से करना ही चाहिये। यदि ऐसा न हो तो तम्य काय न विद्यते इत्यादि श्लोकों में अन्वयार्थ हुए सिद्धान्त का हट करन के लिये मायाय ने जो अपना उदाहरण दिया है वह (अर्थात्) अमरगुणों का वायण और यह अनवस्था प्राप्त हो जायगी कि सिद्धान्त तो कुछ और है और उदाहरण ठीक उसके विपरीत कुछ और ही है। उन अनवस्था का गमन के लिये संन्यासमार्गीय गीताकार तस्मान्पदः सततं कायं कर्म समाचरे' के 'तस्मान्' पद का अर्थ भी निरापेक्षी रीति से किया करत हैं। उनका कथन है कि गीता का मुख्य सिद्धान्त तो यही है कि ज्ञानी पुरुष कर्म छोड़ दे। परन्तु अर्थ पता जानी या नहीं 'तस्मिन्' - 'तस्मान्' - मायाय ने उन कर्म करने के लिये कहा है हम ऊपर कह आये हैं कि गीता के उद्देश्य के पश्चात् भी अर्जुन

अस्वनी ही या यह युक्ति ठीक नहीं है। इसके अतिरिक्त यदि 'तस्मात् शब्द वा अथ इत्थं प्रकारं स्वीचितानी कर त्वा मी क्षिया तो न मे पाषाणि कृतवन्' प्रकृति श्लोकी में भगवान् ने — अपने किसी कृतव्य के न रहने पर भी मैं कम करता हूँ यह जो अपना उपाहरण मुख्य सिद्धान्त के समर्थन में दिया है उसमें मेरा भी 'स पक्ष म अच्छा नहीं समता। इसलिये 'तस्य काय न विद्यते' वाक्य में 'काय न विद्यते' शब्दों को मुख्य न मान कर 'तस्य शब्द' को ही प्रधान मानना चाहिये। और ऐसा करने से 'तस्मात्सक' सतत काय कम समाचार का अर्थ यही करना पड़ता है कि नृजानी है 'सखिये यह सत्य है कि तुम अपने स्वार्थ के सिद्धे कम अनापस्यक हैं परन्तु स्वयं मेरे लिये कम अनापस्यक हैं इसीलिये अब नृ उन कमों को (जो शब्द से प्राप्त हुए हैं) मुझे आवश्यक नहीं इस लिये से अनाप निष्कामबुद्धि से कर। बोड़े में यह अनुमान निकलता है कि धर्म छोड़ने का यह कारण नहीं हो सकता कि यह हमें अनापस्यक है। किन्तु कर्म अपरे हाथ है। 'म प्रकारं धाम्ब से प्राप्त अपरिहाय कमों को स्वापस्यागबुद्धि से करते ही रहना चाहिये। यही गीता का कथन है। और यदि प्रकरण की समता की दृष्टि से देखें तो भी यही अर्थ लाना पड़ता है। कर्मतन्त्रास और कर्मयोग इन दोनों में जो बड़ा अन्तर है वह यही है। तन्त्रासपक्षवासे कहते हैं कि तुम कुछ कर्म धार नहीं क्या है। 'सस नृ कुछ भी न कर। और गीता (अर्थात् कर्मयोग) का कथन है कि तुम कुछ कर्म धार नहीं क्या है। 'सखिये अब तुम जो कुछ करना है वह स्वापस्यकभी वासना छोड़ कर अनापस्यकबुद्धि से कर। अब प्रस यह है कि एक ही हेतुवाक्य से 'स प्रकार मिम मिम से अनुमान क्यों निकलें? इसका उत्तर इतना ही है कि गीता कमों को अपरिहाय मानती है। इसलिये मीमांसा के सम्बन्धितार के अनुसार यह अनुमान निकल ही नहीं सकता कि कम छोड़ दें। अतएव लगे अनापस्यक है इस हेतुवाक्य से गीता में यह अनुमान किया गया है कि स्वापबुद्धि छोड़ कर। बगिचूरी ने योगवासिष्ठ में श्रीरामचन्द्र को मधु ब्रह्मचर्यन कल्प कर निष्कामकर्म की ओर प्रवृत्त करने के लिये जो बुद्धिबौ कल्पित है वह भी इसी प्रकार की है। योगवासिष्ठ के अन्त में योगगीता का उपयुक्त सिद्धान्त ही अक्षरशः हृदय भा गया है (पा ६ अ १ और १६ १६ तथा गी ३ १ के अनुवाक पर हमारी टिप्पणी लम्बा)। योगवासिष्ठ के ममान ही बीरुधम के महायान पथ के प्रथी म भी इस सम्बन्ध में गीता का अनुवाद दिया गया है परन्तु विरवास्तर हान के कारण उसकी क्या यही नहीं की जा सकती। हमने इसका विचार भागे परिशिष्ट प्रकरण में कर दिया है।

आत्मज्ञान हाने से 'म और 'मेरा वह अहंकार की माना ही नहीं रहती (गी १८ ६ और ६) जब इमी म जनी पुण्य को 'निर मम कहते हैं। निमम का अर्थ मम मरा (मम) न कर्मपाया है परन्तु नृ न न न

चाहिये, कि यद्यपि ब्रह्मज्ञान से 'मैं' और 'मेरा' यह अहङ्कारद्वयक मान छूट जाता है, तथापि उन दो शब्दों के बगले 'जगत' और 'जगत्' का — अथवा मक्षिपस में 'परमेश्वर' और 'परमेश्वर' का — ये शब्द आ जाते हैं। संसार का प्रत्येक सामान्य मनुष्य अपने समस्त व्यवहार 'मेरा' या 'मेरे' लिये ही समझ कर किया करता है। परन्तु ज्ञानी होने पर, समस्त की वासना छूट जाने के कारण वह इस बुद्धि में (निमग्नबुद्धि से) उन व्यवहारों को करने लगता है कि ईश्वरनिर्मित संसार के समस्त व्यवहार परमेश्वर के हैं और उनका करने के लिये ही ईश्वर ने हमें जन्म दिया है। भगवानी और ज्ञानी में वही ता मेड़ है (गी ३ ७ २०)। गीता के इस सिद्धान्त पर ध्यान देने से शक्त हो जाता है कि योगात्मक पुण्य के लिये काम ही कारण होता है (गी ६ ३ और उस पर हमारी निष्पत्ती देखा)। इस श्लोक का सरल अर्थ क्या होगा? गीता के टीकाकार कहते हैं — इस श्लोक में कहा गया है, कि योगात्मक पुण्य के आगे (ज्ञान हो जाने पर) काम अर्थात् शान्ति का स्वीकार कर, और कुछ न कर। परन्तु यह अर्थ ठीक नहीं है। काम मन की शान्ति है। उस अन्तिम 'काम' न कह कर इस श्लोक में यह कहा है कि काम अथवा शान्ति दूसरे किसी का कारण है — काम' कारणमुत्पद्यते। अब काम का 'कारण' मान कर ज्ञानता चाहिये कि आगे उसका 'काम' क्या है? प्रश्नपर संन्यास पर विचार करने से यही निष्पत्ति आता है कि वह काम 'कर्म' ही है। और तब इस श्लोक का अर्थ ऐसा है कि योगात्मक पुण्य अपने चित्त का ज्ञान कर, तथा उस शान्ति या काम में ही अपने सब अंगों के व्यवहार कर — दीनारोप के कर्मानुसार वह अर्थ नहीं किया जा सकता कि योगात्मक पुण्य कर्म छोड़ दे। 'सी प्रकार 'शिवारम्भपरिचर्या' और 'अनिकेत' प्रवृत्ति पत्रों का अर्थ भी कर्मत्यागविरयक नहीं कर्मत्यागविरयक ही करना चाहिये। गीता के अनुवाक में (उन स्थलों पर जहाँ वे 'प' आप हैं) हमने निष्पत्ती में यह शब्द ग्राह्य ही है। भगवान् ने यह सिद्ध करने के लिये — कि ज्ञानी पुण्य का भी पक्षपात त्याग कर पानुबन्ध आदि सब कर्म यथाशक्ति करत रहना चाहिये — अपने अतिरिक्त दूसरा उदाहरण उनके का दिया है। उनके एक ही कर्म योगी थे। उनकी स्वायत्तबुद्धि के दृष्टि का परिचय उन्हें के मुख में ही है — मिथिलप्रसाद प्रदीप्ताया न मे शक्ति किञ्चन (श्री ७ ४ और १००) — मेरी राजधानी मिथिला के राजा ज्ञान पर ही मेरी कुछ हानि नहीं' इस प्रकार अपना स्वाध्याय अथवा प्रमाद्यध्याय न रहने पर भी राज्य के समस्त व्यवहार करने का कारण प्रस्तावत हुए उनके स्वयं कहते हैं —

इवेभ्यश्च पितृभ्यश्च मृतभ्यां निधिमि नह ।

इत्यथ मय एव समाख्या मरुति य ॥

इस पितर सबूत (प्राणी) और अनिधियों के लिये समस्त व्यवहार जारी हैं मेरे लिये नहीं (॥ मा अर्थ ३ ४)। अपना कोई कर्तव्य न रहने पर

(अथवा स्वयं बन्धु को पाने की वासना न रहने पर भी) यदि कनक-भीरुण महात्मा "संसार का कल्याण करने के लिये प्रवृत्त न होंगे तो यह संसार उत्सव (उत्सव) ही चायगा — उत्सीहुरिम छाया" (गी ११४)।

कुछ लोगों का कहना है कि गीता के इस सिद्धान्त में — कि फलप्राप्ति चाहिये सब प्रकार की "प्रेम"ओं को छोड़ने की आवश्यकता नहीं — और वास्तव में क. सिद्धान्त में कुछ बहुत गेह नहीं कर सकते। क्योंकि चाहे वासना घट, चाहे फलप्राप्ति छोटे गनों और कम करने की प्रवृत्ति होने के लिये कुछ भी कारण नहीं दी जा सकता। "उसे चाहे किस पक्ष का स्वीकार करे अन्तिम परिणाम — कम का घटना — गनों और बराबर है। परन्तु यह आशय भ्रमनमूलक है। क्योंकि 'फलप्राप्ति' घट का टीक टीक अर्थ न जानने के कारण ही यह उपपन्न हुआ है। फलप्राप्ति छोड़ने का अर्थ यह नहीं कि सब प्रकार की "प्रेम"ओं को छोड़ देना चाहिये। अथवा वह बुद्धि वा भाव होना चाहिये कि मेरे कर्मों का फल किसी को कभी न मिले। और यदि मिले, तो उसे भी न के प्रत्युत पौंचवें प्रकरण में पहले ही हम कह भाव है कि अमुक पान के लिये ही मैं यह कम करता हूँ — इस प्रकार की फलपरिणाम ममताबुद्धि आनति को या बुद्धि के आग्रह का 'फलप्राप्ति' 'मम' या 'कर्म' नाम गीता में दिये गये हैं। यदि कर्म मनुष्य फल पान की इच्छा आग्रह या कृपा आनति न रखे तो उसे वह मगल नहीं पाया जाता, कि वह अपने प्राप्तपक्ष का कर्म कल्याण समझ कर — करने की बुद्धि और उत्साह का भी इस आग्रह के साथ ही साथ नष्ट कर ले। अपने फलपक्ष के सिवा इस संसार में किन्हीं दूसरे कुछ नहीं दीप्त पड़ता और जो पुरुष कर्म फल की इच्छा से ही कम करने में मग्न रहता है उन्हें मनुष्य फलप्राप्ति छोड़ कर कम करना शक्य न है। परन्तु किसी बुद्धिमान में सम और विरक्त हो गए हैं उनका लिये कुछ कठिन नहीं है। पहले तो वह समझ ही गलत है कि हमें निर्भीकता का जो कम करना है, वह केवल हमारा ही कम का फल है। यदि पानी की इच्छा और अग्नि की उत्पत्ति की सहायता न मिले तो मनुष्य क्षिप्ता ही निरक्या न रखा। उनका प्रयत्न से पाकभित्ति कभी हो नहीं सकती — भोजन परगा ही नहीं और अग्नि आदि में गुणधर्मों की मोक्ष रक्षा या न रक्षा कुछ मनुष्य के कम या उपाय की बात नहीं है। इसी न कम गुण के इन स्वयंभूत विविध व्यापारों अथवा धर्मों का पहला यथाशक्ति ज्ञान प्राप्त कर मनुष्य का इसी धर्म में ध्यान व्यवहार करने पड़ता है जिसमें कि के व्यापार ज्ञान प्रयत्न के अनुष्ठान ही समझना चाहिये कि प्रयत्नों में मनुष्य का जो फल मिलता है वह कर्म के ही प्रयत्न का फल नहीं है बरन उसका फल और कर्मप्राप्ति के न ही। इन कर्मों का ज्ञान — न गनी — न कल्याण का फल कहें। जो प्रयत्न की लक्षणा के विषय इस प्रकार कि नानाविध गुणधर्मों की लक्षणा का व्यापार है वह ही इन सब का मनुष्य का यथाय ज्ञान नहीं रहता।

और कुछ स्थानों पर का हाना शक्य भी नहीं है। इस ही 'वैष' कहते हैं। यदि फर्गसिडि के लिये ऐसे मृष्टिध्यापारों की उद्योगता अत्यन्त आवश्यक है — का हमारे अधिकार में नहीं; और जिन्हें हम जानते हैं — ता आग कहना नहीं हागा कि ऐसा अभिमान करना मुक्तता है कि 'कबख अपन प्रयत्न से ही मैं अमुक बात कर सकूँगा' (गी १८ १८-१९)। क्योंकि कर्मयोग से ज्ञात आर अज्ञात ध्यापारों का मानवी प्रयत्नों से संयत्ता हान पर का फल हाना है वह कबल कर्म के नियमों से ही हुआ करता है। इसलिये हम फल की अभिलषणा करें या न कर — फर्गसिडि में इसमें कुछ फल नहीं पड़ता। हमारी फलप्राप्ति अत्यन्त हम बुद्धिधरक हो जाती है। परन्तु स्मरण रहे कि मनुष्य के लिये आवश्यक बात अकळे मृष्टिध्यापार स्वयं अपनी ओर से संचालित हो कर नहीं कर देते। ज्ञान की राणी का स्वाधि काने के लिये प्रकार आत्मा में याज्ञ या नमक की मिश्रणा पड़ता है। यही प्रचार कर्मयोग के इन स्वयंसिद्ध ध्यापारों का मनुष्या के उपचागी होने के लिये उनमें मानवी प्रयत्न की बाड़ीसी भाषा मिश्रणी पड़ती है। इसी से ज्ञानी आर विषयी पुरुष सम्मान्य स्वयं के समान फल की आसक्ति अपना अभिमान या नहीं रखते किन्तु वे स्वयं ज्ञान के व्यवहार की निष्ठि के लिये प्रसाहपणित कर्म का (अपान कर्म के अनारि प्रसाह में शान्त स प्राप्त स्वाधिसार कर्म का) का छात्र-व्यास मार्ग मिले। यही ध्यातिपुत्रक कर्म समस्त कर किया करते हैं। और फल पान के लिये कर्मयोग पर (अपान सक्तिधृति से परमेश्वर का इच्छा पर) निर्भर हो कर निश्चित रहते हैं। 'तथा अधिकार केवल कर्म करने का है फल हाना तेर अधिकार की बात नहीं' (गी १७) इत्यादि उक्तों में श्रुति का किया है उनका रहस्य भी यही है। इस प्रकार फलप्राप्ति का स्वाग कर कर्म करने रहने पर आग कुछ कारणों से कर्मयोग कर्म निष्फल हो जायें ता निष्फलता का दुःख मानने के लिये हमें कुछ कारण ही नहीं रहता। क्योंकि हम ता अपने अधिकार का काम कर चुके। उदाहरण लीजिये वैद्यक्याय का मत है कि आयु की चार (शरीर की वायु करवाली निर्मलिन वायुओं की शक्ति) मध्य रह किता निरी औषधियों से कभी वायुश नहीं होता और इस बात कि मरणात्ता भ्रमर प्राणन अपना पुर्ननी संभारी का फल है यह बात वैद्य के हाथ से होने वाध्य नहीं और उस इच्छा निष्ठावाक्य शान हो भी नहीं सकता। ज्ञाना हात फल भी हम प्रत्यक्ष जानते हैं कि राणी संज्ञा का औषधि ज्ञान अपना वाक्य समस्त कर वैद्यक्य कर राणी की बुद्धि में ज्ञान अपनी बुद्धि के अनुसार हजारे रागियों का स्वाधिसार करत है। यही प्रत्यक्ष निष्कर्मधृति में काम करने पर यदि कुछ राणी जानते हैं तो उनमें वह वेद उद्दिष्ट ही होता है कि वे ज्ञान विम में यह इच्छावाक्य नियम निष्ठावाक्य है कि अमुक बात में अमर औषधि में भी अमर होने रागियों को भगवान् होता है परन्तु इसी वैद्य का ज्ञाना ज्ञान हीमात्र पड़ता है ता उन औषधियों में समस्त का अणुयुक्त की ईश्वरीय ज्ञान भूत होता है। और इस समस्तपुत्र

पक्षपात से उत्पन्न विषय प्रकट होता है, कि मेरा सङ्कल्प अच्छा हो जाय। इसी से उसे या तो दूसरा विषय चुनना पड़ता है या दूसरे विषय की सज्जाह की आवश्यकता होती है। इस छंटे-छे उपाहरण से ज्ञात होगा कि कर्मफल में समता रूप आसक्ति किसे कहना चाहिये। और पक्षपात न रहने पर भी निरी कृतक्युक्ति से को भी कर्म क्रिय प्रारम्भ किया जा सकता है। उस प्रकार पक्षपात को नष्ट करने के लिये यद्यपि ज्ञान की सहायता से मन में वैराग्य का भाव उत्पन्न होना चाहिये। परन्तु किसी कपड़े का रङ्ग (राग) दूर करने के लिये जिस प्रकार को कपड़े को धोना उचित नहीं समझता उसी प्रकार यह कहने से (कि किसी कर्म में आसक्ति, काम राग अथवा प्रीति न रखो) उस कर्म को ही छोड़ देना ठीक नहीं। वैराग्य से कर्म करना ही यदि अधिक ही तो निरासक्ति बात है। परन्तु हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि वैराग्य से भी मूर्खी मूर्ति कर्म किया जा सकता है। "तना ही क्यों" यह भी प्रकट है कि कर्म किसी से जूटते ही नहीं। इसीलिये अश्वनी लोग किन कर्मों का पक्षपात से किया करते हैं उन्हें ही जानी पुरुष ज्ञानप्राप्ति के वा भी सम-अव्यय तथा सुखदुःख को एक ही मान कर (गी २ १८) जय जय उमाह से—किन्तु दुःखदुःख से—फल के विषय में विरक्त या उन्मत्त रह कर (गी १८ २६) कर्म कृतक्य मान कर अपने अपने अधिकारानुसार दान्त विषय से करते रह (गी ६ १)। नीति और मोक्ष की दृष्टि से उक्त जीवनकर्म का यही मन्त्रा न्त है। अनेक स्थितिप्रसूत, महाभगवद्गुण और परम-ज्ञानी पुरुष ने—जब स्वयं समान न भी—"मी माता का स्वीकार किया है। समझौता पुरार कर कहती है कि इन कमयोगमाग में ही पराजय का पुरुषार्थ या परमाव है। "मी योग से परमेश्वर का मन्त्रपूजन होता है; और अन्त में सिद्धि भी मिली है (गी १८ ६६)। "तने पर भी यदि काश् स्वयं ज्ञानवृक्ष का गिरसमज कर से ही उस दुर्भी कहना चाहिये। ग्यन्तरसाहेब की यद्यपि अभ्यासमदृष्टि समस्त न भी तथापि उन्होंने भी अपने समाजशास्त्र का अभ्यास नामक ग्रन्थ के अन्त में गीता के समान ही यह सिद्धान्त दिया है :—यह बात आधिभौतिक रीति ने भी सिद्ध है कि इन जगत् में किसी भी काम का उत्कृष्ट कर गुजरना शक्य नहीं। जो के सिध कारणीभूत और आवश्यक दुसरी हजारी बातें पदस जिस प्रकार दुर्ग हागी, उमी प्रकार मनुष्य के प्रयत्न लक्ष्य निगम्य या म्यूनाधिक लक्ष्य प्रभा करते हैं। इस कारण यद्यपि साधारण मनुष्य निर्गी भी काम के करने में पक्षपात से है। प्राप्त होत है तथापि बुद्धिमान् पुरुष का ज्ञानि ईर उमाह से कर्मयोगकी आग्रह छोड़ कर अपना वनस्प करते रहना चाहिये। ७

Thus admitting that for the fanatic some wild and imprudent stimulus, and recognizing the usefulness of his delusion as adapted to his particular nature and his particular function, the man of the type must be content with the

वद्यपि यह सिद्ध हो गया कि ज्ञानी पुरुष इस संसार में अपने प्राप्त कर्मों को छल्लछा छोड़ कर निष्कर्मबुद्धि से आचरण अवलम्ब करता रहे तथापि यह कृतस्मर्ये बिना कर्मयोग का विवेचन पूरा नहीं होता कि ये कर्म किससे और किस सिधे प्राप्त होते हैं ? अतएव मगधान ने कर्मयोग के समथनार्थ अर्जुन को अन्तिम और महत्त्व का उपदेश दिया है कि लोकसंग्रहमेवापि संपन्नयन् कृतमहसि (गी ३०) - लोकसंग्रह की ओर दृष्टि के कर भी तुझे कर्म करना ही उचित है। अकर्मसंग्रह का यह अर्थ नहीं कि कोई ज्ञानी पुरुष मनुष्यों को केवल कर्मों से अथवा यह अर्थ नहीं कि स्वयं कर्मव्याग का अधिकारी होने पर भी इस सिधे कर्म करने का ढोंग करे, कि अज्ञानी मनुष्य कहीं कर्म न छोड़ें और उन्हें अपनी (ज्ञानी पुरुष की) कर्मनिरता अच्छी लगे। क्योंकि, गीता का यह सिद्धान्त का हेतु नहीं कि लोग अज्ञानी या मूल्य बने रहें अथवा उन्हें पैसे ही बनाय रखने के सिधे ज्ञानी पुरुष कर्म करने का दाग दिया करे। ढोंग तो बुर ही रहा; परन्तु लोकसंग्रह अपकीर्ति गावने (गी ३४) अर्थात् सामान्य लोगों को बचनेवाली युक्तिया से बच अर्जुन का समाधान न हुआ तब मगधान उन युक्तियों से भी अधिक बोरदार और तत्त्वज्ञान की दृष्टि से अधिक कलहान कारण अब कह रहे हैं। इसलिये शेष में जो 'संग्रह शब्द के अन्वय करना' कह्य करना रखना पालना नियमन करना प्रवृत्ति अभि है उन सब को यथामन्त्र्य ग्रहण करना पड़ता है। और ऐसा करने से लोगों का संग्रह करना यानी यह अभि होता है कि उन्हें एकत्र सम्मिल कर इस रीति से उनका पाठ्य पोषण और नियमन करे कि उनकी परस्पर अनुकूलता से उत्पन्न होनेवाली सामर्थ्य उनमें आ जाय एवं उसका द्वारा उनकी सुस्थिति का स्थिर रख कर उन्हें अथार्थान्ति के मार्ग दिखावे। राष्ट्र का संग्रह शब्द अर्थात् अथ म मनुस्मृति (७ ११४) में आया है और शास्त्रमाध्यम से इस शब्द की व्याख्या यी है - लोकसंग्रह लोकस्यो माग्यवृत्तिनिवारणम्। इससे गीत पड़ेगा कि संग्रह शब्द का अर्थ हम ऐसा अर्थ करते हैं - अज्ञान से मनमाना क्लेश करनेवाले स्वर्गों को जानबान् बना कर सुस्थिति में एकत्र रखना और आत्मोन्नति के मार्ग में लगाना - वह अपूर्व या

moderated expectations while he perseveres with undiminished efforts. He has to see how comparatively little can be done, and yet to find it worthwhile to do that little so uniting philanthropic energy with philosophic calm - Spencer's *Study of Sociology* 8th Ed. p 403 (The italics are ours) इस वाक्य में fanatics के स्थान में पट्टन के शब्द में विमर्श (गी ३) या 'अहंकारविमर्श' (गी ३) अथवा मानव का 'अर्थ' शब्द आगे man of higher type के स्थान में 'विद्वान्' (गी ३) एवं greatly moderated expectations के स्थान में 'व्यवसायीय' अथवा 'व्यवसायीय' इन परामार्थों का अर्थ की वाक्यान्वय में आती है कि व्यवसायीय में माना जाता है कि विद्वान् का अनुशासन कर दिया है

वर्ष greatly moderated expectations के स्थान में व्यवसायीय अथवा 'व्यवसायीय' इन परामार्थों का अर्थ की वाक्यान्वय में आती है कि व्यवसायीय में माना जाता है कि विद्वान् का अनुशासन कर दिया है

निराधार नहीं है। यह समग्र शब्द का अर्थ हुआ परन्तु यहाँ यह भी कहना चाहिये कि 'लोकसंग्रह' में 'लोक' शब्द केवल मनुष्यवाची नहीं है। यद्यपि यह सत्य है कि काल्पनिक अन्य प्राणियों की अपेक्षा मनुष्य भेद है और यही से मानव शक्ति के ही कल्याण का प्रधानता से 'लोकसंग्रह' शब्द में समावेश होता है तथापि भगवान् की ही ऐसी इच्छा है कि भूलोक, सत्यलोक, पितृलोक और देवलोक प्रभृति जो अनेक लोक अर्थात् जगत् मगवान् ने बनाये हैं उनका भी मरी मूर्ति धारण पोषण हो और वे सभी अच्छी रीति में चलते रहें। इसलिये कहना पड़ता है कि इतना सब व्यापक अर्थ 'लोकसंग्रह' पद से यहाँ विवक्षित है कि मनुष्यलोक के साथ ही इन सब लोकों का व्यवहार भी सुस्थिति से चल (लोकाना संग्रह)। कल के किये हुए अपने कृत्य के कथन में — जो ऊपर लिखा जा चुका है — वे और पितरों का भी उल्लेख है। एवं भगवद्गीता के तीसरे अध्याय में तथा महाभारत के नारायणीयापाख्यान में जिस यज्ञचक्र का वर्णन है उसमें भी कहा है, कि इवलोक और मनुष्यलोक दोनों ही के धारण-पोषण के लिये ब्रह्मचर्य न यह उत्पन्न किया (गी ३.१-१२)। इससे स्पष्ट होता है कि भगवद्गीता में 'लोकसंग्रह' पद से इतना अर्थ विवक्षित है कि — अकेले मनुष्यलोक का ही नहीं किन्तु इवलोक आदि सब लोकों का भी उचित धारण पोषण होवे और वे परस्पर एक दूसरे का भव सम्मान कर। सारी सृष्टि का पालन पोषण करके लोकसंग्रह करने का जो यह अधिकार भगवान् का है वही श्रमी पुत्रों को अपने शान के धारण प्राप्त हुआ करता है। श्रमी पुत्रों को जो बात प्रामाणिक बोलती है अन्य लोग भी उसे प्रमाण मान कर तन्नुकूल व्यवहार किया करते हैं (गी ३.२१)। क्योंकि साधारण लोगों की समझ है कि धान्यनिष्ठ और समशुद्धि से विचारन का काम श्रमी ही का है कि संसार का धारण और पोषण कैसा होगा? एवं तदनुसार समग्रकर्म की मर्मांश बना देना भी उसी का काम है। इस समय में कुछ श्रूय भी नहीं है। और यह भी कह सकते हैं कि सामान्य लोगों की समझ में ये बातें मर्यादी मूर्ति नहीं आ सकती। इसलिये वे जो श्रमी पुत्रों के मरण रहते हैं। श्रमी अभिप्राय को मन में लाकर शान्तिवचन में सुविष्टि में मीप्स न कहा है —

लोकसंग्रहसमुक्त विधाया विहित पुरा ।

सहस्रधर्मार्थनियतं सतां चरितमुत्तमम् ॥

अर्थात् लोकसंग्रहकारक आर मध्य प्रमहो पर धर्माय का नियत कर देनवाच्य साधुपुत्रों का उत्तम चरित मध्य ब्रह्मचर्य ने ही बनाया है" (म भा शा २५८.

)। लक्ष्मणप्रभु कुछ श्रूय की कारण लोकांश या श्रमी का अज्ञान में होते रहने की तरकीब नहीं है। किन्तु ज्ञानयुक्त कर्म के संसार में न रहने से श्रमी के नष्ट हो जान की सम्भावना है। इसलिये वही विष्ट होता है कि ब्रह्मचर्यनिर्मित साधु पुत्रों के कथाओं में से 'लोकसंग्रह' एक प्रधान कथ्य है। और इस भगवत्पद का

मायायें भी यही ह, कि मैं यह काम न करूँ तो वे समस्त लोक भयात कान् नष्ट हो जायेंगे' (गी. १५. ४)। ज्ञानी पुरुष सब लोगों के नेत्र हैं। यदि वे अपना काम छोड़ देंगे तो सारी दुनिया अधी हा जायगी और इस प्रकार का सत्तापरि नाश हुए बिना न रहेगा। ज्ञानी पुरुषों का ही उचित है कि लोग का भ्रान्तान कर उभत कान्। परन्तु यह काम सिर्फ श्रीम हिल्य नेन से भयात कर उभत से ही कमी नहीं होता। क्योंकि, किन्हे सगन्धरन की आदत नहीं और किन्ही बुद्धि भी पूरा बुद्ध नहीं रहनी उन्हें यदि बोरा प्रत्यक्षान सुनाया जाय तो वे स्वयं उभ ज्ञान का सुप्रयोग इस प्रकार करते गये हैं - 'तेरा हा मेरा और मेरा हा मेरा है ही। इसक सिवा किनी क उपन्य की सत्यता की ज्ञेय भी ता कान् उसक आन्धरन से ही किया करत है।' समष्टिय यदि ज्ञानी पुरुष स्वयं काम न करेगा ता वह स्वयं को आत्मी मनन का एक बहुत बड़ा कारण हा जायगा। 'मे ही 'बुद्धिमे' कहत है; और यह बुद्धिमे' न होने पावे तथा सब स्वयं सम्मुख निष्काम हा कर अपना कर्म्य करने के लिये बाधत हा जावे इसलिय मन्तर में ही रह कर अपन कर्मों में सब स्वयं का सगन्धरन की - निष्कामबुद्धि से कर्मयोग करन की - प्रत्यक्ष शिक्षा देना ज्ञानी पुरुष का कर्तव्य (तेंग नहीं) हा जाता है। भतण्ण गीता का कथन है कि 'म (ज्ञानी पुरुष को) काम छोड़ने का अधिकार कमी प्राप्त नहीं हाता। अपने लिये न करही परन्तु लोकसमग्रहाय पानुबन्ध क सब काम अधिकारानुसार त्वे करना ही चाहिये। किन्तु संन्यासमागसामी का मत है कि ज्ञानी पुरुष को पानुबन्ध के काम निष्काम बुद्धि से करन की भी कुछ जरूरत नहीं - बही क्यों? करना भी नहीं चाहिये। इसलिय 'स समग्रहाय के टीकाकार गीता क ज्ञानी पुरुष को लोकसमग्रहाय काम करना चाहिये इस सिद्धान्त का कुछ गम्भ' अर्थ कर (प्रत्यक्ष नहीं ता पसाय से) वह कहन के लिये नेवार - 'वे ही गये हैं कि स्वयं भगवान् लोग का उपदेश करते हैं। पचापर मन्त्र में प्रक है कि गीता लोकसमग्रह हा का वह निष्काम या पान्वा अध मया नहीं। गीता की यह मत ही मंजूर नहीं कि ज्ञानी पुरुष को काम छोड़ने का अधिकार प्राप्त है। और इसक मन्त्र में गीता में जो कारण लिये गये हैं उनमें लोकसमग्रह एक मुख्य कारण है। इसलिय यह मान कर (कि ज्ञानी पुरुष क काम मृ शात है) लोकसमग्रह पन्का लगी अर्थ करना लया अग्याय है। इस जगत् में मनुष्य केवल अपने ही लिये नहीं गन्धरन है। यह लक्ष्य है कि सामान्य भाग नाममभी ता स्वाय में ही कने रहत है। परन्तु लभभूतगम्भाम्मान लभभूतानि पाम्मनि (गी. ६. ४) में लभ भूता में है और लभ भूत मृत् में है - 'म हीनि से किनका लभम्भ मगार ही भाग्यभूत हा गया है उनका अपने मृत् से यह कहना ज्ञान में बड़ा ल्याना है कि 'मृत् हा मीमा मिम गया अर्थ यदि लभ दुःखी हा ता मृत् इनकी क्या परपाह? ज्ञानी पुरुष का भाग्य क्या बीड स्वतन्त्र व्यक्ति है उनक भाग्य पर इतक लभम्भ का पना पना या लभ लक्ष्य भन्ना और 'पराया' यह भी कथन

या। परन्तु भक्त्यात्मि के बाव सब सागा का आत्मा ही उसका आत्मा है। यही वे योगवासिष्ठ में राम से वसिष्ठ ने कहा है —

बाधलोकापरामर्शो निष्कण्ठा भालि योगिनाः।

मायकृच्छसमाधिर्वा न भवत्येव निमलम् ॥

जब तक खोगा के परामर्श छोड़े का (अर्थात् लोकसंग्रह का) काम बाध भी नहीं है — समाप्त नहीं हुआ है — तब तक यह कभी नहीं कह सकते कि योगारूढ़ पुत्र कि स्थिति निर्णय है (गी १ पृ. १८ १७)। कबल अपन ही समाधिभुक्त में ब्रह्म बनना मानो एक प्रकार से अपना ही स्वार्थ साधना है। संन्यासमार्गवाले इस बात की ओर दुर्लक्ष करते हैं। यही उनकी भुक्तिप्रभुक्तियों का मुख्य दोष है। मन्वान की अपेक्षा किसी का भी अधिक खानी अधिक निष्कर्म या अधिक योगारूढ़ हान्य शक्य नहीं। परन्तु जब स्वयं मन्वान भी साधुओं का चरित्रण तुष्टों का नाश और कर्मसंस्थापना ऐसे लोकसंग्रह के काम करने के लिये ही समय पर अवसर लेते हैं (गी ४ ८) तब लोकसंग्रह के कर्मस्व की छोड़ देनेवाले अपनी पुरुष का यह कहना सर्वथा अनुचित है कि जिस परमेश्वर ने इन सब खोगों का उत्पन्न किया है वह उनका कैसा चाहेगा कैसा धारण-धोषण करेगा। उपर देवना मेरा काम नहीं है। क्योंकि ज्ञानप्राप्ति के बाव 'परमेश्वर' में और 'खोग' — यह मेरा ही नहीं रहता। और यदि वह ता उसे दींगी कहना चाहिये खानी नहीं। यदि ज्ञान के मानी पुरुष परमेश्वररूपी हो जाता है तो परमेश्वर का काम करता है वह परमेश्वर के समान अर्थात् निष्कलभुक्ति से करने की आवश्यकता खानी पुरुष का कैसे छोड़ेगी (गी १ १५ और ४ १४ एवं १५) इसके अतिरिक्त परमेश्वर को कुछ करना है वह भी खानी पुरुष के रूप या द्वारा से ही करेगा। अतएव जिसे परमेश्वर के स्वरूप का ऐसा अपरोक्ष ज्ञान हो गया है कि सब प्राथिवों में एक आत्मा है, उसके मन में सर्वभूतानुकम्पा आति उगात वृत्तियों पूर्णता से चारुत रह कर स्वभाव से ही उसके मन की प्रवृत्ति लोककल्याण की ओर हो खानी चाहिये। इसी अमिष्टव से तुम्हारा महाराज साधु पुरुष के कल्याण इस प्रकार कृतकर्मते हैं — वो हीन भुक्तियों को अपनाता है यही साधु है — ईश्वर की उली के पास है। अर्थात् जिसने परमेश्वर में अपनी शक्ति का व्यय किया है उसीने आमस्थिति को खाना। * और अन्य में सन्तकों के (अर्थात् भक्ति से परमेश्वर का पूज करने

इसी माय का वसितार बाध भी खानी शक्य रूप में वो व्यय किया है —

कास उली में है भिन्नुष का है वत साका साधु यही —

जिसने भुक्तियों का अपनाया वह कर उनकी बाध गयी

अभ्यमस्थिति खानी उसने ही परहित जिसने व्यय करी

परिहार्य जिसका ईश्वर है वह उगात ही कर्म नहीं।

पानेवाले महात्माओं के) काम का बणन इस प्रकार किया है : सन्तों की विभूतियों का लक्ष्य ही के लिये हुआ करती है। वे स्वेयं परोपकार के लिये अपने शरीर का कष्ट दिया करते हैं। मनुहरि न बणन किया है कि परार्थ ही जिसका स्वाद्य हो गया है वही पुण्य साधुओं में भेद्य है — 'स्वार्थो यस्य परायण एव पुमा नैक' सतामप्रणी । क्या मनु आदि शास्त्रप्रणता ज्ञानी न थे ? परन्तु उन्होंने ने तुष्णा दुःख को बड़ा भारी होवा मानकर तुष्णा के साथ-ही-साथ परोपकाराशुद्धि आदि सभी उपाय-विधियाँ को नष्ट नहीं कर दिया — उन्होंने लोकात्महकारक चातुर्वर्ण्य प्रभृति शास्त्रीय मर्यादा बना देने उपरान्त काम किया है ? शास्त्रों को ज्ञान अभिन्न का सुख विषय का सती गोरक्षा और स्वापार अथवा शत्रु का सेवा — ये जो गुणकर्म और स्वभाव के अनुरूप मित्र मित्र क्रमेणों में वर्णित हैं वे कबल व्यक्ति के हित के ही लिये नहीं हैं प्रस्तुत मनुस्मृति (१८७) में कहा गया है कि चातुर्वर्ण्य के व्यापारों का विभाग लोकात्मह के लिये ही 'स प्रकार प्रवृत्त हुआ है। सारे समाज के कल्याण के लिये कुछ पुरुषों को प्रतिदिन कुछकाल का अभ्यास करके सदा तैयार रहना चाहिये और कुछ स्वभाव को लेती स्वापार एवं ज्ञानार्जन प्रभृति उद्योगों से समाज की अन्यान्य आवश्यकताएँ पूरा करनी चाहिये। गीता (४ १३ १८ ४१) का अभिप्राय भी ऐसा ही है। यह पहले कहा ही जा चुका है कि इस चातुर्वर्ण्यधर्म में से यदि कोई एक भी धर्म पूरा न करे तो समाज उसका ही पंगु हो जायगा और अन्त में उसका नाश हो जायगा जो भी सम्मानना रहती है। स्मरण रहे कि उद्योगों के विभाग की यह व्यवस्था एक ही प्रकार की नहीं रहती है। प्राचीन यूनानी सत्त्विक लोग ने परोपकार अपने प्रथम में और अराजकीन क्रैत्य शास्त्रिक लोग ने अपने आधिपत्य के लक्ष्य में समाज की स्थिति के लिये का व्यवस्था लक्षित की है यह यद्यपि चातुर्वर्ण्य के सद्व्यवस्था है तथापि उन हृद्य प्रस्था का पढ़ने से कोई भी जान सकता कि उन व्यवस्था में नैतिक धर्म की चातुर्वर्ण्य व्यवस्था से कुछ-न-कुछ भिन्नता है। 'नमो सौन्दर्य-ही समाजव्यवस्था अच्छी है। अथवा यह अच्छापन सापस ह और सुमान से इनमें कुछ फेरफार हो सकता है या नहीं ? इत्यादि अनेक प्रश्न यहाँ उत्पन्न हैं और आकाश में पश्चिमी देशों में लोकात्मह एक महत्त्व का शास्त्र बना गया है। परन्तु गीता का तात्पर्यनिर्णय ही हमारा प्रस्तुत विषय है। 'संक्षिप्त का' आवश्यकता नहीं कि यहाँ उन प्रश्नों पर भी विचार करें। यह बात निर्विवाद है कि गीता के समय में चातुर्वर्ण्य की व्यवस्था जारी थी और लोकात्मह करने के हेतु से ही यह प्रवृत्ति की गयी थी। 'संक्षिप्त गीता के लोकात्मह पद का अर्थ यही होता है कि समाज को प्रवृत्त दिग्दर्शक दिया जाय कि चातुर्वर्ण्य की व्यवस्था के अनुसार अपने प्रामाण्य निष्कामशुद्धि से किस प्रकार करना चाहिये ? यही बात मुख्यता में यहाँ कल्पनी है। ज्ञानी पुरुष समाज के न सिर्फ नष्ट हैं बरन गुण भी हैं। 'सब आप ही आप सिद्ध हो जाता है कि उपयुक्त प्रकार का लोकात्मह करने

क गिय उह अरन समय की समाप्त्यवस्था में यदि काज न्यूनता रहे, तो वे जे
 भेनने के समान मशायमुक्त परिमार्जित कर; और समार भीमिति तथा पात्र
 शक्ति की रक्षा करत हय उनका उत्तमवस्था में न जान का प्रयत्न करत रह। अ
 प्रथम का सम्बन्ध करन के नियम राजा जनक मन्वाय न ले कर जीवनपर्यन्त राख
 करत रह; और मनु न पहला राजा धनना स्वीकार किया। एवं इही कारण से
 स्वयममपि आवश्यक न विरहितनुमदति (गी ८ ३२) - स्वयम के अनुसार म
 कम प्राप्त है उनके नियम राजा मुझे उचित नहीं - अथवा स्वनाशनयन कम
 कुवभावाति किम्बदन्त (गी १८ ६३) - स्वभाव और गुण के अनुकूल निमित्त
 वातुव्यवस्था के अनुसार नियमित कम करन म गुण का पाप नहीं छेद -
 न्त्याति प्रसार में वातुव्यवस्था के अनुसार प्राप्त पुत्र का करन के नियम गीता में
 बारबार अकुल कर उपदेश किया गया है। यह कार्य भी नहीं कहता कि परमेश्वर
 का सहायक स्वन प्राप्त न करे। गीता का भी सिद्धान्त है कि इस ज्ञान की संप्रदा
 दन करता ही मनुष्य का इस जगत् में इतिकल्प है। परन्तु उसके भाग्य का कर
 गीता का विशेष कथन यह है कि अपने भाग्य के कल्याण ही समर्थक अस्मा
 के कल्याण के सहायक प्रयत्न करने का भी समावेश होता है। सत्रिये स्वयंसेवक
 करना ही ब्रह्मात्मकत्वज्ञान का तथा प्रयत्नान्तर है। इस पर भी यह नहीं कि कोई
 पुरुष ब्रह्मज्ञानी होने से ही सब प्रकार के व्यावहारिक व्यापार अपने ही हाथ से कर
 शक्य योग्य हो जाता है। मीमांसा और व्यास शानी महाशानी और परम भक्तिक
 थे। परन्तु यह कोई नहीं कहता कि मीमांसा के समान व्यास ने भी सद्गुरु का काम
 किया जाता। उक्तताओं की ओर देखें तो वहाँ भी संसार के संहार करने का काम
 शहर के बड़े विष्णु का सीपा हुआ नहीं गीता पढ़ता। मत की निर्णयता की कम
 और पुनर्जन्म की तथा भाष्यात्मिक उन्नति की अन्तिम सीमा जीवनमुक्तवस्था है।
 यह कुछ आध्यात्मिक उपयोग की शक्ति की परीक्षा नहीं है। गीता के सभी प्रकार
 में यह विशेष उपदेश दुबारा किया गया है कि स्वभाव और गुणों के अनुसार
 प्रवर्तित वातुव्यवस्था आदि व्यवस्थाओं के अनुसार जिस काम को हम सग से करते ह
 आ रहे हैं स्वभाव के अनुसार उही काम अथवा व्यवस्था को सनोत्तर भी शानी पुरुष
 स्वयंसेवक के निमित्त करता रहे। क्योंकि उही म उसके निपुण होने की सम्भावना
 है। वह यदि कोई और व्यापार करने छेदगा तो इससे समाज की हानि होगी
 (गी १८ १८ ६३)। प्रत्येक मनुष्य में ईश्वरनिर्मित प्रवृत्ति स्वभाव और
 गुण के अनुसार जो मित मित प्रकार की योग्यता होती है उसे ही अधिकार कहते
 हैं। और वेदान्तसूत्र में कहा है कि "स अधिकार के अनुसार प्राप्त करने को पुरुष
 ब्रह्मज्ञानी हो करके भी लोकसमाह्वार्य मरणपर्यन्त करता जावे" अर्थात् न दे - बाव
 धिद्वारमवस्थितिरधिकारिणाम् (वे. सू. १ १ २२)। कुछ लोगों का कथन है
 कि वेदान्तसूत्रार्थ का यह नियम केवल बड़े अधिकारी पुरुषों को ही उपयोगी है।

और इस दृष्टि के में समायनाय उगाहरण लिये गये हैं उनसे जान पड़ेगा कि वे सभी उगाहरण न्याय प्रभृति बड़े बड़े अधिकारी पुरुषों के ही हैं। परन्तु मूल्यत्र में अधिकार की धृष्ट-बड़ा के सम्बन्ध में कुछ भी उल्लेख नहीं है। "मत्त अधिकार धृष्ट का मतलब छप्ते-बड़े सभी अधिकारों से है। और यदि "मत्त बात का सूत्र तथा स्वतन्त्र बिचार करें कि ये अधिकार किस किस प्रकार प्राप्त होते हैं तो ज्ञात होगा कि मनुष्य के साथ ही समाज के साथ ही मनुष्य का परमेश्वर ने उत्पन्न किया है। "मलिये कितना बुद्धिमान मत्ताक्य इत्यक्य या धरीरक्य स्वभाव ही से हो भयना स्वयम् से प्राप्त कर लिया जा सक उम्मी हिसाब से यथाशक्ति संसार के कारण और पोषण करने का यानबद्ध अधिकार (वानुयम्य भाषि भयना अन्य गुण और कर्मविमोक्षण सामाजिक व्यवस्था से) प्रत्येक को जन्म में ही प्राप्त रहता है। किसी कर्म का अन्यी रीति से पालन के लिये बड़े बड़े के समान किस प्रकार छप्ते-ने पहिय की भी आवश्यकता रहती है उसी प्रकार समस्त संसार की अपार घटनाओं तथा कार्यों के सिद्धिसे का व्यवस्थित करने के लिये व्यास आदिकों के बड़े अधिकार के समान ही "मत्त की भी आवश्यकता है, कि अन्य मनुष्यों के समेत अधिकार की पूरा और योग्य रीति से अमल में लाय जावे। यदि कुम्हार का और कुम्हार का तयार न करेगा तो राख के द्वारा योग्य रक्षण होने पर भी लोकार्थप्रद कर काम पूरा न हो सकय। अथवा यदि रेश का काज अथवा शब्दीवाक्य या पादसमेत अपना कर्तव्य न कर तो जो रेशगाड़ी आकलन काम की काम से रातदिन कम्पके ला करती है वह फिर देवा कर न सकयी। अतः केनस्तम्बकता की उत्तिष्ठित मुक्तिप्रमुक्तिया ने यह यह निष्पन्न हुआ कि व्यास प्रभृति बड़े बड़े अधिकारियों को ही नहीं प्रसून अन्य पुरुषों को भी - फिर चाहे वह राख हो या रेश - लोकार्थप्रद करने के लिये जो छप्ते-बड़े अधिकार यथान्याय प्राप्त हुए हैं उनका ज्ञान के पक्षार में छड़ नहीं देना चाहिये। किन्तु उन्हीं अधिकारों को निष्प्रमबुद्धि से अपना कर्म्य समझ यथा शक्ति यथामति और यथासम्भव शीघ्रनपयन्त करते जाना चाहिये। यह कहना ठीक नहीं कि मैं न सही तो का वृत्ता उस काम को करेगा। क्याके देना करने से समूचे काम में कितने पुरुषों की आवश्यकता है उनमें से एक पर जाता है। और संप्रशक्ति कम ही नहीं हो जानी बल्कि ज्ञानी पुरुष उसे जितनी अच्छी रीति करेगा उतनी अच्छी रीति में और के द्वारा ठमका होना शक्य नहीं। फलतः "मत्त हिसाब से लोकसंग्रह भी भपूरा हो जाता है। "मत्त अतिरिक्त कह आये हैं कि ज्ञानी पुरुष के कर्मत्यागशी उगाहरण से मोती की बुद्धि भी सिगड़ती है। कभी कभी संपात मार्गवाले कहा करते हैं कि कर्म में चिप की गूड़ी हो जाने के पक्षार भरने आत्मा की मोक्षप्राप्ति में ही मग्न रहना चाहिये। संगार का नाश "मत्त ही हो राख पर उसकी कुछ परबाह नहीं करना चाहिये - लोकसंग्रहभय पर नीब कुयास करयेत - भयान न तो लोकसंग्रह कर और न करावे (म या अथ अनुगीता

४६ १)। परन्तु य सग व्यास-प्रमुख महात्माओं के व्यवहार की जो उदात्त वृत्तमान है उससे — और बलिष्ठ एवं पञ्चधियुक्त प्रभृति ने राम तथा कनक आदि को अपने अपने अधिकार के अनुसार समाज के धारण-व्यवस्था "त्याग" के नाम ही सम्पन्न करने के विषय का कहा है उससे — यही प्रकट होता है कि कम छद्म देने का संन्यासमात्रवाक्य का उपपन्न एकन्धीय है — (सक्या सिद्ध होनेवाला शास्त्रीय सत्य नहीं)। अतएव कहना चाहिये कि ऐसे एकपक्षीय उपदेश की ओर ध्यान दे कर स्वयं मगवान के ही उदाहरण के अनुसार जनमासिक के पश्चात् भी अपने अधिकार का परम कर तदनुसार आकर्षणप्रकारक कम जीवनम्भ करते जाना ही शास्त्रीय और उत्तम मार्ग है। तथापि "स लोकप्रसंग को पश्यथा रम्य कर न कर। क्योंकि, लोकप्रसंग की ही क्यों न हो पर पश्यथा रम्य से कम यदि निष्पन्न हुआ जाय तो दुःख ही किना रहेगा। इसी से मैं लोकप्रसंग कर्मों का" इस अभिमान या लज्जा को दृष्टि से मन न रम्यकर लोकप्रसंग भी केवल कर्मव्यवृत्ति से ही करना पड़ता है। इसलिये गीता में यह नहीं कहा कि 'लोकप्रसंगार्थ अथवा लोकप्रसंगस्वरूप कुछ पाने के लिये कम करना चाहिये। किन्तु यह कहा है कि लोकप्रसंग की ओर दृष्टि दे कर (सम्पन्न) कुछ कम करना चाहिये — लोकप्रसंगार्थेवापि सम्पन्न (गी १२)। इस प्रकार गीता में जो बात अन्धी-बोड़ी धारणाओं की तरह है उसका रहस्य भी यही है कि लोकप्रसंग उल्लेख ऊपर किया जा चुका है। लोकप्रसंग सचमुच महात्मापूर्व कर्म है, पर यह न भूलना चाहिये कि इसके पहले लोक (गी १ १९) में अनासक्तवृत्ति से कम करने का मगवान ने अजुन का जो उपदेश दिया है वह लोकप्रसंग के लिये ही उपयुक्त है।

ज्ञान और कर्म का जो विरोध है वह ज्ञान और कर्मव्यवस्था का है। ज्ञान और निष्कर्म कर्म में आध्यात्मिक दृष्टि से भी कुछ विरोध नहीं है। कर्म अपरिहार्य है और लोकप्रसंग की दृष्टि से उनकी आवश्यकता भी बहुत है। इसलिये ज्ञानी पुरुष को जीवनपथ पर निर्वर्णवृत्ति से असाधिकाय चतुर्वर्ण्य के कर्म करते ही रहना चाहिये। यदि यही बात शास्त्रीय युक्तिप्रयुक्तियों से सिद्ध है और गीता का भी यही इत्थार्थ है तो मन में यह शङ्का सहज ही होती है कि वैदिक कर्म के स्मृतिग्रन्थों में वर्णित वार आश्रमों में संन्यास आश्रम की क्या दशा होगी? मनु आदि सब स्मृतिग्रन्थों में ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ और संन्यासी — ये चार आश्रम बतला कर कहा है कि अन्धकन पञ्चमाग, दान या चतुर्वर्ण्यकर्म के अनुसार प्राप्त अन्ध कर्मों के शास्त्रीय आधार का यह सब तीन आश्रमों में भीरे भीरे बिन्दु की दृष्टि हो जानी चाहिये और अन्त में सम्पन्न कर्मों को स्वरूपका छाड़ देना चाहिये तथा संन्यास से कर मोक्ष प्राप्त करना चाहिये (मनु ६ १ और ६३-६७ वेम्बो)। इससे सब स्मृतिग्रन्थों का यह अभिप्राय प्रकट होता है कि चतुर्मास और ज्ञान प्रभृति कर्म गृहस्थाश्रम में वद्यपि विहित है तथापि वे सब चित्त की दृष्टि के लिये हैं — अर्थात् उनकी वही उद्देश्य है कि विन्या-

-शक्ति या स्वायत्तशक्ति बुद्धि छूट कर परापरशक्ति इतनी बढ़ जावे कि प्राप्ति में एक ही आत्मा का पहचानने की शक्ति प्राप्त हो जाय। और यह स्थिति प्राप्त होने पर मोक्ष की प्राप्ति के लिये अन्त में सब कर्मों का स्वप्नत्व त्याग कर संन्यासार्थ ही बना जाय। श्रीशङ्कराचार्य ने कश्चिद्युग म विम संन्यासधर्म की स्थापना की, यह मार्ग यही है और स्मातमार्गवाले ब्रह्मिष्ठ न भी रघुवंश के आरम्भ में -

शैशवेऽभ्यस्तविद्यानां योगेन विषयेष्विषाम् ।

वार्धके मुनिवृत्तीनां योगेनाग्ने तनुष्यजाम् ॥

“बाल्य में अभ्यास (ब्रह्मचर्य) करनेवाले तस्यावस्था में विषयोपभोगरूपी संसार (यदुस्वाभ्रम) करनेवाले उतरती अवस्था में मुनिवृत्ति से या ज्ञानप्रसव धर्म से रहनेवाले और अन्त में (पातञ्जल) योग से संन्यासधर्म के अनुसार ब्रह्मण्ड में आत्मा को खोज कर प्राण छोड़नेवाले - ऐसा सूर्यवंश के पराक्रमी राजाओं का वर्णन किया है (रघु १ ८)। ऐसे ही महाभारत के उद्भवप्रसंग में यह कह कर कि-

चतुष्पदी हि निःशेषि ब्रह्मण्यैवा प्रतिष्ठिता ।

एतामाह्वय निःशेषी ब्रह्मलोके महीयते ॥

“चार आभ्रमरूपी चार छीन्टियों का यह बीना अन्त में ब्रह्मण्ड का पट्टा है। इस बीने से - अर्थात् एक आभ्रम से ऊपर के दूसरे आभ्रम में - इस प्रकार चढ़ते ज्ञान पर अन्त में मनुष्य ब्रह्मलोके में चम्पन पाता है (श्री १४१ १५)। भावे इस क्रम का वर्णन किया है -

कथाय पाञ्चपित्वाशु श्रेयिरधानहु च त्रिहु ।

प्रब्रजेण परे स्थानं पारिव्राज्यमनुत्तमम् ॥

“स बीने की तीन छीन्टियों में मनुष्य अपने किस्किर (पाप) का अन्धात् स्वाय परायण भाग्यबुद्धि का अथवा विषयासक्तिरूप तप का छीम ही खस करके फिर संन्यास छ। पारिव्राज्य अर्थात् संन्यास ही सब में अग्र स्थान है (श्री १४४ १)। एक आभ्रम से दूसरे आभ्रम में जाने का यह विवक्षित मनुस्मृति में भी है (मनु ६ ३४)। परन्तु यह बात मनु के स्थान में अच्छी तरह आ गई थी कि इनमें से अन्तिम (अर्थात् संन्यास आभ्रम) की ओर ध्यान की दिव्य प्रवृत्ति होने से संसार का कर्म नष्ट हो जायगा और समाधि भी पैदा हो जायगा। इसी से मनु ने स्पष्ट बताया कि मनुष्य पुनर्जन्म म गृहधर्म के अनुसार पराक्रम और शौचनैष्ठिक का काम कर अवश्य करे, इसका प्रमाण -

सुहृदस्तु यदा पर्येहृकीपलितमात्मन ।

अपत्यस्तथापत्य तद्धारण्य समाश्रयेत् ॥

“जु घर में सुखी पड़ने लग और नाती का मुँह दिग पड़े सब रहस्य जानकर ही कर संन्यास छ ॥ (मनु ६)। “स दयाश का पालन करना चाहिये। क्यों

मनुस्मृति में ही लिखा है, कि प्रत्येक मनुष्य जन्म के साथ ही अपनी पीठ पर करिया, पितरों और भेताओं के (तीन) कणा (कण्ड्य) ले कर उत्पन्न हुआ है। "सखि वेनाप्ययन से कर्पूरों का पुनोत्पादन से पितरों का और बजरत्नों से भेता माथियों का - उस प्रकार - पहले इन तीनों कणा को पुण्यय पिना मनुष्य संसार छोड़ कर संन्यास नहीं ले सकता। यदि वह ऐसा करेगा (अपना संन्यास लेगा) तो जन्म से ही पाप हुए करने का बंधन न करने के कारण वह अभागीति को पहुँचगा (मनु. १. ३५-३७ और पिच्छप्रकरण का तै सं मंत्र ३५)। प्राचीन हिन्दुधर्मशास्त्र के अनुसार आप का कर्म मिया गुजर जान का सब न कतल्य का भेजे या नाती का भी पुण्य पण या और किसी का कर्म पुण्य से पहले ही मर जान में बड़ी दुर्गति मानी जाती थी। इस बात पर स्वान मन से पाठक सहज ही जान देंगे कि जन्म से ही प्रस और उल्लिखित महत्त्व के सामाजिक कर्तव्य को 'कण' कहें म हमारे धाम्नाप न क्या हेतु था। अष्टांगम सं स्रुवण में कहा है कि स्मृतिधारा की कस्मर हुए "उ मर्वांश के अनुसार स्वर्गणी राजा संग चले थे और सब का राव करने मोम हो जाता उस उसे गद्दीपर बैठका कर (पहले से ही नहीं) स्वयं यहस्थाभम से निरु होत थे (स्रु ७. १८)। मागवत में लिखा है कि पहले उस प्रजापति के हयवर्क पुत्रों का और फिर शक्यभर्क वृद्धे पुत्रों को भी उनके विवाह से पहले ही नार न निरुध्माग का उपदेश दे कर मितु कता बाध। "ससे "स अघात और क व्यवहार के कारण नार की निर्मर्तना करके उस प्रजापति ने उन्हें आप निवा (मनु. १. १-४२)। "ससे बात होता है कि इस आभमम्यवस्था का मूच्छेद यह था कि अपना गार्हस्थ्यजीवन यथाथा पूरा कर यहस्था वसने मोम कर्णों के सयाने हो जानेपर कुप की निरयक आघात से उनकी उमर के आड़े न आ निर मोमरायण हो मनुष्य स्वयं आनन्दपूर्वक संसार से निरु हो जाये। "सी हेतु से विदुरनीति में वृतराष्ट्र से विदुर ने कहा है -

उत्पाद्य पुत्रानपुत्रांश्च कृत्वा बुद्धिं च तभ्योऽनुविद्याय कांक्षिद् ।

स्थान कुमारो प्रतिपाद्य सर्वा अरण्यमंस्थोऽथ सुनिर्हृदयेत् ॥

यहस्थाभम न पुत्र उत्पन्न कर (उन्हें को "कण न छोड़ और उनकी जीविका के सिधे कुछ पोडा-सा प्रकन कर तथा सब कर्तव्यों के योग्य स्थानों में से पुत्रों पर) बानप्रस्थ हो संन्यास लेने की इच्छा करे (म गा उ १६. ३)। आन्य हमारे यहाँ साधारण लोगों की संसारसम्बन्धी सम्य भी प्रायः विदुर के कम्मानुसार ही है। तो कभी न कभी संसार को छोड़ देना ही मनुष्यमान का परमसाध मानने के कारण संसार के व्यवहार की मित्रि क सिधे स्मृतिप्रणाली ने जो पहले तीन आभमा की वेदम्वर मयाग नियत कर ली थी वह भीर पीरे दृष्टे मी। और यहाँ तक स्थिति आ पहुँची कि यदि किसी को पैग होते ही भयका अम्य अरण्य

साधनरूप समझ कर अगुचित नहीं कह सकते। आयुष्य भित्ताने के सिधे उस प्रकार पड़ती हुई सीदियों की व्यवस्था से सगार के व्यवहार का सोप न हो कर बरपि वैदिक कर्म और औपनिषत्तिक ज्ञान का मेल हो जाता है तथापि अन्य दोनों आश्रमों का अन्तर्गतता यहस्थाभ्रम ही होने के कारण मनुस्मृति और महाभारत में भी अन्त में उसका ही महत्त्व स्पष्टतया स्वीकृत हुआ है -

यथा मातरमाभित्य सर्वे जीवन्ति जन्तवाः ।

एव यार्हत्त्वमाभित्य वतन्त इतराश्चमाः ॥

माता के (पृथ्वी के) आश्रय से जिस प्रकार सब जन्तु जीवित रहते हैं उसी प्रकार यहस्थाभ्रम के आश्रय अन्य आश्रम हैं (शां २६८ ६ और मनु ३ ७७ वेद)। मनु ने तो अन्याय आश्रमों को नहीं और यहस्थाभ्रम को नागर कहा है (मनु ६ ९ म भा शां ५ ३)। जब यहस्थाभ्रम की भेदता इस प्रकार निश्चित है तब उसे छोड़ कर कर्मसंन्यास करने का उपदेश देने से क्या ही स्वा है? स्वा ज्ञान की प्राप्ति हो जाने पर भी यहस्थाभ्रम के कर्म करना अन्याय है? नहीं तो फिर इसका स्वा अर्थ है कि ज्ञानी पुरुष संसार से निवृत्त हो? योद्धीबहुत आश्चर्य से कहते करनेवाले साधारण लोगों की अपेक्षा पूर्ण निष्कर्मबुद्धि से व्यवहार करनेवाले ज्ञानी पुरुष वाक्यग्रह करने में अधिक समर्थ और पाल रहते हैं। अतः ज्ञान से सब उनका सामर्थ्य पूर्णवस्था का पहुँचना है तभी समाज को छोड़ जाने की सन्न्यास ज्ञानी पुरुष को रहने देने से सब समाज की ही अत्यन्त हानि हुआ करती है किसी मन्त्र के लिये पानुबर्णव्यवस्था की गयी है दारिद्र्यसामर्थ्य न रहने पर यदि और अथवा मनुष्य समाज को छोड़ कर जल में चला जाए तो बात निराली है - उन्हें समाज की कोई विशेष हानि नहीं होगी। ज्ञान पड़ता है कि संन्यास-आश्रम का बुझाये की मयाग स ज्येष्ठ में मनु का हेतु भी यही रहा होगा। परन्तु ऊपर कह चुके हैं कि यह व्यवस्था मर्णा व्यवहार से जाती रही। इसलिये कर्म कर और कर्म छोड़ ऐसे विविध वैयक्तिकों का मेल करने के लिये ही बरि स्मृतिकर्ताओं ने आश्रमों की पाली हुई भगी बाँधी हो तो भी इन भिन्न भिन्न वर्णवर्णों की एकतावस्था करने का स्मृतिकर्ता की कर्तव्यता का ही - और तो क्या उनसे भी अधिक - विविध अधिकार भिन्न समाजों की हृष्ट को है उन्हीं ने कर्म प्रवृत्ति के प्राचीन ज्ञानम समुच्चयसमक माग का मागवतधर्म के नाम से पुनरुज्जीवन और पूरा समर्थन दिया है। मागवतधर्म में केवल अन्यायविविधता पर ही निर्भर न रह कर वास्तविकता की मुक्त साधन को भी उसमें स्थान दिया है। इस विषय पर आगे औरहमें प्रकरण में विस्तारपूर्वक विवेचन किया जाएगा। मागवतधर्म मक्षिप्रधान मछे ही हो पर उन्हीं में उनका के माग का यह महत्त्वपूर्ण तत्त्व विद्यमान है कि परमेश्वर का ज्ञान या पुण्य पर कर्मव्यवस्था संन्यास न हो। केवल पञ्चमहा छोड़ कर ज्ञानी पुरुष को भी

ऐक्यग्रह के निमित्त समस्त व्यवहार यावज्जीवन निष्कर्मभुक्ति से करते रहना चाहिये मत" कर्मवृत्ति से ये दोनों मार्ग एक-मे अथवा ज्ञानप्रत्ययमुख्यात्मक या प्रवृत्तिप्रधान होते हैं। साक्षात् परब्रह्म के ही अन्तार-नर और नारायण शक्ति-इस प्रवृत्तिप्रधान भ्रम के प्रथम प्रकटक हैं और इसी से इस भ्रम का प्राचीन नाम नारायणीय भ्रम है। ये दोनों शक्ति परम शक्ती से आर श्रेया का निष्कर्मभ्रम करने का उपदेश देनेवाले तथा स्मरण करनेवाले ये (म मा ठ ४/ १)। और इसी से महामारुत में इस भ्रम का वर्णन इस प्रकार किया गया है - 'प्रवृत्तिभ्रमश्चैव चर्मो नारायणात्मकः (म मा छा १८७ ८१) अथवा 'प्रवृत्तिभ्रमश्चैव चर्मो नारायणात्मकः - नारायण शक्ति का आरम्भ किया हुआ भ्रम आचरण प्रवृत्तिप्रधान है (म मा छा १७ २)। मन्त्रावत में स्पष्ट कहा है कि यही सात्वत या मगधतन्त्रम है और इस सात्वत या मूय मार्गवतन्त्रम का स्वल्प 'नैकम्यकलण' अथवा निष्कामप्रवृत्तिप्रधान या (मान. १ १ / भार ११ ४ १)। अनुरदिता के इस श्लोकसे - प्रवृत्तिभ्रमश्चैव चर्मो नारायणात्मकः - प्रकट होता है कि इस प्रवृत्तिमार्ग का ही एक भार नाम 'योग' या (म मा अथ ८३)। और शक्ती से नारायण के अन्तार श्रद्धा न नर के अन्तार अङ्गुल का गीता में जिस भ्रम का उपदेश दिया है उसके गीता में ही 'याम' कहा है। भावकाल कुछ लोगों की समझ है कि मगधन और म्नात दोनों पक्ष उपान्यसे के कारण पहले गन्धर्व हुए थे। पर हमारे मन में यह समझ गीक नहीं। क्योंकि इन दोनों मार्गों के गन्धर्व निमित्त भ्रम ही है किन्तु उनका अन्त्यात्मभ्रम एक ही है। और अन्त्यात्मभ्रम की नींव एक ही होने से यह सुस्पष्ट नहीं कि गन्धर्व भ्रम में पारद्वत प्राचीन शक्ती पुनः केवल उपान्य के भेद को ले कर मगधते रहे। इसी कारण से मन्त्रावताना (५ ४) एवं शिवावताना (१० ८) शक्ती प्रयोगों में कहा है कि शक्ति किमी की करो परैवगी वह एक ही परमेश्वर का। महामारुत के नारायणीय भ्रम में तो इन दोनों भेदतात्मा का अन्तर् या अन्त्यात्मक गया है कि नारायण और ब्रह्म एक ही हैं। ये ब्रह्म के भ्रम हैं वे नारायण के भ्रम हैं और जो ब्रह्म के भ्रम हैं वे नारायण के भी देखी हैं (म मा छा ३८१ ०-६ और ३८२ १ देखा)। हमारा यह कहना नहीं है कि प्राचीन काल में शीघ्र और वैष्णवों का भेद ही न था। पर हमारे कर्म का तात्पर्य यह है कि ये शक्ती - ग्नात और मागधतन्त्र - भ्रम शिव और विष्णु के गन्धर्व भेदभाव के कारण निमित्त निमित्त नहीं हुए हैं शक्तीप्रधान निमित्त या प्रवृत्तिप्रधान नहीं - केवल इसी महाम्भ्रम के विषय में भ्रमभेद होने से ये दोनों पक्ष प्रथम उद्भूत हुए हैं। और कुछ समय के बाद जब मूय मार्गवतन्त्रम का प्रवृत्तिमार्ग या कर्मयोग भ्रम हुआ गया और जब नी कर्म विष्णु भक्तिप्रधान अथवा भक्ति भ्रम में निहितार आधुनिक स्वल्प भ्रम हो गया। एवं इसी के कारण यह भ्रमनिमित्त भ्रम से उभर गया होने लगा कि नारायण भक्ति है और मगधतन्त्र विष्णु ;

कर इस मत का विचार प्रचार किया कि संसार का त्याग कर संन्यास छिद्र बिना माध नहीं मिलता। इतिहास में प्रसिद्ध है कि कुछ न स्वयं तरुण अवस्था में ही राजपाट स्त्री और बाइ बर्बा का छोड़ कर संन्यास गीता से ली थी। यद्यपि भीमद्वारापाय ने जैन और बौद्ध का सम्मान किया है तथापि जन और बौद्धों ने जिस संन्यासधम का विशेष प्रचार किया था उसे ही भौतव्याप्त संन्यास कह कर आन्धाय ने अयम रखा। और उनका ने गीता का इत्यथ भी ऐसा निष्पत्ति कि वही संन्यासधम गीता का प्रतिपाद्य विषय है। परन्तु वास्तव में गीता स्मातमाग का प्रथम नहीं। यद्यपि साम्य या संन्यासमाग से ही गीता का आरम्भ हुआ है ता भी आग सिद्धान्तपक्ष में प्रवृत्तिप्रधान मार्गवत्तधम ही उसमें प्रतिपादित है। यह स्वयं महाभारतकार का बचन है जो हम पहले ही प्रकरण में आये है। उन गनों पन्था के वैदिक ही होने के कारण सत्र अंशों में न लही तो अनेक अंश म गना की एकवाक्यता करना शक्य है। परन्तु ऐसी एकवाक्यता करना एक बात है और यह कहना दूसरी बात है कि गीता में संन्यासमाग ही प्रतिपाद्य है। यदि वही कममार्ग का मोक्षप्रदा कहो ता वह सिर्फ अवकाश या पाली मृति है। स्ववैचित्र्य के कारण किसी का योगवत्तधम की अपेक्षा स्मातधम ही सत्त प्यारा वैचंगा। अथवा कमसंन्यास के लिये जो कारण सामान्यतः कृतछाये गल है वे ही उस अधिक बलवान् प्रतीत होंगे। नहीं कान कहे? उदाहरणार्थ इसमें किसी का शक्य नहीं कि भीमद्वारापाय के स्मृति या संन्यासधम ही मान्य था। अन्य सब मार्गों का ये अस्मनन्तक मानते थे। परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि सिर्फ उसी कारण से गीता का मन्वाय भी वही होना चाहिये। यदि तुम्हें गीता का सिद्धान्त मान्य नहीं है ता को किन्ता नहीं। उस न माना। परन्तु यह उचित नहीं कि अपनी एक रखने के छिय गीता के आरम्भ म जा यह है कि इस संसार में आयु विज्ञान के दो प्रकार के अस्तन्व माध्यम माग अवकाश निष्पार्थ है इसका ऐसा अर्थ किया जाय कि संन्यासनिष्ठ ही एक सत्त और भद्र माना है। गीता म वर्णित ये गना मार्ग वैदिक धम म कनक और बाइ वत्तक के पहले से ही अस्तन्व रीति से बल आ रहे हैं। पता लगता है कि कनक के समान समाज के धारण और पोषण करने के अधिकार शाकधम के अनुसार बंध परम्परा से या अपन सामर्थ्य से किनको प्राप्त हुआ गल ये व क्षनप्राप्ति के पक्षान् मी निष्कामवृत्ति से अपन काम खारी रग कर बगल का कल्याण करने में ही अपनी सारी आयु लगा गल था। समाज के उस अधिकार पर ध्यान दे कर ही महाभारत में अधिकारम म बुरा बखान आया है कि मूल जीवन्ति मुनया नत्पहति समाभिगा (छा १०८ १) - ब्रह्मर्षी में रहनवास मुनि आनन्द म मितावृत्ति की स्वीकार

कनका ब्राह्मण विज्ञानता इत्यादि स्मृतिवचन हैं जब - अधिपति शाकधम संन्यास आद्य में मातृवत्त और निष्काम वृत्तिवत्त म ये बौद्ध निषिद्ध है इत्यथ संन्यास का निर्वचन इत्यादि म लोड में निष्काम शाक

करते हैं—आर उण्ड एव हि राकेन् नवधर्मो न भण्डाम् (शां १३ ४६)—
 उण्ड से धर्मों का धारण-स्थापण करना ही धर्मिय का काम है मुण्डन कर देना नहीं।
 परन्तु इससे यह भी न समझ लेना चाहिये कि सिर्फ प्रणपासन के अधिकारी धर्मिया
 को ही उनके अधिकार के धारण कर्मयोग विहित था। कर्मयोग के उद्दिष्टित कर्म
 का ठीक स्थापन यह है, कि जो किस कर्म के करने का अधिकारी हो वह धर्म के
 पश्चात् भी इस कर्म का करता रहे। और उसी धारण से महाभारत में कहा है, कि
 एषा पुनरत्रा बुद्धिब्राह्मणस्य विधीयते (शां १३०)—धर्म के पश्चात् ब्राह्मण भी
 अपने अधिकारनुसार यज्ञयाग आदि कर्म प्राचीन काल में जारी रखते थे। मृतामृति
 में भी संन्यास आश्रम के करते सब वर्णों ने किये वृत्तिक कर्मयोग ही किये के
 विहित माना गया है (मनु ६ ८६-९६)। यह कहीं नहीं लिखा है कि मृगान्त-
 कर्म केवल क्षत्रियों के ही किये हैं। प्रत्युत उसी महत्वा यह कह कर गार है कि
 श्री और ब्रह्म आदि सब स्वर्गों को यह मुष्म है (गी २ १४)। महाभारत में ऐसी
 कथाएँ हैं कि दुर्व्याघार (विषय) और व्याघार (व्योम्बिका) इसी कर्म का अपरिण
 करत थे और उनका ने ब्राह्मणों को भी उसका उपदेश किया था। (शां २६१; क
 २२०)। निष्कर्मकर्मयोग का आचरण करनेवाले प्रमुख पुरुषों के जो उदाहरण
 मागस्त्यकर्मप्रयोगों में दिये जाते हैं वे कबल कनक भीष्मका धर्मियों के ही नहीं हैं प्रत्युत
 उनमें बसिष्ठ ऋषिपुत्र और व्यास प्रभृति ज्ञानी ब्राह्मणों का भी समावेश रहता है।

यह न भूलना चाहिये कि यद्यपि गीता में कर्मयोग ही प्रतिपाद्य है तो भी निरे
 कर्म (अर्थात् अनरहित कर्म) करने के माग को गीता मोक्षप्रद नहीं मानती। अनर्थक
 कर्म करने के भी का नेह है। एक तो इन्म में या आतुरी बुद्धि से कर्म करना और कुछ
 भ्रमा से। इनमें इन्म के माग या आतुरी माग को गीता ने (१६ १६ और १७
 २८) और सीमानकों ने भी गण्य तथा नरक्य माना है। पर्यन्त में भी अनेक स्थानों
 पर भ्रमा की महत्ता दर्शित है (अ. २ ८१ ११३ और २ २० ६)। परन्तु
 दुन्दे माग के सिंग में—अर्थात् अन-अनिरिक्त किन्तु शास्त्री पर भ्रमा रण कर कर्म
 करने के माग के विषय में—सीमांतका का कहना है कि परमेश्वर के स्वल्प का बचाव
 ज्ञान न हो तो भी शास्त्र पर विश्वास रख कर केवल भ्रमापुण्य यज्ञयाग आदि कर्म
 मरणपथन करत ज्ञान में अन्त में मोक्ष ही सिध्ता है। निष्पेक्ष प्रकरण में यह दुन्दे
 है कि कर्मशास्त्र में न सीमानकों का यह माग उन्म प्राचीन काल में व्यर्थ आ रहा
 है। कर्मशास्त्र और ब्राह्मणों में न-याग आश्रम आश्रमक कहीं नहीं कहा गया है।
 उण्डा धर्मिन्। न यज्ञ का वही लक्ष्य मन्त कल्पया है कि यह आश्रम में रहने न ही
 मोक्ष सिध्ता है। (६ ४ ३ ८ १५-१७ श्लो)। और उनका या कर्मन कुछ निरा
 पार भी नहीं है अर्थात् कर्मशास्त्र के इन प्राचीन माग का शाण मानन का अर्थ
 उपनिषद् में ही वह न रहत माना जाता है। यद्यपि उपनिषद् में कई लघुपरिचय
 दर्शनान्तर में प्रदत्त हुआ है कि वे गीता और ब्राह्मणों के लो ६ ८ इनमें मन्ती

यह नहीं कि उसके पहले परमेश्वर का ज्ञान हुआ ही न था। हों उपनिषद्ग्रन्थ में ही यह मत पहले पहले अमल में अवश्य आने लगा, कि मात्र पाने के लिये ज्ञान के पश्चात् वैराग्य से कर्मसंन्यास करना चाहिये। और इससे पश्चात् संहिता एवं ब्राह्मणों में वर्णित कर्मग्रन्थ को गौणत्व आ गया। इसके पहले कम ही प्रधान माना जाता था। उपनिषद्ग्रन्थ में वैराग्ययुक्त ज्ञान अर्थात् संन्यास की इस प्रकार कटौती होने करने पर यज्ञयाग प्रभृति कर्मों की ओर या पानुबन्ध कम की मार मी जानी पुरख या ही दुःख करने लगे और सभी से यह समझमें होने लगी कि कर्मसंग्रह करना हमारा कर्तव्य है। स्मृतिप्रणेतार्यों ने अपन ग्रन्थों में यह कह कर — कि ग्रन्थाभ्यस्य मं यज्ञयाग आदि भीत या पानुबन्ध के त्याग कम करना ही चाहिये — ग्रन्थाभ्यस्य की कहा गए है वही परन्तु स्मृतिप्रणेतार्यों के मत में भी अन्त में वैराग्य या संन्यास आभ्यस्य ही भय माना गया है। "सर्व्वे उपनिषदो के ज्ञानप्रवाह से कर्मग्रन्थ का जो यौक्तता प्राप्त हो गई थी उसको हटाने का सामान्य स्मृतिकारों की आभ्यस्यवस्था में नहीं रह सकता था। ऐसी अवस्था में ज्ञानग्रन्थ और कर्मग्रन्थ में से किसी को गौण न कह कर मूर्ति के साथ इन दोनों का मेल कर देने के लिये गीता की प्रवृत्ति हुई है। उपनिषद् प्रणेतार्यों के ये सिद्धान्त गीता का मान्य है कि ज्ञान के बिना माध्यासि नहीं होती मार यज्ञयाग आदि कर्मों से यदि बहुत हुआ तो अगत्यासि हो जाती है (मुं १२२ गी ४१-४२)। परन्तु गीता का यह भी सिद्धान्त है कि साधक के अंदर रहने के लिये यह अवकाश कम के लक्ष्य को भी अवश्य रहना चाहिये — कर्मों को छोड़ देना निरा पाशवर्णन का मूलका है। "सर्व्वे गीता का उपदेश है कि यज्ञयाग आदि मूलकम अवकाश पानुबन्ध आदि व्यावहारिक कर्म अज्ञानपूर्वक मंडा से न करके ज्ञानवैराग्ययुक्त बुद्धि से निरा कर्तव्य समझ कर करो। "तने यह लक्ष्य नी नहीं मिला देने पावगा और तुम्हारे लिये हुए कम मोक्ष के भाग मी नहीं आवा। कहना नहीं होगा कि ज्ञानग्रन्थ और कर्मग्रन्थ (संन्यास और कर्म) का मेल मिलने की गीता की यह ब्रह्मी स्मृतिज्ञानाभा की अवस्था अधिक सरल है। क्योंकि अहिंस्य भगमा का कर्मणा यत्किंचिन् मी न पदा कर उसके साथ मूर्ति का समहिंस्य भगमा का कर्मणा मी गीतामात्र से साधा जाता है। मीमांसक कहते हैं कि कम अनादि और कर्मविनाशीत है। "सर्व्वे तुम्हें ज्ञान न हो तो मी उन्हें करना चाहिये। किन्तु ही (उप नहीं) उपनिषद्ग्रन्थों को गौण मानते हैं। और यह कहते हैं — का यह मानने में कोण छानि नहीं कि निजान उनका भुक्त्य पता ही है — कि कर्मों को वैराग्य से छान टना चाहिये। और स्मृतिकार आयु के मेल — अर्थात् आभ्यस्यवस्था ल लक्ष्य जानी मना की "म प्रकार एक बाध्यता — करत है कि पूरा आभ्यस्य म इन कर्मों का करत रहना चाहिये। और चिन्तन है का ज्ञान पर पुनः म वैराग्य से लक्ष्य कर्मों का छान कर संन्यास ल सेना चाहिये। परन्तु गीता का माग इन तीनों पन्थ, से निध है। ज्ञान और कर्मयोग के

नीच, इन में यदि विराज हा तो भी ज्ञान और निष्कामकर्म में जोर विराज नहीं। इसीलिय गीता का कथन है कि निष्कामबुद्धि से सब कर्म सर्वगत करते रहो। उन्हें कभी मत छोड़ो। अब इन चारों मता की तुलना करने से तीन पक्का कि ज्ञान हमें के पहले कर्म की आवश्यकता ठीकी का मान्य है परन्तु उपनिषदों और गीता का कथन है कि ऐसी स्थिति में भ्रष्टा से बचि हुए कर्म का फल स्वर्ग के सिवा कुछ कुछ नहीं होता। इससे आगे अर्थात् आत्मप्राप्ति हो चुकने पर — कर्म किने क्या बा नहीं "स विषय स — उपनिषद्वाक्यानी में भी मतभेद है। यह एक उपनिषद्वाक्यो का मत है कि ज्ञान से सम्पूर्ण काम्यबुद्धि का न्हाल हा चुकने पर वो मनुष्य मोक्ष का अधिकारी हो गया है उसे केवल स्वर्ग की प्राप्ति करा देनेवाले काम्यकर्म करने का कुछ भी प्रयोजन नहीं रहता। परन्तु "शाकास्व आदि वृत्तर्ह ई एक उपनिषदों में प्रतिपादन किया गया है कि मृत्युश्रोक के व्यवहार का जारी रखने के लिये कर्म करना ही चाहिये। यह प्रकट है कि उपनिषदों में वर्णित "न दो मागों में से वृत्तरा माग ही गीता में प्रतिपादित है (गी ५ २)। परन्तु यद्यपि यह कहे कि मोक्ष का अधिकारी ज्ञानी पुरुष को निष्कामबुद्धि से अकर्मप्रहाय सब व्यवहार करना चाहिये। तथापि इस स्थान पर यह प्रश्न आप ही होता है कि किन पञ्चाय आदि कर्मों का फल स्वर्गप्राप्ति के सिवा वृत्तरा कुछ नहीं उन्हें बर कर ही क्यों। इसी से भट्टारहर्ष अर्थात् का आरम्भ में इसी प्रश्न को उठा कर स्मावात ने स्वयं निर्णय कर दिया है कि यज्ञ, शान तप आदि कर्म सबैव विज्जुष्टिकारक है — अर्थात् निष्कामबुद्धि उपबान और कर्तव्यवाले हैं। इसलिये इन्हें भी (एतन्मयि) अन्य निष्कामकर्मों के समान अकर्मप्रहाय ज्ञानी पुरुष का कल्याण और सब छोड़ कर सदा ज्ञान रहना चाहिये (गी १८ ६)। परमेश्वर का अर्पण कर "न प्रक्षर स कर्म निष्कामबुद्धि से करते रहने से व्यापक अर्थ में यही एक बड़ा मारी सदा हो जाता है। और फिर "स यज्ञ के सिवा बा कर्म किया जाता है वह कथन नहीं होता (गी ४ २३)। किन्तु सभी काम निष्कामबुद्धि से करने का कारण यज्ञ से जो स्वर्गप्राप्ति का बन्धक फल निष्कामवाञ्छा या "वह भी नहीं मिलता और वे सब काम मोक्ष का बाधे भा नहीं सकत। सारांश मीमांसका का कल्याण यह गीता में अधम रखा गया है, ता यह इसी रीति से रखा गया है कि उससे स्वर्ग का आना-जाना दूर जाता है। और सभी कर्म निष्कामबुद्धि से करने का कारण अन्त में मोक्षप्राप्ति हुए किना नहीं रहती। ध्यान रखना चाहिये कि मीमांसकों के सम्मान और गीता के कर्मयोग में बड़ी महत्त्व का भेद है — ज्ञान एक नहीं है।

पहले कथना दिया कि ममान्नीता में महाविषयान् योगजनकम वा कर्मजन ही प्रतिपाद्य है और "न कर्मयोग में तथा मीमांसकों के कर्मग्रन्थ में ज्ञानता भेद है। अब तात्त्विक दृष्टि से "स बाध का याग-सा विचार करते हैं कि गीता के कर्मयोग में और आनन्दवाक्य की से कर स्मिचारों की वणन की दुर्ग आभमत्पकम्भा में क्या

में है। यह मेरा बहुत ही सूक्ष्म है। और सब पुरुषों तो इसका विषय में बात करने का कारण भी नहीं है। जेनों पर मानते हैं कि ज्ञानप्राप्ति होने तक विषय की पुष्टि के सिद्ध प्रथम ये भावनों (ब्रह्मचारी और गृहस्थ) के कृत्य सभी का करना चाहिये। मतमत्त सिद्ध होता ही है कि पुण ज्ञान हो चुकने पर कम कर या संन्यास से सं। सम्मत्त है कुछ लोग यह समझें कि सग ऐस ज्ञानी पुरुष किसी समाज में घोंटे ही रहेंगे। इसलिये न चाहें ग ज्ञानी पुरुषों का कम करना या न करना एक ही सा है। नस विषय में विषय चला करन की आवश्यकता नहीं। परन्तु यह समझ ठीक नहीं। क्योंकि ज्ञानी पुरुष के कृत्य का और लोग प्रमाण मानते हैं। आर अपन अन्तिम साध्य के अनुसार ही मनुष्य परह से आहत होझता है। नसलिये नसकिइ इष्टि ने यह प्रश्न अन्त्यन महत्त्व का हो जाता है कि ज्ञानी पुरुष का क्या करना चाहिये। स्मृतिग्रन्थों में कहा ता है कि ज्ञानी पुरुष अन्त में संन्यास से से। परन्तु ऊपर कह भाये है कि स्मृत के अनुसार ही इस नियम के कुछ अपवाद भी हैं। गृहहरण शीर्षिके गृहहारण्यकापनिषद् में याज्ञवल्क्य ने ज्ञेय का ब्रह्मज्ञान का बहुत स्पष्ट किया है। पर गृह न ज्ञेय ने यह कहीं नहीं कहा कि अब तुम राजपाट छोड़ कर संन्यास ले लो। उल्टा यह कहा है कि जो ज्ञानी पुरुष ज्ञान के पश्चात् संसार छोड़ देते हैं वे इसलिये न छोड़ते हैं कि संसार हम बन्धा नहीं है - न कामबन्ध (वृ ६४)। हमने गृहहारण्यकापनिषद् का यह अमि प्राय व्यक्त जाता है कि ज्ञान के पश्चात् संन्यास का लेना आर न लेना अपनी अपनी सुधी अर्थात् वैकल्पिक बात है। ब्रह्मज्ञान आर संन्यास का कुछ निश्चय नग्यक्त नहीं। और वेदान्तमूल में गृहहारण्यकापनिषद् के नम वचन का अर्थ बसा ही लगाया गया है (वृ गृ. ३४)। गङ्गाराचार्य का निश्चित सिद्धान्त है कि ज्ञानाप्तर कमसंन्यास किये किना माछ मिल नहीं सकता। नसलिये अपने माध्य में उन्होंने न नम मत की पुष्टि में नम ठपनिषदों की अनुनूयता दिखाने का प्रयत्न किया है। तथापि गङ्गाराचार्य ने भी स्वीकार किया है कि ज्ञेय आदि के समान ज्ञानाप्तर भी अधिकारानुसार बीजन्मर कम करत रहने में कां जति नहीं है (वे गृ. शां. भा ३३३ आर शी शां भा ३७३)। नम स्पष्ट विनिता होता है कि संन्यास या ज्ञानमागवात्त को भी ज्ञान के पश्चात् कम कियेकुछ ही स्वाध्य नहीं है-न। कुछ ज्ञानी पुरुषों को अपवाद मान अधिार के अनुसार कम करने की स्वतन्त्रता हम माग में भी गी है। "गी अपवाद" का और व्याख्य बना कर गीता कहती है कि चातुर्वर्ण्य के नियम विहित कम ज्ञानप्राप्ति हो चुकने पर भी स्वतन्त्रता के निमित्त कथय समझ कर प्रत्येक ज्ञानी पुरुष का निजाम-पुष्टि में करना चाहिये। नम सिद्ध होता है कि गीताभय व्यापक है ना भी ठसका तन्त्र संन्यासमागवात्त की इष्टि से भी निर्णय है। और वेदान्तमूल को स्वतन्त्र रीति में पत्र पर ज्ञान पत्रा कि उनमें भी ज्ञानपुष्ट कमधारा संन्यास का

विद्वत्स समस्त कर मान्य माना गया है (वे सू ३ ४ २६ ३ ४ ३२-३५)।
 अब यह क्लृप्तिना आवश्यक है कि निष्कर्मबुद्धि से ही क्यों न हो, पर सब मरण
 पर्यन्त कर्म ही करना है तब स्मृतिग्रन्थों में वर्णित कर्मत्यागरूपी पञ्चुप आश्रम वा
 संन्यास आश्रम की क्या व्याख्या होगी? अर्जुन अपने मन में यही सोच रहा था कि
 भगवान् कभी-न-कभी कहेंगे ही कि कर्मत्यागरूपी संन्यास किये बिना मोक्ष नहीं
 मिलता और तब भगवान् के मुख से ही मुख छोड़ने के लिये मुझे स्वतन्त्रता मिल
 जायगी। परन्तु अब अर्जुन ने देखा कि सतहमें अर्थाय के अन्त तक भगवान् ने कर्म
 त्यागरूप संन्यास आश्रम की बात भी नहीं की; बारम्बार केवल यही उपदेश किया कि
 पञ्चाद्या का छोड़ दे तब अठारहवें अध्याय के आरम्भ में अर्जुन ने भगवान् से प्रश्न
 किया है कि ता फिर मुझे क्लृप्तिना संन्यास और त्याग में क्या भेद है!
 अर्जुन के इस प्रश्न का उत्तर देते हुए भगवान् कहते हैं—‘अर्जुन! यदि हमने
 समझा हो कि मैंने इतने समयतक जो कर्मयोगमार्ग क्लृप्तिना है उसमें संन्यास नहीं
 है तो वह समझ गलत है। कर्मयोगी पुरुष सब कर्मों के दो भेद करते हैं—एक जो
 कहते हैं ‘अन्य अर्थात् आलस्यबुद्धि से किये गये कर्म और दूसरे जो कहते हैं,
 निष्कर्म अर्थात् आलस्यबुद्धि छोड़ कर किये गये कर्म। (मनुस्मृति २३ ८९ में
 ‘नहीं कर्मों को क्रम से प्रवृत्ति और निवृत्ति नाम’ लिखे हैं)। इनमें से ‘अन्य’
 कर्म में क्लृप्तिना कर्म है उन सब को कर्मयोगी एकएक छोड़ देता है—अर्थात् वह
 उनका ‘संन्यास’ करता है। बाकी रह गये ‘निष्कर्म’ या निवृत्त कर्म। तो कर्मयोगी
 निष्कर्म कर्म करता तो है पर उन सब में पञ्चाद्या का ‘त्याग’ सर्वथा रहता है।
 सारांश कर्मयोगमार्ग में भी ‘संन्यास’ और ‘त्याग’ बूटा क्यों है! व्यस्तमार्गवाले
 कर्म का स्वरूपतः संन्यास करते हैं तो उसके स्थान में कर्ममार्ग के योगी
 कर्मपञ्चाद्या का संन्यास करते हैं। संन्यास दोनों ओर आवश्यक ही है (गी
 १८ १-६ पर हमारी टीका देखो)। मायवत्तत्त्व का यह मुख्य तत्त्व है कि जो
 पुरुष अपने सभी कर्म परमेश्वर को अर्पण कर निष्कर्मबुद्धि से करने लगे वह
 गृहस्थाश्रमी हो तो भी उसे नित्य संन्यास ही कहना चाहिये (गी ५ १)।
 और भागवतपुराण में भी पहले सब आश्रमधर्म क्लृप्तिना कर व्यस्त में नारद ने बुधि
 धर को इसी तत्त्व का उपदेश किया है। धामन पण्डित ने भी गीता पर पञ्चादीश्वर
 टीका लिखी है उसके (१८ २) कर्मनानुसार धिक्ता बौद्धिनि तोड्डिम होरा
 मृदुमृदाय अये संन्यास—वा हाथ में लण्ड ले कर मित्रा मोंगी अथवा सब कर्म छोड़
 कर बड्डल में जा रह ता नही से संन्यास नहीं हो जाता। संन्यास और पैराय

वदन्तकर्म के रूप अधिकरण का अर्थ साङ्करभानु-म क्लृप्तिना निराता है। परन्तु विद्वत्स
 त्वाचाकर्ममार्ग (३ ४ ३) का अर्थ हमारे मन में रहता है कि क्लृप्तिना दुष्ट आश्रमधर्म
 की कर ता है। क्या कि वह विद्वत्स है। सारांश हमारी समझ से वदन्तकर्म में दोनो सब
 स्वीकृत है कि क्लृप्तिना दुष्ट कर्म को छोड़े न करे।

बुद्धि क धर्म है ऋण पायी या बन्धन क नहीं। यदि कहा कि य ऋण भाषि क ही धर्म है बुद्धि क अयात्क्षण क नहीं ता राक्षस अथवा छतरी की डोड़ी पकड़ना ठीक भी वह मास मिष्टाना चाहिये ज संन्यासी को प्राप्त होता है। उनपुन्यसंवाद म पता ही कहा है -

प्रियङ्गादिषु यद्यस्ति माक्षो ज्ञान म कस्याचित् ।

उत्रविषु कथ न म्याचुष्यहेतो परिग्रहे ॥

(श्री. ३२ ४२)। क्योंकि हाथ में ऋण चारण करने में यह मास का हस्त नहीं स्थानों में पड़ ही है। तात्पर्य - आर्थिक, वास्तविक और मानसिक संयम ही सत्ता निम्न है (मनु. १० १) और सत्ता संन्यास क्षम्यबुद्धि का संन्यास है (गी १८)। एवं वह किस प्रकार मागवतधर्म में नहीं छूटता (गी ६ २) उसी प्रकार बुद्धि को स्थिर रखने का काम या मोक्ष आदि काम भी सांख्ययोग में मन्त्र तक छूटता ही नहीं है। फिर देखी धुंध धाँधल करके मयों या सफ़ा करवों के स्त्रिय जगत्से से क्या छान होया कि किष्कंधी या कर्मवागात्प संन्यास क्षम्याम्नाय में नहीं है? इसलिये वह मास स्मृतिविकृत या स्वात्म्य है। मगवान न ता निरम्भान पुरुष बुद्धि से यही कहा है -

एकं सांख्य च योग च यः पश्यति न पश्यति ।

अयात् क्षिते यह ज्ञान लिया कि सांख्य और क्षम्याग मासदृष्टि से ही नहीं - एक ही है - वही पण्डित है (गी ५ ५)। और महामारन में भी कहा है कि एकात्मिक अथवा मागवतधर्म सांख्यधर्म की बराबरी का है - संम्यसांगेन तुल्यो हि धर्म एकान्तवर्तिनः (श्री ३४८ ३४)। सारांश सब स्वाय का पराध में क्षय का अपनी अपनी साम्यता के अनुसार व्यवहार में शान सभी काम सब प्राणियों के हिताथ मरणपर्यन्त निष्कामबुद्धि से कर्म कर्म समस्त कर करत जाना ही सत्ता क्षम्य या 'नित्यसंन्यास' है (गी १)। इसी कारण क्षम्यागमाग में स्वल्प से वन का संन्यास कर लिया कामी भी नहीं मोंग। परन्तु बहरी आचरण से अपने में यदि उस प्रकार म नित्य ता भी संन्यास और स्वाय के मये तत्त्व क्षम्यागमाग में ही शायम ही रहत हैं। 'संस्थि' गीता का स्वस्तिन सिद्धान्त है कि स्तु तत्त्वा की अभिमत्यवस्था का और निष्कामक्षम्याग का विराध नहीं।

सम्भव है उस विचयन से कुछ श्रमों की कष्टादि जमी समान हा बाप कि संन्यासधर्म के साथ क्षम्याग का मय करने का जो मतना का उपाय गीता में दिया गया है उसका कारण यह है कि श्रान या संम्यलधर्म प्रवर्तिन हाग और क्षम्याग उसका बाध का हाग। परन्तु इतिहास की दृष्टि से विचार करने पर बाध भी शान सकता कि सत्ता भिन्ति एनी नहीं है। यह पष्ट ही कह आय है कि वैदिक धर्म का धन्यत प्रवर्तिन स्वल्प क्षम्यागमाग ही था। आगे चल कर उदनिर्ग के शान

से कमपण्ड को गौणता प्राप्त होने लगी और कमन्यागरूपी संन्यास भीरे धीरे प्रचार में आने लगा। यह वैदिक धर्मग्रन्थ की दृष्टि की दूसरी सीढ़ी है। पन्तु एम समय में भी (उपनिषदों के ज्ञान का कमपण्ड में मेल मिलान कर) इनके प्रवृत्ति शता पुरुष अपने कम निष्कामबुद्धि में जीवनभर निष्ठा करत थे—अर्थात् कठना चाहिये कि वैदिक धर्मग्रन्थ की यह दूसरी सीढ़ी का प्रचार भी भी—एक अन्य आदि की और दूसरी याज्ञवल्क्य प्रमति की। स्मात् आभमयवस्था नम अगती अर्थात् तीसरी सीढ़ी है। दूसरी सीढ़ी के समान तिसरी के भी का मत है स्मृतिप्रमाण में कमन्यागरूप बोध आभम की महत्ता गाता नवम य है पर उसके साथ ही अन्य आदि के ज्ञानयुक्त कमयोग का भी—उसकी संन्यास आभम का विषय समझ कर—स्मृतिप्रणेताओं ने वचन दिया है। उदाहरणार्थ, सब स्मृति ग्रन्थों में मूलभूत मनुस्मृति का ही लीजिये। “स स्मृति क एतं अभ्यास में कहा है कि मनुष्य ब्रह्मन्त्र गाह्यव्य और ज्ञानप्रस्य आभमा ने कदा कमन्यागरूप बोध आभम से परन्तु संन्यास आभम अर्थात् यतिधर्म का निरूपण समाप्त होने पर मनु ने पहले यह प्रस्तावना की कि यह यतिधर्म का अर्थात् संन्यासियों का धर्म वस्तुतः। अब वे संन्यासियों का कमयोग कहते हैं और फिर यह प्रस्ताव कर—कि अन्य आभमा की अपेक्षा यहस्थाभम ही भेद है—उन्होंने संन्यास आभम यतिधर्म को वैदिक मान निष्काम गाह्यव्यवृत्ति के कर्मयोग का वचन दिया है (मनु. ६ ८६-९६)। और आगे बढाते अभ्यास में इसे ही वैदिक कमयोग नाम दे कर कहा है कि यह मार्ग भी पुरुष आभम के समान ही निष्काम अर्थात् मोक्षप्रदा है (मनु. १ ८६-९)। मनु का यह सिद्धान्त याज्ञवल्क्यप्रमति में भी आया है। इस स्मृति के तीसरे अभ्यास में यतिधर्म का निरूपण हो चुकनेपर भयबा पद का प्रयोग करके लिखा है कि आगे ज्ञाननिष्ठ और सत्यवादी यहस्था भी (संन्यास न से कर) मुक्ति पता है (याज्ञ. ३ २ ४ और २ ५)। इसी प्रकार वाल्मीकि ने भी अपने निरुक्त में लिखा है कि कम जीवनेवाले तपस्वियों और ज्ञानयुक्त कम करनेवाले कर्मयोगियों को एक ही देवदान गति प्राप्त होती है (नि. १४ ९)। इसके अतिरिक्त इस विषय में दूसरा प्रमाण धर्मसूक्तारी का है। ये धर्मसूक्त ग्रन्थ में है और विद्वानों का मत है कि स्लोका में रची गई स्मृतिव्यो से ये पुराने होंगे। “स समय हमें यह नहीं शक्य है कि यह मत सही है या गलत। चाहे वह सही हो या गलत। “स प्रसङ्ग पर मुख्य बात यह है कि ऊपर मनु और याज्ञवल्क्य-स्मृतिव्यो के बचन में यहस्था भम या कमयोग का जो महत्त्व दिखाया गया है उससे भी अधिक महत्त्व धर्मसूक्तों में वर्णित है। मनु और याज्ञवल्क्य ने कमयोग को अतुर्थ आभम का विषय कहा है। पर बौधायन और आपस्तम्ब ने ऐसा न कर स्पष्ट कह दिया है कि यहस्थाभम ही मुख्य है और उसी से आगे अमृतत्व मिलता है। बौधायन धर्मसूक्त में चाप माना है ब्राह्मणविभिर्ब्रह्मणा ज्ञायते—कम से ही प्रत्येक ब्राह्मण अपनी पीठ पर

तीन ऋषि के आता है — इत्यादि तैत्तिरीय संहिता के कचन पहले ८ कर कहा है कि इन ऋषियों को पुनर्जने के लिये यज्ञयाग आतिथिपूजक गृहस्थाश्रम का आश्रय करने बाध्य मनुष्य ब्रह्मचर्य के पर्वतता है। और ब्रह्मचर्य या संन्यास की प्रशंसा करने वाला अन्य ऋषि गुरु में मिल जाते हैं (बा २ ६ ११ २३ आर ३४)। एवं आपस्तम्बसूत्र में भी ऐसा ही कहा है (आप २ २४ ८)। यह नहीं कि, इन दोनों ऋषिगुरु में संन्यास आश्रम का वर्णन ही नहीं है किन्तु उसका भी वर्णन करके गृहस्थाश्रम का ही महत्त्व अधिक माना है। इससे और विद्यपतः मनुस्मृति में कर्मयाग को 'वैदिक विशेषण' से स्पष्ट सिद्ध होता है कि मनुस्मृति के समय में भी कर्मयागरूप संन्यास आश्रम की अपेक्षा निष्काम कर्मयोगरूपी गृहस्थाश्रम प्राचीन समझा जाता था और मोक्ष की दृष्टि में उसकी याग्यता पशुप आश्रम के आश्रम ही मिली जाती थी। गीता के गीताकारों का जो संन्यास या कर्मत्यागपुरुषार्थ पर ही होने के कारण उपयुक्त स्मृतिवचना का उल्लेख उनकी टीका में नहीं पाया जाता। परन्तु उन्होंने ने इस ओर कुछ ध्यान मिला ही किया हो किन्तु 'सब कर्मयोग की प्राचीनता' बतानी नहीं है। यह कहने में कांफिदानी नहीं कि 'म' प्रकर प्राचीन ज्ञान के कारण — स्मृति-कारों को यथिक्म का विकल्प — कर्मयोग मानना पड़ा। यह हुआ वैदिक कर्मयोग की बात। श्रीकृष्ण के पहले उनके आदि इसी का आचरण करते थे। परन्तु आगे 'सम' मतान् ने सक्ति को भी मिला दिया और उसका बहुत प्रसार किया। 'म' प्रकर से ही 'मगबतचम' नाम प्राप्त हो गया है। यद्यपि महाभारत ने 'म' प्रकर संन्यास की अपेक्षा कर्मयोग को ही अधिक भद्रता दी है, तथापि कर्मयोगमाग को आगे पैगता क्या प्राप्त हुई? और संन्यासमाग का ही बोधनाम क्या हो गया? इसका विचार ऐतिहासिक दृष्टि से आगे किया जावेगा। यहाँ 'तना ही कहना है कि कर्म योग महाभारत के पश्चात् का नहीं है। वह प्राचीन वैदिक काल से पक्का आ रहा है।

महाभारत के प्रसंग अष्टाध्याय के अन्त में 'ति भीमद्वगवतीतामु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां वागदात्' यह ही सङ्कल्प है उसका मम पाठकों के च्चान में अब पुण्यता आ जावेगा। यह सङ्कल्प सत्यता है कि महाभारत के ग्रन्थ हुए उपनिषद् में अन्य उपनिषदों के समान ब्रह्मविद्या ता है ही पर अनेकी ब्रह्मविद्या ही नहीं। प्रसुत ब्रह्मविद्या में 'तापम' और 'योग' (वेदान्ती संन्यासी और वेदान्ती कर्मयोगी) के दो ही पन्थ उपलब्ध हैं उनमें से योग का अर्थात् कर्मयोग का प्रतिपादन ही महाभारत का मुख्य नियम है। यह कहने में भी कोई हानि नहीं कि महाभारतोप निषद् कर्मयोग का प्रधान ग्रन्थ है। क्योंकि यद्यपि वैदिक काल से ही कर्मयोग पक्का आ रहा है तथापि बुद्धदेवेष्ट कर्माणि (इष्ट २) का आरम्भ कर्माणि गुणात्मि तादि (५ ६ ४) अथवा विद्या के साथ-ही-साथ व्याख्याय आदि कर्म करना चाहिये (सं २)। इस के कुछ धारों-से उत्तर्णा के अतिरिक्त उपनिषद् में इस कर्मयोग का विस्तृत विवरण नहीं भी नहीं दिया गया है। इस दिग्ग

पर भगवद्गीता ही मुख्य और प्रमाणभूत ग्रन्थ है। और काव्य की दृष्टि से ठीक वैसा है कि भारतभूमि के जना पुरुषों के चरित अथ महामारत में वर्णित है, उर्षी में अस्मात्प्रमाण को लेकर कमयोग की भी उपपत्ति कतलार्थ बावे। "स गत का भी अब अच्छी तरह से पता लग जाता है कि प्रस्थानकपी में भगवद्गीता का समावेश क्यों किया गया है? यद्यपि उपनिषद् मूलभूत हैं तो भी उनके करनेवाले अथि अनेक हैं। "स कारण उनके विचार संकीर्ण और कुछ स्थानों में परम्परविरोधी भी दीर्घ पण्डित हैं। इतिवत् उपनिषदों के साथ-ही-साथ उनकी एकबाध्यता करनेवाले वेदान्तमूलों की भी प्रस्थानकपी में गणना करना आवश्यक था। परन्तु उपनिषद और वेदान्तसूत्र दोनों की अपेक्षा यद्यि गीता में कुछ अधिकता न हाती तो प्रस्थानकपी में गीता के समाह करने का कोई भी कारण न था। किन्तु उपनिषदों का सङ्ग्रह प्रायः संन्यासमार्ग की ओर है। एवं विशेषतः उनमें ज्ञानमार्ग का ही प्रतिपादन है और भगवद्गीता में इस ज्ञान का केवल मध्यमकर्म बाग का समझन है - इस "तना कह देने से गीता ग्रन्थ की अपूर्वता सिद्ध हो जाती है और साथ ही-साथ प्रस्थानकपी के तीनों मार्गों की सार्थकता भी स्पष्ट हो जाती है। क्योंकि वैदिक धर्म के प्रमाणभूत ग्रन्थ में यद्यि ज्ञान और कर्म (सांख्य और योग) दोनों वैदिक मार्गों का विचार न हुआ होता तो प्रस्थानकपी उतनी अपूर्ण ही रह जाती। कुछ लोगों की समझ है कि जब उपनिषद् सामान्यतः निष्कामविषयक हैं तब गीता का मनुचिबिषयक अर्थ ज्ञान से प्रस्थानकपी के तीनों मार्गों में विरोध हो सकता। उनकी प्रामाणिकता में भी न्यूनता आ जायेगी। यद्यि सांख्य अर्थात् एक संन्यास ही सच्चा वैदिक मोक्षमार्ग हो तो वह बहुत ठीक होसी। परन्तु ऊपर लिखाया था पुनः कि कम-से-कम इष्टावात्स्य आदि कुछ उपनिषदों में कर्मयोग का स्पष्ट उल्लेख है। इस सिद्धि वैदिकधर्मपुरुष को केवल एकवृत्ती अर्थात् संन्यासप्रधान न समझ कर बड़ि गीता के अनुसार ऐसा सिद्धान्त करें कि उस वैदिकधर्मपुरुष के ब्रह्मविचारपुत्र एक ही मूलक है और मोक्षदृष्टि से तुल्यक सांख्य और कर्मयोग उसके बाहिने-बाहरे दो हाथ हैं। तो गीता और उपनिषदों में कोई विरोध नहीं रह जाता। उपनिषदों में एक मार्ग का समझन है और गीता में दूसरे मार्ग का। इतिवत् प्रस्थानकपी के ये दोनों मार्ग भी गे हाथों के समान परस्परविच्छेद न हो सहाय्यकारी नीत्य पड़ेगे। ऐसे ही - गीता में के उपनिषदों का ही प्रतिपादन मानने से - पिछलेपक्ष का जो वैयर्थ्य गीता का प्राप्त हो जाता वह भी नहीं होता। गीता के साम्प्रदायिक टीकाकारों ने इस विषय की उपेक्षा की है। "स कारण सांख्य और योग दोनों मार्गों के पुरस्कर्ता अपने अपने पन्थ के समझन से जिन मुख्य कारणों को कतलार्थ करते हैं उनकी समता और विरमता अण्ड प्यान में आ जाने के सिधे नीचे छिपे गये नक्शे के दो त्थानों से वे ही कारण परस्पर एक-दूसरे के सामने लक्ष्य से छिपे गये हैं। स्मृतिग्रन्थों में प्रतिपादित स्मार्त आश्रमधर्मशास्त्र और मूल मागवतधर्म के मुख्य मुख्य मंत्र "सत्ते जात हो जायेगे।

ब्रह्मविद्या या आत्मज्ञान प्राप्त होने पर

कर्ममग्न्याय (सौम्य)

कर्मयोग (योग)

(१) माझ आत्मज्ञान से ही मिष्टता है कर्म से नहीं। अनविरहित किन्तु अडापूवक विषय यज्ञयोग आदि कर्मों से मिष्टनवात्म स्वामुक्त अनित्य है।

(२) आत्मज्ञान हान के विषय इन्द्रियनिग्रह से बुद्धि का स्थिर, निष्काम, विरक्त और सम करना पड़ता है।

(३) इसविषय इन्द्रियों के विषयों का पाश तोड़ कर मुक्त (स्वच्छ) हो जाओ।

(४) नृणामुक्त कर्म नृकर्मण्य और अशुद्ध है।

(५) इसविषय विष्णु हैं जो लक्ष्मी देव कर्म से भी भक्त से उत्पन्न नहीं होते।

(१) माझ आत्मज्ञान से ही मिष्टता है कर्म से नहीं। अनविरहित किन्तु अडापूवक विषय यज्ञयोग आदि कर्मों से मिष्टनवात्म स्वामुक्त अनित्य है।

(२) आत्मज्ञान हान के विषय इन्द्रियनिग्रह से बुद्धि को स्थिर, निष्काम, विरक्त और सम करना पड़ता है।

(३) इसविषय इन्द्रियों के विषयों को न छान कर उन्हीं में वैराग्य से भयान निष्कामबुद्धि से व्यवहार कर इन्द्रियनिग्रह की शक्ति करें। निष्काम के मानी निष्क्रिय नहीं।

(४) यदि इसका मूल विचार कर कि नृकर्म और कर्मण्य सिद्ध हैं तो हीन पण्डित कि अप्रत्यक्ष कर्म निर्वाण में वापस या लाइन नहीं है उनके मग्न्य में क्या के मन हैं ये कर्म या कर्मणा होती है बही कर्म और नृकर्म की है।

(५) इसविषय विष्णु हैं जो लक्ष्मी देव कर्म से भी भक्त से उत्पन्न नहीं होते। कर्म से भी भक्त से उत्पन्न नहीं होते। कर्म से भी भक्त से उत्पन्न नहीं होते। कर्म से भी भक्त से उत्पन्न नहीं होते।

(६) बड़ के अर्थ किये गये कम कष्टक न हानि के कारण रहस्याभय में उनके करने से हानि नहीं है।

(७) गेह के कम कमी सूटते नहीं इस कारण संवास देने पर पेट के खिसे मिथा मोंगला हुए नहीं।

(८) जनप्राप्ति के अनन्तर अपना निजी कसब कुछ घेप नहीं रहता और संकल्पग्रह करने की कुछ आवश्यकता नहीं।

(९) परन्तु यदि अपवाकस्वरूप कोई अधिकारी पुनः जन के पक्ष में अपने व्यावहारिक अधिकार जनक प्राप्ति के समान जीवनपथन जारी रखे तो हानि नहीं।

(१) निष्कामबुद्धि से या ब्रह्मापन-विधि से किया गया समस्त कम एक मारी 'यज्ञ ही है। इतिमित्रे स्वकम-विहित समस्त कम का निष्कामबुद्धि से केवल कउम्य समग्र कर सर्व करत रहना चाहिये।

(७) फल के लिये मीन मोंगला भी ठा कम ही है और जब ऐसा 'निरुद्धता' का कम करना ही है तब अन्यथा कम भी निष्कामबुद्धि से क्यों न किये जावे? रहस्याभय के अतिरिक्त निष्ठा होगा ही कर्मन।

(८) ज्ञानप्राप्ति करने के अनन्तर अपने लिये सब कुछ प्राप्त करने को न रहे; परन्तु कम नहीं सूटता। "तलिये जो कुछ धान्य मे प्राप्त हो उन उसे नहीं चाहिये ऐसी निष्कामबुद्धि से संकल्पग्रह की ओर दृष्टि रख कर करते जाओ। संकल्पग्रह किनी से भी नहीं सूटता। उपाहृतपाथ, मज्जान का चरित केनो।

(९) गुणविमोक्षण चानुबन्ध स्ववृत्ता के अनुसार अपने-अपने अधिकार सभी का कम न ही प्राप्त होता है। स्वधमानुसार प्राप्त होनेवाले इन अधिकारों का स्वयंसेवक निष्कामबुद्धि से सभी का निरपेक्षात्मक न जारी रखना

चाहिये। क्योंकि यह सब कर्म का पारण करने के लिये परमेश्वर ने ही बनाया है।

(१) इतना होने पर भी हम स्वामीजी संन्यास ही भग्न हैं। अन्य आश्रमों के हम विष्णुगुडि के साधनमान हैं। ज्ञान और कर्म का वा न्याय से ही विराज है। इसलिये पूरा आश्रम में बितनी बड़ी हा नई, उतनी बड़ी विष्णुगुडि करके अन्त में स्वामीजी संन्यास लेना चाहिये। विष्णुगुडि कर्म ही वा पूरा भाग में हा नई वा यह स्वाध्याय के कर्म करने रहने की भी आवश्यकता नहीं है। कर्म का स्वभावता त्याग करना ही सब संन्यास आश्रम है।

(१) यह सब है, कि शायद ही रीति से सांसारिक कर्म करने पर विष्णुगुडि होती है। परन्तु कर्म विष्णु की गुडि ही कर्म का उपयोग नहीं है। कर्म का व्यवहार कर्मता करने के लिये भी कर्म की आवश्यकता है। इसी प्रकार धर्मकर्म और ज्ञान का विराज मन ही हा पर निष्कर्म कर्म और ज्ञान के बीच विष्णुगुडि विराज नहीं। इसलिये विष्णु की गुडि के पश्चात् भी कर्मका का त्याग कर निष्कर्मगुडि में जाना के संन्यास वागुपन्य के सब कर्म आभरण जारी रखा। यही सब संन्यास है। कर्म का स्वभावता त्याग करना कर्म की उचित नहीं; और शक्य भी नहीं है।

(११) संन्यास के करने पर भी हमें हमें आश्रम के पारण ज्ञान चाहिये।

(११) ज्ञानप्राप्ति के पश्चात् कर्मका त्यागक संन्यास के कर हमें हमें आश्रम के लिये आश्रमगुरुद्वारा से प्राप्त होनेवाले सभी कर्मों का वागुपन्य किया करे। और इन भवत्वा शान्तपुनि में ही शान्त ने प्राप्त लक्षण कर्म साधनमद के निमित्त मरणपर्यन्त करता था। निष्कर्म कर्म न चाहिये।

(१२) यह माग अनादि और भ्रुतिस्मृतिप्रतिपादित है। (१२) यह माग अनादि और भ्रुतिस्मृतिप्रतिपादित है।

(१३) एक-वाक्यस्वय आदि नस (१३) व्यास-बलिष्ठ त्रैलोक्य आदि और जनक-भीष्मण प्रभृति इत माग से गये हैं।

अन्त में मोक्ष

ये दोनों माग अथवा निशाने ब्रह्मविद्यामूलक हैं। गनों और मन की निष्कर्म अवस्था और प्राप्ति एक ही प्रकार की है। इस कारण दोनों मागों से अन्त में एक ही मोक्ष प्राप्त हुआ करता है (गी ५. २३)। ज्ञान के पश्चात् कर्म को छोड़ देना और काम्यकर्म छोड़ कर निय निष्कामकर्म करने रहना यही इन दोनों में मुख्य भेद है।

ऊपर कल्पित हुए कर्म छोड़ने और करने के गनों माग अन्तमूलक है। अर्थात् ज्ञान के पश्चात् ज्ञानी पुनः पुनः के द्वारा स्वीकृत और आपरित हैं। परन्तु कर्म छोड़ना और कर्म करना दोनों बात ज्ञान न होने पर भी हो सकती हैं। इसलिये अज्ञानमूलक कर्म की और कर्म के त्याग का भी यहाँ पात्र का विवरण करना आवश्यक है। गीता के अठारहवें अध्याय में त्याग के दो तीन भेद कल्पये गये हैं उनका रहस्य यही है। ज्ञान न रहने पर भी कुछ लोग निरे काय श्रेष्ठ मनुष्य कर्म छोड़ दिया करते हैं। इनमें गीता में राक्षस त्याग कहा है (गी १८. ८)। इसी प्रकार ज्ञान न रहने पर भी कुछ लोग कौरी भडा में ही पञ्चपाग प्रभृति कर्म किया करते हैं। परन्तु गीता का कथन है कि कर्म करने का यह माग भी भद्र नहीं—केवल स्वगन्त है (गी ५. २)। कुछ लोगों की समझ है कि आश्रम पञ्चपाग प्रभृति भौतिक कर्म के प्रकार न रहने का कारण सीमांतकी है इस निर कर्ममाग के सम्बन्ध में गीता का निश्चय इन दोनों में विशेष उपायगी नहीं। परन्तु यह गीत नहीं है। क्योंकि भौतिक पञ्चपाग भये ही दूब गये हैं। परन्तु अन्तर्गत अर्थात् आध्यात्मिक कर्म और भी जारी है। इसलिये अज्ञान में (परन्तु भडापूर्वक) पञ्चपाग आदि काम्यकर्म करनेवाले लोग का विषय में गीता का यह निश्चय है यह ज्ञानविरहित जिन भडाविरहित आध्यात्मिक आदि कर्म करने वालों का भी कल्पानुस्थिति में पुनः पुनः उक्त है। ज्ञान के उपबहार की और यह इन पर ज्ञान होगा कि समाज में इसी प्रकार के त्याग की अर्थात् शास्त्रों पर भडा दया कर सीति न करने अपने कर्म करनेवालों की ही विशेष अभिज्ञता होती है। परन्तु यह पञ्चपाग का उक्त पुनः पुनः ज्ञान नहीं रहता। इनमें से अज्ञानमूलक की पूर्ण उपायन समझ लिया ही कर्म पञ्चपाग ज्ञान की सीमा में

हिमाज्ज सगानवासे लोकों के समान इन भङ्गास्तु आर कर्म मनुष्यों की अवस्था हुआ करती है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि सभी कम शास्त्रोक्त विधि से आर भङ्गापूर्वक करने के कारण निम्नान्त (उच्च) होते हैं एवं "सी से वे पुण्यप्रद अर्थात् स्वर्ग के देनेवाले हैं। परन्तु शास्त्र का ही सिद्धान्त है, कि बिना ज्ञान के माध नहीं मिथ्या। इसलिये स्वर्गप्राप्ति की अपेक्षा अधिक महत्त्व का कोई भी फल इन कमठ लोकों को मिल नहीं सकता। अतएव जो अमृतत्व, स्वर्गमुख से भी परे है उसकी प्राप्ति कैसे कर लेनी हो - आर यही एक परम पुरुषार्थ है - उस उचित है कि वह पहले साधन समस्त कर और आगे सिद्धावस्था में अक्षयप्रद के लिये अर्थात् श्रीकन पञ्च समस्त प्राणिमात्र में एक ही आत्मा है इस अनयुक्त बुद्धि से निष्कामकर्म करने के माग का ही स्वीकार करे। आसु ज्ञान के सब मार्गों में यही मार्ग उत्तम है। गीता का अनुसरण कर ऊपर गिये गये नक्षों में इस मार्ग का कर्मयोग कहा है। और इसे ही कुछ लोग कर्मयोग या प्रवृत्तिमाग भी कहते हैं। परन्तु कर्मयोग या प्रवृत्तिमाग, ज्ञाना शब्द में एक शेष है। वह यह कि उनसे ज्ञानविरहित किन्तु भङ्गाविरहित कम करने के स्वर्गप्रद मार्ग का भी सामान्य बाध हुआ करता है। "सर्विये ज्ञानविरहित किन्तु भङ्गायुक्त कम आर ज्ञानयुक्त निष्कामकर्म "न होना का भेद शिष्टजनों के लिये वा मित्र मित्र जनों की योजना करने की आवश्यकता होती है। और "सी कारण से मनुस्मृति तथा भागवत में भी पहले प्रकार के कम अर्थात् ज्ञानविरहित कम का प्रवृत्ति कम और दूसरे प्रकार के अर्थात् ज्ञानयुक्त निष्कामकर्म का निष्कर्ष कहा है (मनु १/१९ भाग ७/१८ ४७)। परन्तु हमारी राय में ये शब्द भी किन्तु होने चाहिये उतने निस्सन्निध्य नहीं हैं। क्योंकि 'निवृत्ति' शब्द का सामान्य अर्थ कम से परावृत्त होना है। "स शंका का दूर करने के लिये निवृत्त शब्द के आगे 'कर्म' विशेषण जोड़ने है। और ऐसा करने से 'निवृत्त विनियम' का अर्थ कर्म से परावृत्त नहीं होता और निवृत्त कर्म = निष्कामकर्म यह अर्थ निष्पन्न हो जाता है। कुछ भी हो जब तक निवृत्त शब्द समझें हैं तब तक कर्मयोग की कल्पना मन में भाव बिना नहीं रहनी। "गीतिये ज्ञानयुक्त निष्कामकर्म करने के मार्ग का निवृत्ति या निवृत्त कर्म न कह कर 'कर्मयोग' नाम "ना हमारे मन में उत्पन्न है। क्योंकि कम के आगे पाप शब्द जुड़ा रहने में स्वभावतः उसका अर्थ मन्त्र में बाधा न कर कम करने की युक्ति होता है और भङ्गायुक्त कम का ता भाव ही ने निरस्त हो जाता है। फिर भी यह न भूल जाना चाहिये कि गीता का कर्मयोग ज्ञानमूलक है। आर यदि इस ही कर्मयोग या प्रवृत्तिमाग कहना किसी का अभीष्ट वैयक्तिक हो तो ऐसा करने में बाध होनी नहीं। अन्तर्विद्यारूप ज्ञानाधिपत्य के लिये गीता के कर्मयोग का लक्ष्य कर हममें भी इन शब्दों की योजना की है। इससे हम प्रकार कम करने का कर्म ज्ञान के ज्ञानमूलक का भेद है ज्ञान का प्रत्यक्ष व माध्यम में गीताज्ञान का अभिप्राय "म प्रकार है -

आयु वितानेका मार्ग	अणी	मति
<p>१ आमापमाग को ही पुरुषाय मान कर अहंकर से, आसुरी बुद्धि से ज्ञान से या काम से कबल आत्मसुख के लिये कर्म करना (गी १६ १६) - आसुर अथवा राक्षसी मार्ग है।</p> <p>२ इस प्रकार परमेश्वर के स्वर्ण का बर्षाब ज्ञान न होने पर भी (कि प्राणिमान में एक ही आत्मा है) बड़ी बड़ी आकाश वा शास्त्रों के आज्ञा के अनुसार भया और नीति से अपने अपने काम्यकर्म करना (गी २ ४१-४४ और २) - देव्य कर्म अथवा मीमांसक मार्ग है।</p> <p>३ शास्त्राक्त निष्काम कर्मों से परमेश्वर का ज्ञान हा करने पर अन्त में ही कैराम्य से समस्त कर्म छोड़ कबल ज्ञान में ही रुक हा रहना (गी ५ २) - देव्य ज्ञान साम्य अथवा रमात मार्ग है।</p> <p>४ पहल चित्त की छुट्टि के निमित्त और उसके परमेश्वर का ज्ञान प्राप्त हा जाने पर फिर कबल सत्कर्ममहात्मा मरणपयन्त मयवान के समान निष्कामकर्म करते रहना (गी ५ २) - ज्ञानकर्ममय कर्मयोग वा भागवत मार्ग है।</p>	<p>अधम</p> <p>मध्यम (मीमांसकों के मत में उत्तम)</p> <p>उत्तम</p> <p>मर्चोत्तम</p>	<p>मरक</p> <p>स्वर्ग (मीमांसकों के मत में मोक्ष)</p> <p>मोक्ष</p> <p>मास</p>

कर्म-वर्णित तीन निशाने

गीता की दो निशाने

बाराह सही पक्ष गीता में सर्वोत्तम ठहराया गया है कि मोक्षप्राप्ति के लिये बर्षाब कर्म की आवश्यकता नहीं है बर्षाब उसके साथ ही साथ बुद्धि कारणों के लिये - भयान एक ता अर्थात्कार्य समझ कर और दूसर जगत् के बारणपापय के लिये आवश्यक मान कर - निष्कामबुद्धि से लई समस्त कर्मों का करने रहना चाहिये। अथवा गीता का अन्तिम मूल ऐसा है कि बुद्धिबुद्धिनु कनारा ननु ब्रह्मचरिन्। (मनु ३) मनु के इस बचन के अनुसार कर्मव्य और ब्रह्मज्ञान का योग का मत ही गव में उत्पन्न है कि निरा कर्मव्य का कोई ब्रह्मज्ञान प्रापिक उच्छेदीय है।

वास्तव में यह प्रकरण यही समाप्त हो गया। परन्तु यह लिखन के लिये — कि गीता का सिद्धान्त भुक्तिमुक्तिप्रतिपादित है — ऊपर मित्र मित्र स्थानों पर यह बचन उद्धृत किये हैं। उनके सम्बन्ध में कुछ कहना आवश्यक है। क्योंकि उपनिषदों पर यह साम्प्रदायिक माध्य है। उनसे बहुतों की यह समझ हो गई है, कि समस्त उपनिषद् संन्यासप्रधान या निरुपनिषद् हैं। हमारा यह कथन नहीं कि उपनिषदों में संन्यासमार्ग ही नहीं। बृहदारण्यक उपनिषद् में कहा है — यह अनुभव हो जाने पर — कि परब्रह्म के लिये और ब्रह्म बन्त नहीं है — ‘कुछ शरीर पुरुष पुनः पद्मा विनिष्ठा आर स्वकैश्या की परवाह न कर हमें श्रुति से क्या काम? संसार ही हमारा आत्मा है। यह कह कर आनन्द से मित्रा मोंगने हुए धुमते हैं। (४४ २२)। परन्तु बृहदारण्यक में यह नियम कहीं नहीं मिला कि समस्त ब्रह्मनिर्वा की वही पक्ष स्वीकार करना चाहिये। और क्या कहें। कि यह उपनिषद् किया गया उसका इसी उपनिषद् में बचन है कि वह ब्रह्म राधा ब्रह्मज्ञान के शिखर पर पहुँच कर अमृत हो गया था। परन्तु यह कहीं नहीं पतझरता है कि उसने ब्रह्मज्ञान के समान ज्ञान का स्वीकार कर संन्यास से लिया। इससे स्पष्ट होता है कि ऊपर के निष्कर्षमार्ग और ब्रह्मज्ञान का कर्मसंन्यास — दोनों — बृहदारण्यक उपनिषद् के विरुद्ध ने सम्मत हैं और ब्रह्मज्ञान ने ही वही अनुमान दिया है (वे. नृ. १. ४ १७)। कठोपनिषद् इससे भी आगे बढ़ गया है। पंचम प्रकरण में हम यह लिखा आये है कि हमारे मत में कठोपनिषद् में निष्कर्षमार्ग ही प्रतिपादित है। छान्दोग्योपनिषद् (८ १७ १) में वही अर्थ प्रतिपादित है। और अन्त में स्पष्ट कह दिया है कि गुरु ने अभ्यसन कर, फिर कुन्त में रह कर कर्म से बनेबाध्य शरीर पुरुष ब्रह्मज्ञान का ज्ञाता है। वहाँ से फिर नहीं लटका। तैत्तिरीय तथा अथर्व उपनिषद् की इसी अर्थ के वाक्य ऊपर लिखे गये हैं। (मै. १ और ५ १ ४)। इसके सिवा यह भी स्पष्ट होने चाहिये कि उपनिषदों में किन किन ने दूसरा का ब्रह्मज्ञान का उपनिषद् किया है। उनमें या उनके ब्रह्मज्ञानी शिष्यों ने ब्रह्मज्ञान के समान एक भाव दूसरे पुरुष के अभिरिक्त बाद ऐसा नहीं मिला। किन कर्मयोग के संन्यास किया है। उनके विरुद्ध उनके ब्रह्मज्ञानी ने दीव पड़ता है कि वे गृहस्थाधर्म ही थे। भगवत् कहना पड़ता है कि समस्त उपनिषद् प्रधान नहीं है। इनमें से कुछ में तो ब्रह्मज्ञान और कर्मयोग का विरुद्ध है और कुछ में किन ज्ञानब्रह्मज्ञान ही प्रतिपादित है। परन्तु उपनिषद् के साम्प्रदायिक माध्य में वे भेद नहीं लिखे गये हैं। किन्तु वही कहा गया है कि समस्त उपनिषद् कथन एक ही अर्थ — विहीन संन्यास — प्रतिपादन करते हैं। मार्ग का साम्प्रदायिक टीकाकारों के हाथ में गीता की और उपनिषद् की भी एक ही दृष्टि हो गई है। भगवत् गीता के कुछ श्लोकों के समान उपनिषद् के कुछ श्लोकों की भी इन माध्यकारों की टीकाकारों की बनी पड़ी है।

उदाहरणार्थ, "इशावास्य उपनिषद् को सीखिये। यह उपनिषद् छोटा अर्थात् सिर्फ अक्षर-संख्या का है, तथापि इसकी योग्यता अन्य उपनिषदों की अपेक्षा अधिक समझी जाती है। क्योंकि यह उपनिषद् स्वयं ब्राह्मणनीति संहिता में ही कहा गया है और अन्यान्य उपनिषद् आरण्यक ग्रन्थ में कहे गये हैं। यह बात सम्मान्य है की संहिता की अपेक्षा ब्राह्मण और ब्राह्मणों की अपेक्षा आरण्यक ग्रन्थ उत्तरोत्तर कम्यमान के हैं। यह समूचा ईशावास्योपनिषद् — अथ संक्षेप इति प्रथमः — ज्ञानकर्मसमुच्चय है। इसके पहले मन्त्र (श्रीक) में यह कहा कर, कि जगत् में जो कुछ है उसे ईशावास्य अर्थात् परमेश्वराभिहित समझना चाहिये। दूसरे ही मन्त्र में स्पष्ट कहा दिया है कि जीवनमर सौ कर्म निष्कर्म कर्म करते रह कर ही जीते रहने की प्रथा रखो। वेदान्तसूत्र में कर्मवांग के विवेचन करने का जब समय आया तब और अन्यान्य ग्रन्थों में भी ईशावास्य का यही कथन ज्ञानकर्मसमुच्चयफल का समकर्म समझ कर दिया हुआ मिलता है। परन्तु ईशावास्योपनिषद् इतने से ही पुरा नहीं हो जाता। दूसरे मन्त्र में कहीं गान्धर्व का समर्थन करने के लिये आगे अविद्या (कर्म) और विद्या (ज्ञान) के विवेचन का आरम्भ कर नीचे मन्त्र में कहा है, कि निरी अविद्या (कर्म) का सेवन करनेवाले पुरुष अन्धकार में डूबते हैं और छोटी विद्या (ब्रह्मज्ञान) में मग्न रहनेवाले पुरुष अधिक अंधि में आ पड़ते हैं। केवल अविद्या (कर्म) और केवल विद्या (ज्ञान) की — अथवा अथवा प्रत्येक की — इन प्रकार खलुता लिख कर स्याद्वत् मन्त्र में नीचे लिखे अनुसार 'विद्या और अविद्या' दोनों के समुच्चय की आवश्यकता इस उपनिषद् में बचन की गई है :-

विद्यां चाऽविद्यां च यस्तद्वेदामय सह ।

अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥

अर्थात् जिसने विद्या (ज्ञान) और अविद्या (कर्म) दोनों को एक दूसरी के साथ जान लिया वह अविद्या (कर्मों) से मृत्यु को अर्थात् नाशकन्त मायान्द्रि के प्रपञ्च को (ममी मूर्ति) पार कर, विद्या से (ब्रह्मज्ञान से) अमृतत्व को प्राप्त कर लेता है। "य मन्त्र का यही स्पष्ट और सरल अर्थ है। और यही अर्थ विद्या को 'सम्भूति' (जगत् का भाग्य कारण) एवं उससे विद्य अविद्या को 'असम्भूति' या 'विनाश' से दूसरे नाम से कर उनके आगे के तीन मंत्रों में फिर से सुहराया गया है ("श १२-१४)। "ससे व्यक्त होता है कि सम्पूर्ण ईशावास्योपनिषद् विद्या और अविद्या का एकत्रासीन (उभय सह) समुच्चय प्रतिपादन करता है। उद्धिष्ट मन्त्र में 'विद्या' और अविद्या शब्दों के समान ही मृत्यु और अमृत शब्द परस्परप्रतिपक्षी हैं। "नम अमृत शब्द से" अविनाशी ब्रह्म अर्थ प्रकट है; और "उके विपरीत मृत्यु शब्द से नाशकन्त मृत्युशब्द का ऐहिक संसार यह अर्थ निष्पन्न होता है। ये दोनों शब्द इसी अर्थ में जगत् के नाशनीय लक्ष्य में भी आते हैं (च. १२. २)। विद्या आदि शब्दों के ये सरल अर्थ ले कर (अथवा

विद्या = ज्ञान, अविद्या = कर्म, अमृत = ब्रह्म आर मृत्यु = मृत्युलोक, ऐसा समझ कर) यदि दशावाक्य के उल्लिखित ग्यारहवें मन्त्र का अर्थ करें तो गीता पढ़ेगा, कि मन्त्र के अर्थ में विद्या और अविद्या का एकत्रालिखित समुच्चय वर्णित है; आर 'सी शत को दृढ़ करने के लिये दूसरे श्रवण में 'न श्रोतां मे से प्रत्येक का कुछ कुछ फल बताया है। दशावाक्योपनिषद् का ये दोनों फल दृढ़ हैं और इसीलिये 'स उप निषद् में ज्ञान और कर्म दोनों का एकत्रालिखित समुच्चय प्रतिपादित हुआ है। मृत्यु लोक के प्रपन्न का अच्छी रीति से चलायने या उससे मर्त्य मोक्ष पार पड़ने को ही गीता में 'वाक्संग्रह' नाम दिया गया है। यह स्पष्ट है कि मोक्ष प्राप्त करना मनुष्य का कर्तव्य है परन्तु उसके साथ उसे लोकसंग्रह करना भी आवश्यक है। इसी से गीता का सिद्धान्त है कि ज्ञानी पुरुष लोकसंग्रहकारक न कर्म छोड़े और यही सिद्धान्त रामसे के अविद्या का मृत्यु रीति विद्या-मृत्युमृत्युते इस उल्लिखित मन्त्र में आ गया है। 'ससे प्रकट होगा, कि गीता उपनिषद् का एकट्टे ही नहीं है मृत्यु दशा-वाक्योपनिषद् में स्पष्टतया वर्णित अथ ही गीता में विस्तारलहित प्रतिपादित हुआ है। दशावाक्योपनिषद् जिस वाक्सनेपी संहिता में है, उसी वाक्सनेपी संहिता का भाग शतपथ ब्राह्मण है। इस शतपथ ब्राह्मण के आरम्भिक म बृहदारण्यकोपनिषद् आया है। जिसमें दशावाक्य का यह नीचा मन्त्र अक्षरशः ले लिया है कि कोटी विद्या (ब्रह्मज्ञान) में मम रहनेवाले पुरुष अधिक अक्षर म का पढ़ते हैं (४ । ४ । १)। उस बृहदारण्यकोपनिषद् में ही इनके शब्दों की कथा है और उसी इनके का दशान्त कमवाग के समझने के लिये भगवान् ने गीता में लिखा है (गी ३ । २)। इससे दशावाक्य का और भगवद्गीता के कर्मयोग का यह सम्बन्ध हमने ऊपर निम्नलिखित है वही अधिक दृढ़ और निश्चय सिद्ध होता है।

परन्तु धिक्का साम्प्रदायिक सिद्धान्त ऐसा है कि सभी उपनिषद् में मोक्ष प्राप्ति का एक ही मार्ग प्रतिपाद्य है - और वह भी ब्रह्मण्य का या संन्यास का ही है। उपनिषद् में ये दो मार्गों का प्रतिपादित होना शक्य नहीं - उन्हें दशावाक्योपनिषद् के स्पष्टतया मन्त्रों की भी जीवितानी कर किसी प्रकार निराका अथ स्पष्टाना पड़ता है। ऐसा न कर ता ये मन्त्र उनके सम्प्रदाय के प्रतिपादित हैं और ऐसा होने से उन्हें दृढ़ नहीं। इसीलिये ग्यारहवें मन्त्र पर व्याख्यान करत समय शास्त्रमाध्य में 'विद्या' शब्द का अर्थ 'ज्ञान' न कर 'उपायना विद्या' है। कुछ यह नहीं कि विद्या शब्द का अर्थ उपायना न होता है। शास्त्रमाध्यविद्या प्रभृति म्याना ॥ 'नमो अथ म्यायना ही होता है पर वह मुख्य अर्थ नहीं है। यह भी नहीं, कि दशवाक्य के म्यायन म वह बात आर न हागी या आर न थी। आर ता क्या ? म्यायना में न आता शक्य ही न था। दूसरे उपनिषद् में भी उक्त वचन है - 'विद्या विज्ञान मृत्यु (४ । २ । २)। अथवा शास्त्रमाध्यम विज्ञानमृत्युमृत्यु (मध् ३ । २)। मध्दुनिषद् के शतपथ ब्राह्मण म विद्या विद्या का अर्थ दशावाक्य का

उल्लिखित ग्यारहवें मन्त्र ही अक्षरशः ले लिया है और उससे स्र कर ही उसके पूर में कट. २४ और आगे कट. २७ में मन्त्र लिखे हैं। अर्थात् ये तीनों मन्त्र एक ही स्थान पर एक के पश्चात् एक लिख गये हैं और विनियम मन्त्र "शाबास्य का है। तीनों में 'विद्या शब्द बतमान है। इसलिये कठोपनिषद् में विद्या शब्द का जो अर्थ है वही (ज्ञान) अथ इशावास्य में भी सेना चाहिये — मैथुपनिषद् का ऐसा ही अभिप्राय प्रकट होता है। परन्तु इशावास्य के शाङ्करभाष्य में कहा है कि यदि विद्या = आत्मग्यान और अमृत = मोक्ष ऐसे अर्थ ही इशावास्य के ग्यारहवें मन्त्र में ले लें तो कहना होगा कि ज्ञान (विद्या) और कर्म (अभियोग) का समुच्चय "स उपनिषद् में वर्णित है। परन्तु जब कि यह समुच्चय न्याय से युक्त नहीं है तब विद्या = वेदतापासना और अमृत = देवत्व, वह गौण अर्थ ही इस स्थान पर लेना चाहिये। सारांश, प्रकट है कि ज्ञान होने पर संन्यास से सेना चाहिये। कर्म नहीं करना चाहिये। क्योंकि ज्ञान और कर्म का समुच्चय कभी भी न्याय्य नहीं। शाङ्करसम्प्रदाय के "स मुख्य सिद्धान्त के विरुद्ध इशावास्य का मन्त्र न होने पाने; इसलिये विद्या शब्द का गौण अर्थ स्वीकार कर सम्पूर्ण भुक्तिवर्तनों की अपने सम्प्रदाय के अनुरूप एकताक्यता करने के लिये शाङ्करभाष्य में इशावास्य के ग्यारहवें मन्त्र का ऊपर लिखे अनुसार अर्थ किया गया है। साम्प्रदायिक दृष्टि से देखें तो ये अर्थ महत्त्व के ही नहीं प्रसृत आवश्यक भी हैं। परन्तु किन्हीं यह मूल सिद्धान्त ही मान्य नहीं कि समस्त उपनिषद् में एक ही अर्थ प्रतिपादित रहना चाहिये — दो मार्गों का भुक्तिप्रतिपादित होना शक्य नहीं — उन्हें उल्लिखित मन्त्र में विद्या और अमृत शब्द के अर्थ बताने के लिये कोई भी आवश्यकता नहीं रहती। वह तत्त्व मान लेंगे तो यह — कि परब्रह्म एकैकैवाहितीय है — यह सिद्ध नहीं होता कि उसके ज्ञान का उपाय एक से अधिक न रहे। एक ही अदारी पर बढ़ने के लिये दो बीने या एक ही गौण को ज्ञान के लिये किन प्रकार के मार्ग हो सकते हैं उसी प्रकार मोक्षप्राप्ति के उपायों की या निष्ठा की बात है। और "सी अभिप्राय से भाष्यज्ञेता में स्पष्ट यह लिखा है — ओक्तं विन विविधा निष्ठा। या निष्ठाओं का होना सम्भवनीय कहने पर कुछ उपनिषद् में केवल ज्ञाननिष्ठा का तो कुछ में ज्ञानकर्म-समुच्चय निष्ठा का बणने आना कुछ अशक्य नहीं है। अर्थात् ज्ञाननिष्ठा का विरोध होता है। इसी से इशावास्योपनिषद् के शब्द का सरल, स्वभाविक और स्पष्ट अर्थ छोड़ने के लिये कोई कारण नहीं रह जाता। वह कहने के लिये — कि भीमच्छङ्कराचार्य का स्थान सरल अर्थ की अपेक्षा सन्यासनिष्ठाप्रधान एकताक्यता की ओर विरोध था — एक और वृत्त का कारण भी है। तैत्तिरीय उपनिषद् के शाङ्करभाष्य (पृ. २११) में "शाबास्य मन्त्र का मतना ही यह किया है कि अभिषेका मृत्यु तीर्त्वा विषयाऽमृतमश्नुते और उसके साथ ही यह मनुष्यजन भी दे दिया है — तपसा कर्मते हन्ति विषयाऽमृतमश्नुते (मनु १२. ४)। और इन दोनों

बचनों में 'विद्या शब्द का एक ही मुम्माय (अर्थात् ब्रह्मचर्य) आन्वाय ने स्वीकार किया है। परन्तु यहाँ आन्वाय का कथन है कि 'सीमा-तैर कर बा पार कर' इस पं से पहले मृत्युशेक को तर बान की किया परी हां म्न पर फिर (एक साथ ही नहीं) विद्या से अमृतत्व प्राप्त होन की किया सङ्कटित हाती है। किन्तु कहना नहीं होगा कि यह अथ प्रभाव के 'अर्थ सह' शब्दों के बिम्ब होता है। आर प्रायः इसी कारण से 'शाखास्य क शाङ्करमाप्य' में यह अथ छान भी दिया गया हो। कुछ भी हा 'शाखास्य के म्यारहव में क शाङ्करमाप्य म निरास्य व्याख्यान करने का ये कारण है वह 'ससे व्यक्त हो जाता है। यह कारण साम्प्रदायिक है और साम्प्रदायिक की साम्प्रदायिक इति स्वीकार न करनेवालों को प्रस्तुत माप्य का यह व्याख्यान मान्य न होगा। यह बात हम भी मंजूर है कि श्रीमच्छङ्कराचार्य 'मन्मथकिञ्चिदानीं पुनः क प्रतिपादन क्रिये रूप अथ को छोड़ दन का प्रसङ्ग वहाँ तक तक वहाँ तक अच्छा है। परन्तु साम्प्रदायिक इति त्यागन व ये प्रसंग वा आर्थो ही और 'सी कारण हमसे पहले भी शाखास्यमन्त्र का अथ शाङ्करमाप्य से विभिन्न (अथवा क्या हम कहत है वसा ही) अन्य माप्यकार्यों ने स्थापना है। शाङ्करमाय वास्तविकी संहिता पर अर्थात् शाखास्योपनिषद् पर भी उक्तपात्र का वा माप्य है 'अथ विद्या विद्या वा इस मन्त्र का व्याख्यान करत रूप ऐसा अथ दिया है कि विद्या = आत्मज्ञान और अविद्या = अज्ञान 'न गनों क प्रकीर्णन से ही अमृत अर्थात् मात्र मिळता है। अनन्ताचार्य ने इस उपनिषद् पर अपने माप्य में इसी अनन्त-समुच्चयमन्त्र अथ को स्वीकार कर अन्त म वाच्य किन्तु दिया है कि 'अथ मन्त्र का विद्वान्त और 'वास्तविक' प्राप्यत स्थान उपागमपि गम्यते' (सी ५) गीता क इस बचन का अर्थ एक ही है। एवं गीता के इस श्लोक में वा 'सांख्य और 'योग शब्द हैं व क्रम से 'ज्ञान और 'कर्म' क चोन्त है। 'सी प्रकार अपराधक न भी वास्तविक्यस्मृति (३ ५७ आर) की अपनी टीका में शाखास्य का म्यारहवां मन्त्र ३ कर अनन्ताचार्य के समान ही उक्त अनन्त-समुच्चयमन्त्र अथ किया है। इसने पाठकों के ध्यान में लायेगा कि आर हम ही नय सिरे ने शाखास्योपनिषद् के मन्त्र का शाङ्करमाप्य से निम्न करत है।

इस के आत्मज्ञान म शाखास्योपनिषद् की जा पार्थी करी है। इसमें ये पार्थी मान्य है और शाङ्करमाप्य पर अर्थात् की टीका भी आत्मज्ञान म ही वृत्त करती है। वा मन्त्र रूप म उपनिषद् का जा अनुवाद दिया है उक्त शाखास्य का शाङ्करमाप्य क अनुवाद नहीं है। इसमें म शाखास्य क मन्त्र म इनके कारण बतलाय है Sacred Books of the East Series, Vol. I pp. 314-320)। आत्मज्ञान का वाच्य मन्त्रानुसार पात्र का उपलब्ध म हुआ था और उक्त ध्यान म बच बात आर हुई थीन नहीं बहती कि शाङ्करमाप्य म निगता अथ क्या दिया गया है

यह तो हुआ स्वयं ईशावास्योपनिषद् के मन्त्र के सम्बन्ध का विचार। अब याज्ञिकसाम्य में जो 'तपसा कर्मण हवि विधया' मृतमन्त्रुते यह मन्त्र का बचन दिया है उसका भी जोड़-सा विचार करते हैं। मनुस्मृति के बारहवें अध्याय में यह १४ नमस्क का श्लोक है और मनु, १२ ८४ से विहित होगा कि वह प्रकार वैदिक कर्मयोग का है। कर्मयोग के इस विवेचन से—

तपो विद्या च विप्रस्य निश्चेद्यसत्करं परम् ।

तपसा कर्मण हवि विधयाऽमृतमश्नुते ॥

पहले चरण में यह कलम कर—कि तप और (च) विद्या (अर्थात् दोनों) ब्राह्मण को उत्तम साधनार्थक है— फिर प्रत्येक का उपयोग निष्कामने के लिये दूसरे चरण में कहा है कि तप से अप नष्ट ॥) जात है और विद्या से अमृत अर्थात् मोक्ष मिलता है। 'सर्व प्रकट' होवा है कि इस स्थान पर ज्ञानकर्मसमुच्चय ही मनु को अभिप्रेत है और 'ईशावास्य' के बारहवें मन्त्र का अर्थ ही मनु ने 'तप' श्लोक में बचन कर दिया है। हारीतस्मृति के बचन से भी यही अर्थ अधिक दृष्ट होता है। यह हारीतस्मृति स्वतन्त्र तो उपलब्ध है ही उसके विद्या वृत्तिहपुराण (अ ५७-६१) में भी आये है। 'तप वृत्तिहपुराण (६१ - ११ में और हारीतस्मृति ७ १-११) में ज्ञानकर्मसमुच्चय के सम्बन्ध में ये श्लोक हैं।—

यथाश्वा रथहीनाश्च रथाश्वाभ्यैर्विना यथा ।

एवं तपश्च विद्या च तमावपि तपस्विनः ॥

यथाश्वं मनुसमुत्कं मनु चाश्वेन सयुतम् ।

एवं तपश्च विद्या च सयुक्तं मेवम सहत् ॥

ह्राभ्यामेव हि पञ्चाम्या यथा वै पक्षिणो मतिः ।

तथैव ज्ञानकर्मम्यां प्राप्यते ब्रह्म शान्तम् ॥

अर्थात् जिस प्रकार रथ के बिना घोड़े और घोड़े के बिना रथ (नहीं चलते) उसी प्रकार तपस्वी के तप और विद्या की भी स्थिति है। जिस प्रकार अन्न शहर से संयुक्त हो और शहर अन्न से संयुक्त हो उसी प्रकार तप और विद्या के संयुक्त होने से एक महोपधि होती है। जैसे पक्षियों की गति दोना पक्षी के योग से ही होती है वैसे ही ज्ञान और कर्म (दोनों) से शाश्वत ब्रह्म प्राप्त होता है। हारीतस्मृति के ये बचन ब्रह्मविद्यस्मृति के दूसरे अध्याय में भी पाये जाते हैं। इन कर्मों में— और विद्या कर ऊर्ध्व स्थि गये दृष्टान्तों से— प्रकट हो जाता है कि मनुस्मृति के बचन का क्या अर्थ स्थाना चाहिये? यह तो पहले ही कह चुके हैं कि मनु तप शब्द में ही आनुबन्ध के कर्मों का समावेश करते हैं (मनु, ११ २११)। और अब ईश्वर पढ़गा कि तैत्तिरीयापनिषद् में तप और स्वाध्याय-प्रवचन 'तस्यादि का जो आचरण करने के लिये कहा गया है (ते १) वह भी ज्ञानकर्म-समुच्चय-पद को

स्वीकार कर ही कहा गया है। समूचे योगवासिष्ठ ग्रन्थ का तात्पर्य भी यही है। क्योंकि इस ग्रन्थ के आरम्भ में सुतीर्थ ने पूछा है कि मुझ भक्तसम्राट् के मोक्ष कैसे मिलता है? केवल ज्ञान से केवल कर्म से, या ज्ञान के समुच्चय से? और उसे उत्तर देते हुए दार्पितमृति का (पत्नी के पङ्कोवात्य) उदात्त से कर पहले यह बतलाया है कि 'किस प्रकार आकाश में पक्षी की गति जानी पङ्को से ही होती है उसी प्रकार ज्ञान और ज्ञानी दोनों से मोक्ष मिलता है। केवल एक से ही यह सिद्धि मिल नहीं जाती।' और आगे इसी अर्थ का विस्तारसहित निम्नान्न के सिद्ध समूचा योगवासिष्ठ ग्रन्थ कहा गया है (पा १ १ ६-)। इसी प्रकार वसिष्ठ ने राम को मुख्य कथा में स्थान स्थान पर बार-बार यही उपदेश किया है कि 'श्रीवन्मुक्त के समान बुद्धि को शुद्ध रख कर तुम समस्त व्यवहार करो (पा ५ १८ १७-१६) या कर्मों का छोड़ना मरणपर्यन्त उचित न होने के कारण (पा ६ उ २ ४२) स्वधर्म के अनुसार मात्र हुए राज्य को पावने का ध्येय करते रहो' (पा ५ ५ ५४ और ६ उ २११ ५)। इस ग्रन्थ का उपसंहार और श्रीरामचन्द्र के किये हुए धर्म भी इसी उपदेश के अनुसार है। परन्तु योगवासिष्ठ के टीकाकार ये संन्यासमार्गीय। इसलिये पत्नी के १ पङ्कोवासी उपमा के स्पष्ट होने पर भी उन्होंने ने अन्त में अपने पास से यह तुराँ छपा ही दिया कि ज्ञान और कर्म दोनों युगपत् अर्थात् एक ही समय में विहित नहीं हैं। किन्तु टीका मूलग्रन्थ पढ़ने से किसी के भी स्थान में सहज ही आ जावेगा कि टीकाकारों का यह अर्थ नीचातानी का है एवं द्विष्ट और साम्प्रदायिक है। मद्रास प्रान्त में योगवासिष्ठसरीखा ही गुञ्जान-वासिष्ठ-तत्त्वसारासंग नामक एक ग्रन्थ प्रसिद्ध है। इसके आनन्दचण्ड उपासनाचरण और कमचण्ड - ये तीन भाग हैं। हम पहले कह चुके हैं कि यह ग्रन्थ कितना पुराना बतलाया जाता है उठना निम्ना नहीं है। यह प्राचीन सके ही न हो पर अब कि ज्ञानकर्म-समुच्चय-पक्ष ही 'सर्वे प्रति पाद्य है' तब इस स्थान पर उसका उल्लेख करना आवश्यक है। इसमें भद्रत वेदान्त है और निष्काम-कर्म पर ही बहुत जोर दिया गया है। 'ससिध यह करने में का' हानि नहीं कि 'सका सम्पन्नय भद्राचार्य के सम्पन्नय से भिन्न और भिन्न है। है। मद्रास की ओर 'स सम्पन्नय का नाम अनुभवादित' है। और वाल्मिकि ज्ञान से भक्त हागा कि गीता के कर्मयोग की यह एक नकल ही है। परन्तु कल्प भक्तगीता के ही आधार से इस सम्पन्नय का भिन्न न कर इस ग्रन्थ में कहा है कि कुस १ ८ उपनिषद् से भी यही अर्थ मिल जाता है। इसमें रामगीता और लक्ष्मीगीता ये शब्दों न गीतार्थ भी ही हुई हैं। कुछ लोगो की जो यह यह समझ है कि भद्रत मत को अङ्गीकार करना मानो कर्मयोगशास्त्र को स्वीकार करना ही है वह इस ग्रन्थ से दूर हो जायेगी। ऊपर दिये गये प्रमाणों से अब स्पष्ट हो जायेगा कि पहिला द्वाव्या उपनिषद् धर्मज्ञ मनुष्याद्यवस्थामुक्ति महाभारत भावगीता योगवासिष्ठ और अन्त में तत्त्वसारासंग प्रकृति प्रणी में भी जो निष्काम-कर्मयोग प्रतिपादित है उसको

भुविस्मृतिप्रतिपादित न मान केवम् संन्यासमाग को ही भूतिस्मृतिनाम्नित कदा तथा निमूख है।

इस मृत्युशोक का व्यवहार करने के लिये या स्वर्ग्यग्रहार्य यथाधिकार निष्काम कर्म और मोक्ष की प्राप्ति के लिये ज्ञान 'न ज्ञाना च एकवाचीन समुच्चय ही, अथवा महाराष्ट्र कवि शिवप्रिय केसरी के कणनानुसार -

प्रपञ्च साधुनि परमार्थाचा लाहो ज्यामें कळा ।

तो नर मळा भळा रे मळा मळा ॥ २

यही अर्थ गीता में प्रतिपाद्य है। कर्मयोग का यह भाग प्राचीन काल में चला आ रहा है। जन्म प्रकृति ने 'मी' का आवरण किया है और स्वयं भावान के द्वारा 'मम' प्रकार और पुनर्जन्म होने के कारण इसे ही मागकम कहते हैं। य मत्र बातें अच्छी तरह सिद्ध हो चुकीं। अब स्वर्ग्यग्रह की दृष्टि से यह केवना भी आवश्यक है कि 'म' भाग के शरीर पुरुष परमात्मायुक्त अपना प्रपञ्च - कर्म का व्यवहार - किस रीति से चलाते हैं? परन्तु यह प्रकरण बहुत बढ़ गया है। इसलिये इस विषय का स्पष्टीकरण अगले प्रकरण में करेंगे।

वही नर मळा है जिनमें प्रपञ्च भाग कर (गीता के लक्ष्य ज्ञान का दवाकित पावन कर) परमात्मा बानी भाग की प्राप्ति भी कर ली है।

बारहवें प्रकरण

सिद्धावस्था और व्यवहार

सर्वेषां या सुखमित्य सर्वेषां च हिते रतः ।

कर्मणा मनसा वाचा च धर्मे चेत् जायते ॥७॥

महामारत धाति ६१

जिस माग का यह मन है कि ब्रह्मज्ञान हा खान स बन बुद्धि अन्यन्त सम और निष्काम हो बाब तब फिर मनुष्य का कुछ भी कर्तव्य भाग के लिय रह नहीं जाता । और इसीलिये विरक्तबुद्धि से जानी पुरुष को अणमंगुर समार क दुःखमय और शुष्क व्यवहार एकदम छोड़ देना चाहिये । उस माग के पण्डित "स गृहस्थाश्रम क क्ताव च भी को" एक बिचार करने योग्य शास्त्र है । संन्यास छेने से पहले चित्त की छुड़ हो कर हानप्राप्ति हो जानी चाहिये । इसी लिये उन्हें मन्त्र है कि संन्यास - तुनियागरी - क काम उस बम से ही करना चाहिये, कि जिससे चित्तवृत्ति कुछ हाने भवान् वह सात्विक बने । इसीलिये ये समझते हैं कि संन्यास में ही संन्यास बना रहना पागलपन है । जिनकी बस्ती हा सक, ठठनी बस्ती प्रत्येक मनुष्य संन्यास क से । "स काल म उमकय यही परम कर्तव्य है । ऐसा मान छेने स कमभाग का स्वतन्त्र महत्त्व कुछ भी नहीं रह जाता । और "सीलिय संन्यासमाग क पाण्डित सामारिक कर्तव्यों के लिय में कुछ धान-सा प्रासंगिक विचार करक गाहस्थ्य बम क कम अकम के विवेचन का "तवी अपभा और अधिक विचार कमी नहीं करन कि मनु भाणि शास्त्रप्रसू के कठकाये हुए चार भाभम कपी सीने से पन कर संन्यास आभम की अन्तिम सीनी पर बस्ती पट्टेच बाओ । इसीलिये कल्पियुग में संन्यासमाग क पुरस्चना भीष्टद्वाराचाय न अपने गीताभाष्य में गीता क कमप्रधान बचनी की उपधा की ह । अवस्था उन्हें केवल प्रयोगात्मक (अवस्थाप्रधान) कल्पित किया है और अन्त में गीता का यह पट्टिनाय निष्काश है कि कमलम्बान बम ही गीताम्भ प्रतिपाद्य है । और यही कारण है कि नमरे जिन ही टीकाकारों ने अपने सम्प्रदाय क अनुसार गीता का यह रहस्य बणन किया है कि भगवान् ने रणभूमि पर अर्जुन का निहति प्रधान अभाग निरी मक्ति, या पातककयोग अवस्था माभमाग का ही स्पष्ट विधा है । इनमें कान् मझेह नहीं कि संन्यासमाग का अष्टाध्यायन निर्णय है । और इनके

६ मात्रक कहना चाहिये कि उनी न कम का ज्ञान कि मा कम न मन न भाव बानी से नर का दिन वरन म लगा हुआ है भाव मा न ॥ का लिये करी है ।

द्वारा प्राप्त होनेवाली साम्यबुद्धि अथवा निष्कम अवस्था भी गीता को मान्य है। तथापि गीता को संन्यासमार्ग का यह कर्मसम्बन्धी मत प्राप्त नहीं है कि मोक्षप्राप्ति के लिये अन्त में कर्मों का एकत्र छोड़ ही बैठना चाहिये। पिछले प्रकरण में हमने विस्तारसहित गीता का यह विशेष सिद्धान्त लिखलिया है कि ब्रह्मज्ञान से प्राप्त होने वाले धराम्य अथवा समता से ही ज्ञानी पुरुष को ज्ञानप्राप्ति हो चुकने पर भी सार व्यवहार करत रहना चाहिये। अतः से ज्ञानयुक्त कर्म को निष्कम डाके, तो दुनिया अभी तुर्र जाती है; और इससे उसका नाश हो जाता है। अब कि महावान की ही कहा है कि "स रीति से उसका नाश न हो वह भूमी मौलि चरती रहे तब ज्ञानी पुरुष को भी अतः के सभी कर्म निष्कमबुद्धि से करते हुए सामान्य लोगों को अपने बर्ताव का प्रत्यक्ष नमूना दिखाना चाहिये।" सी माग को अधिक भयत्कर और प्राप्त कर ता यह डेक्कन की चरत पड़ती है कि "स प्रकार का ज्ञानी पुरुष अतः के व्यवहार किस प्रकार करता है? क्योंकि ऐसे ज्ञानी पुरुष का व्यवहार ही सेवकों के लिये आदर्श है। उसे कर्म करने की रीति का परन्तु सेने से कर्म-अकर्म का कर्म अकर्म अकर्म अकर्म का निगम कर देनेवाला साधन या बुद्धि - किसे हम मौज रहे से - आप-ही-आप हमारे हाथ क्या जाती है। संन्यासमार्ग की अपेक्षा कर्मयोगमार्ग में सही ता विशेषता है। इन्द्रियों का नियंत्रण करने से जिस पुरुष की व्यवसायात्मक बुद्धि स्थिर हो कर तब भूतों में एक आत्मा इस साम्य को परन्तु सेने में समर्थ हो पाव उनको वाचना भी बुद्ध ही होती है। "स प्रकार वाचनात्मक बुद्धि के बुद्ध सम, निम्न और पवित्र हो जाने से फिर वह कोई भी पाप या मोक्ष के लिये प्रतिकूल कर्म कर ही नहीं सकता। क्योंकि पहले वाचना है फिर तदनुकूल कर्म। अब कि कर्म ऐसा है तब बुद्ध वाचना से हीनेवाला कर्म बुद्ध ही होगा; और जो बुद्ध है वही मोक्ष के लिये अनुकूल है। अतः हमारे भागे का 'कर्म-अकर्म-विचिकित्ता' का 'अप-अकर्म-व्यवस्थिति' का कि प्रभ या - कि पारलौकिक कल्याण के मार्ग में नाई न भा कर "स संसार में मनुष्यमात्र का क्या बर्ताव करना चाहिये - उसका अपनी करनी में प्रबन्ध उत्तर देनेवाला बुद्ध अब हमें मिल गया (से १ ११ ४; गी ३ २९)। अर्जुन के भागे ऐसा बुद्ध भीहृष्य के रूप में प्रत्यक्ष मिला था। अब अर्जुन का यह गद्गल हुए कि क्या ज्ञानी पुरुष बुद्ध आदि कर्मों को कल्पकारक समझ कर छोड़ दे? तब ज्ञाना इस गुण ने दूर सदा दिया। और अप्वात्मप्राप्त के महार अनुन का कार्य मौलि समता दिया कि अतः के व्यवहार किस बुद्धि से करत रहने पर पाप नहीं मरना? अब वह बुद्ध के लिये प्रवृत्त हो गया। किन्तु ऐसा योगी ज्ञान लिया तबवाले बुद्ध प्रत्यक्ष मनुष्य की अब पाहे तब नहीं मिल सकन। और तीसरा प्रकरण के अन्त में महाज्ञाना बन गया न पम्पा" इस वचन का विचार पाव ता हम कल्प भाव है कि ऐसे महापुरुषों के निर उदरी कलाव पर किन्तुन अ-व्यवस्था रह सी नहीं सकन भगवत् ज्ञान का भवन आचरण से पिता देनेवाले

इन ज्ञानी पुरुषों के कृत्यों की यही बारीकी से जाँच कर विचार करना चाहिये, कि ईश्वर कृत्यों का संभाव्य रहस्य या मूलतत्त्व क्या है ? उसे ही कमयोगशास्त्र कहते हैं और ऊपर से पुरुष कहलाय गया है। उनकी स्थिति और कृति ही इस शास्त्र का आधार है। "स जगत् के सभी पुरुष यदि इस प्रकार के आत्मज्ञानी और कमयोगी हों तो कमयोगशास्त्र की सम्पत्ति ही न पड़ती। नारायणीय धर्म में एक स्थान पर कहा है -

एकान्तिको हि पुठवा बुद्धिमा बहुधो नृप ।

यथेकान्तिभिराकीर्णं जगत् स्यात्कृत्तनम्बन ॥

अहिंसकरामविद्धिः सर्वधमहिते रतः ।

ममत् कृतयुगप्रामिः आशीः कर्मविचर्जिता ॥

एकान्तिक अर्थात् प्रकृतिप्रधान मग्नत्वधर्म का पूर्णतया आचरण करनेवाले पुरुषों का अधिक मिथ्या कर्त्तृत्व है। आत्मज्ञानी अहिंसक, एकान्तधर्म के ज्ञानी और प्राणिमात्र की सेवा करनेवाले पुरुषों से यदि यह जगत् भर जाय तो आधी कम - अर्थात् आध्यात्मिक तथा स्वायत्तुष्टि से किम हुप सार कम - "स जगत् से दूर हो कर फिर हृत्पुत्र प्राप्त हो जायगा (श्री ३४८ ६२ ३३)। क्योंकि ऐसी स्थिति में सभी पुरुषों के कृत्यबाल रहने से कां किन्ती का नुकसान तो करेगा ही नहीं प्रत्युत प्रत्येक मनुष्य सब के कल्याण पर ध्यान कर सन्तुष्ट हो कुछ अन्तःकरण और निष्काम बुद्धि से अपना कृत्य करेगा। हमारे शास्त्रधरो का मत है कि बहुत पुराने समय में समाज की ऐसी ही स्थिति थी और वह फिर कभी-न-कभी प्राप्त होगी ही (म. मा. शा. ५ १४)। परन्तु पश्चिमी पण्डित पण्डित पण्डित मानते हैं कि स्वार्थी इतिहास के आधार से कहते हैं कि पहले कभी ऐसी स्थिति नहीं थी। किन्तु नबिष्य में मानवजाति के मुखाय की वर्तमान ऐसी स्थिति मिले ज्ञाना कभी-न-कभी सम्भव ही जायगा। जो हो वही इतिहास का विचार हम समय कराय नहीं है। हाँ यह करने में कोई हानि नहीं कि समाज की इस सन्तुष्ट स्थिति अथवा पूर्वाकाल में प्रत्येक मनुष्य परमज्ञानी रहेगा और वह जो व्यवहार करेगा, उसी के कुछ पुण्यकारक फल अथवा कृत्यों की पराकाष्ठा मानना चाहिये। इस मत का ज्ञान ही मानते हैं। प्रसिद्ध अमरत्र मुद्रिशास्त्रज्ञता स्मर ने इसी मत का अपने नीतिशास्त्रकारक रूप के अन्त में प्रतिपादन किया है। और कहा है कि प्राचीन काल में ईश्वर इस व सम्पत्ति पुरुषों ने यही निश्चाल किया था। "गहरणाय पुनानी सम्पत्ति प्रत्येक अर्थ में विद्यमान है - सम्पत्ति पुरुष का जो कम प्राप्त करने वाले पुनकारक और स्वायत्त है। लक्षणाधारण मनुष्यों का जो कम

विहित नहीं होते। इसलिये उन्हें तत्त्वज्ञ पुरुष के ही निणय को प्रमाण मान लेना चाहिये। अरिस्तोटल नामक दूसरा ग्रीक तत्त्वज्ञ अपने नीतिशास्त्रविषयक ग्रन्थ (३४) में कहता है कि ज्ञानी पुरुषों का किया हुआ किसी सर्वत्र इसलिये अनुकूल रहता है कि वे सच्चे तत्त्व को जान रहते हैं; और ज्ञानी पुरुष का यह निणय या व्यवहार ही औरों का प्रमाणभूत है। एपिक्यूरस नामक एक और ग्रीक तत्त्वशास्त्रवेत्ता ने इस प्रकार के प्रामाणिक परमज्ज्ञानी पुरुष के वर्णन में कहा है, कि वह शान्त समबुद्धिवाला और परमेश्वर के ही समान सग आनन्दमय रहता है तथा उसका स्वर्ग से अधिक उसका स्वर्ग का बड़ा-सा भी कम नहीं होता। पाठकों के ध्यान में आ ही जायगा कि महावहीता में वर्णित स्वतन्त्र, त्रिगुणातीत अथवा परममूर्ख या ब्रह्मभूत पुरुष के वर्णन में उस वर्णन की कितनी समता है? यस्माच्छोदित्वं स्वको श्रद्धाश्रोतित्वे च वा (गी ११) - जिससे स्वमे वद्विभ नहीं होते और जो धर्मों से उद्विग्न नहीं होता ऐसे ही जो हृदय-मन-विषय सुख-दुःख आदि कल्पना से मुक्त हैं सदा अपने आप में ही सन्तुष्ट हैं (आत्मन्यवात्मना तुष्ट - गी ७७) त्रिगुणों से विषम अन्तःकरण कलक नहीं होता (गुणैर्वा न विज्ञान्यत - १४ १) मृति या निम्न और मान का अपमान जिस एक से है तथा प्राणिमात्र के अन्तर्गत आत्मा की एकता का फल कर (१८ ४) साम्यबुद्धि से आसक्ति का, वैष और उन्माह से अपना कृतव्यय करनेवाला अथवा सम-श्रेष्ठ अस्म-वाञ्छन (१४ १४) - "त्यजि प्रसार से महावहीता में भी स्वतन्त्र के लक्षण तीन-चार बार विस्तारपूर्वक कृतव्यय गये हैं। इसी अवस्था को सिद्धावस्था या ब्राह्मी स्थिति कहते हैं। और सागवानिष्ठ आदि के प्रयेता "सा स्थिति का जीवनमुक्तावस्था कहते हैं। इस स्थिति का प्राप्त हो जाना अत्यन्त कष्ट है। अतएव ज्ञान तत्त्ववेत्ता कान्त का कथन है कि ग्रीन पण्डितों ने उस स्थिति का जो वर्णन किया है वह किसी एक बालविक पुरुष का वर्णन नहीं है बल्कि कुछ नीति के तत्त्वों का व्यंग्य के मन में भर देने के लिये बना हुआ वाक्या का ही मनुष्य का वाक्य के कर उन्होंने ने परल शिरे के खानी और नीतिमान् पुरुष का जिस अपनी कल्पना से तैयार किया है। लेकिन हमारे धार्मिकों का मत है कि यह स्थिति जमाई नहीं किसीका सची है और मन का निग्रह तथा प्रयत्न करने से इसी छोड़ में प्राप्त हो जाती है। उस बात का प्रत्यक्ष अनुभव भी हमारे छात्राचार्य का प्राप्त है। तथापि यह बात साधारण नहीं है। गीता (७ ३) में ही स्पष्ट कहा

Epicurus held the virtuous man to be tranquil, undisturbed, innocuous, non-competitive, in which he approached most nearly to the perfect happiness of the Gods, who neither suffered vexation in themselves, nor caused creation to them. Spencer *Data of Ethics* p. 778, *Bas Mental and Moral Science* Ed 1875 p. 530 इति वा Ideal Wiser Man का है।

है कि हज़ारों मनुष्यों के कर्म एक-आपस मनुष्य इसकी प्राप्ति के लिये प्रयत्न करता है, और इन हज़ारों प्रयत्न करनेवालों में किसी विरुद्ध को ही अनेक कर्मों के अनन्तर परमावधि की स्थिति अन्त में प्राप्त होती है।

स्थितप्रज्ञ-अवस्था या जीवनसुख अवस्था किन्तनी ही दुष्प्राप्य क्यों न हो। पर जिस पुरुष को यह परमावधि की सिद्धि एक बार प्राप्त हो जाय, उस कर्म अवस्था के अथवा नीतिशास्त्र के नियम बतलाने की कमी आवश्यकता नहीं रहती। ऊपर एक वाक्य अत्यन्त आगे है। उन्हीं से यह बात आप ही निष्पन्न हो जाती है। क्योंकि परमावधि की दृष्टि से सम और पवित्र बुद्धि ही नीतिका सत्य है। इस कारण ऐसे स्थितप्रज्ञ पुरुषों के लिये नीति नियमों का उपवाग करना माना स्वयंप्रकाश सूर्य के समीप अन्धकार होने की कल्पना करके उसे महात्त दिग्भ्रम के समान असमर्थता में पड़ता है। किसी एक-आपस पुरुष के इस पूरा अवस्था में पहुँचने या न पहुँचने के सम्बन्ध में डाढ़ा हो सकती। परन्तु किसी भी रीति से जब एक बार निश्चय हो जाय कि एक पुरुष इस पूरा अवस्था में पहुँच गया है तब उसके पापपुण्य के सम्बन्ध में अभ्यात्मशास्त्र के उल्लिखित सिद्धान्त का छोड़ और छोड़ कल्पना ही नहीं की जा सकती। कुछ पश्चिमी राजसमस्यानिषा के मतानुसार जिस प्रकार एक स्वतन्त्र पुरुष में या पुरुषसमूह में राजसत्ता अधिष्ठित रहती है और राजनियमों से प्रजा के बंधे रहने पर भी राजा नियमों से अज्ञात रहता है ठीक वही प्रकार नीति के राज्य में स्थितप्रज्ञ पुरुषों का अधिकार रहता है। उनके मन में कोई भी कर्मबुद्धि नहीं रहती। अतः केवल शास्त्र से प्राप्त हुए कृत्या का अर्थ और किसी भी हेतु से कर्म करने के लिये प्रवृत्त नहीं हुआ करते। अतएव अत्यन्त निमित्त और पुण्य वाचना बाध इन पुरुषों के व्यवहार को पाप या पुण्य नीति या अनिति राज्य कदापि लागू नहीं होते। वे तो पाप और पुण्य से बहुत दूर, आगे पहुँच जाते हैं। भीष्मकृत्याय ने कहा है -

विशुद्धाय पथि विचरन्ती का विधि को निश्चय ।

जो पुरुष विगुणातीत हो गये उनका विधिनिषेधकी नियम बाँध नहीं लगता। और बौद्ध ग्रन्थकारों ने भी सिद्धा है कि जिस प्रकार उत्तम हीरे को धिलना नहीं पड़ता उसी प्रकार का निषाधपत्र का अधिकारी हो गया उसके कर्म का विधिनिषेधों का अङ्गा लगाना नहीं पड़ता (मिथिन्द्रप्रश्न ४ ७)। कौपीतकी उपनिषद् (३) में उक्त ने प्रत्यक्ष से यह कहा है कि आत्मज्ञानी पुरुष का मानुहस्या पितृहत्या अथवा मृगहत्या आदि पाप भी नहीं लगते। अथवा गीता (१८ १७) में जो यह वचन है - कि अहंकारबुद्धि से लक्षणा विमुक्त पुरुष यदि सोयी का मार भी खाए ता भी वह पापपुण्य से लक्षणा कथा ही रहता है - उसका तात्पर्य भी यह है (उपो पञ्चमी २४ १६ और १७)। चम्पक नामक बौद्ध ग्रन्थ में इसी

सत्य का अनुशासन किया गया है (देखो धर्मपट ५०६ और २९५)। ० नर बाहक में 'सा के शिष्य पाक ने जो यह कहा है कि मुझे सभी बात (एक ही ची) धर्म है (१ करि. ६ १२; राम ८ २) उसका आशय अतः क सा 'स वाक्य का आशय भी — कि जो महाबल के पुत्र (पुण्यपुत्र) हो गये उनके हाथ से पाप नहीं हो सकता (बा १ २) — हमारे मत में ऐसा ही है। जो कुछकुछ को प्रशानता न दे कर केवल ऊपरी कर्मों से ही नीतिमत्ता का निष्पन्न करना चाहते हुए हैं यह सिद्धान्त अद्भुत-सा मायम होता है और विधिविधाय से परे का मनमाना मन्त्रमुखा करनेवाला — ऐसा अपने ही मन का कुछकुछ अर्थ करके कुछ बात अतिशक्ति सिद्धान्त का 'स प्रकार विपरीत करते हैं कि स्वतन्त्रता को सभी कर्म करने की स्वतन्त्रता है। पर अन्धे को स्वयं न देख पड़े तो जिस प्रकार स्वप्ना होती नहीं है उसी प्रकार परामर्श के अन्धे इन आलोचनात्मक को अतिशक्ति सिद्धान्त का ठीक ठीक अर्थ अद्वय न हो तो उसका दोष भी इस सिद्धान्त के मध्ये नहीं घोषा हो सकता। 'से गीता भी मानती है कि किसी की बुद्धि की परीक्षा पहले पहले उनके ऊपरी आचरण से ही करनी पड़ती है। और जो इस कसौटी पर बीज सिद्ध होने में अभी कुछ कम हैं उन अपूर्ण अवस्था के लोगों को ठीक सिद्धान्त सागू करने की 'अध्यात्मशास्त्री भी नहीं करत। पर जब किसी की बुद्धि के पुत्र अन्ध-निष्ठ आर निष्ठीय निष्काम होने में सिद्धम भी सन्दिह न रहे तब तब पूरा अवस्था में पहुँचे हुए सत्पुरुष की बात निराधी हो जाती है। उसका कोई एक भाव काम यदि कौनिक दृष्टि से विपरीत होना पड़े तो तत्काल यही कहना पड़ता है कि उनका बीज निर्दोष ही होगा। अथवा वह शास्त्र की दृष्टि से कुछ योग्य करणों के हान से

कीर्तिपदी उपनिषद् का वाक्य यह है — वा मा विजानीवाचास्व कनचिन् नर्मय सोको मीवत न मानुष्येन न जिनुष्येन न लोकेन न मन्त्रवद्वया। कर्मणः का आरंभ इस प्रकार है

मातरं पितरं हुन्वा राजानो ब्रूवा नमसिपे ।
 एवं मातुषरं हुन्वा जमीषो याति ब्राह्मणा ॥
 मातरं पितरं हुन्वा राजानो ब्रूवा नमसिपे ।
 वेद्यमथपञ्चमं हुन्वा जमीषा याति ब्राह्मणा ॥

एकदं है कि कर्मणः में वह कल्पना कीर्तिपदी उपनिषद् न ही गई है। किन्तु वाच्य अन्वय का प्रवर्त मानुष्य का जिनुष्य अर्थ न करके माता का पुत्र्य और पिता का जनिमान अर्थ करता है। अतः हमारे मत में इस वाक्य का भीतिमत्त कोई अन्वयार्थ का सभी मर्ति होना नहीं हो पाया। इसी में उक्त न वह भीतिमत्त अर्थ लगाया है। कीर्तिपदी उपनिषद् में मानुष्येन जिनुष्येन मन्त्र क वक्त एक न कहा है कि यद्यपि मन्त्र वृत्त अर्थात् ब्राह्मण का वक्त किया है। ना भी वृत्त वाप नहीं लगाया। इस न स्पष्ट होता है कि यद्यपि वक्त वक्त ही विवक्षित है कर्मणः ५ अद्वयता अनुशासन (S B E. Vol X pp. 70 71) केवलवक्त मातृ न इन अर्थों की जा दीका की है। हमारे मत में वह भी दीक नहीं है।

ही हुआ होगा। या साधारण मनुष्यों के क्रमों के समान उसका ध्येयमूर्त्य या अनीति का हाना सम्भव नहीं है। क्योंकि उसकी बुद्धि की गूढता घुड़ता और समता पहले से ही निश्चित रहती है। बाइबल में लिखा है कि अज़ाहम अपन पुत्र का बलिदान देना चाहता था तो भी उसे पुत्रहत्या कर डालने के प्रयत्न का पाप नहीं लगा। या बुद्ध के शाप से उसका समुद्र मर गया तो भी उसे मनुष्यहत्या का पातक बू तक नहीं गया। अथवा माता का मार डालने पर भी परशुराम के हाथ से मातृहत्या नहीं हुई उसका कारण भी वही तब है जिसका नरक ऊपर किया गया है। गीता में अर्जुन को जो यह उपन्था किया है कि तेरी बुद्धि यदि पवित्र और निमल हो तो पश्यशा अहं कर केवल सात्विक के अनुसार मुझ में दीप्ति और द्रोण का मार डालने से भी न तो तुझे पितृमह के बंध का पातक लगेगा और न पुत्रहत्या का दोष। क्योंकि इस समय इधरी सकल की सिद्धि के लिये न तो कर्म निमित्त हो गया है (गी १२ ३३)। इसमें भी यही तब मर है। व्यवहार में भी हम यही देखते हैं कि यदि किसी छम्पति ने किसी भीमकांत के न पसे धीन लिये हा तो उस छम्पति का तो कोई खोर कहता नहीं। उल्टा यही समझ लिया जाता है कि मित्रादी ने ही कुछ अपराध किया होगा कि किसी छम्पति ने उनका हनन किया है। यही न्याय इसमें भी अधिक समपक रीति में वा पुणता से स्थितप्रज्ञ अहं और महाकृत के कताव को उपयोगी होता है। क्योंकि कलावीन की बुद्धि एक बार मरे ही दिग बाय परन्तु यह बानीचूरी बात है कि स्थितप्रज्ञ की बुद्धि का ये बिन्दु कम की न्याय तक नहीं कर सकते। मुक्तिता परमेश्वर सब कर्म करने पर भी जिस प्रकार पापपुण्य से अस्मित रहता है उसी प्रकार न ब्रह्ममूला साधुपुरुषों की स्थिति सदैव पवित्र और निष्पाप रहती है। और तो क्या समय समय पर पसे पुरय स्वच्छा अध्याप अपनी मर्मी से का व्यवहार करत हैं नन्ही से आगे चल कर विधिनिषमों के निरन्तर बन जाते हैं। और नही से कहत हैं कि ये मनुष्य इन विधिनिषमों के अनक (उपबानवासे) हैं - व इनके गुण्यम कमी नहीं हो सकते। न केवल वैदिक धर्म में प्रस्तुत बांड और क्रिधियन धर्म में भी यही सिद्धान्त पाया जाता है; तथा प्राचीन ग्रीक तत्त्वज्ञानियों का भी यह तब मान्य हो गया था और अबाचीन काल में कास्ट ने अपने नीतिशास्त्र के प्रथम में उपपत्ति

A perfectly good will would therefore be equally subject to objective law (i.e. law of good), but could not be considered as obliged thereby. It is self-sufficient because of itself from its subjective constitution (it can only be determined by the conception of good). Therefore no imperatives hold for the Divine will, or general for holy will, each is her own out of place because the volition is already of itself necessarily in unison with the law. Kant's *Metaphysics of Morals*, p. 31 (Abbott trans. in Kant's *Theory of Ethics*, 6th Ed.)

निरुद्ध किमी की आध्यात्मिक उन्नति का लक्ष्यार नहीं करना। क्योंकि उनका अन्तः प्रयत्न में

सहित यही सिद्ध कर निष्पन्न है। इस प्रकार नीतिनियमों के कमी में गैरत न होने का मूल धारण का विशेष पात्र (सफल) का इस प्रकार निश्चय हो चुकने पर आप ही निश्चय हो जाता है कि नीतिशास्त्र या कर्मयोगशास्त्र के तत्व केवल की वृत्ति अभिप्राय हो उसे "न उदार और निष्कल" सिद्ध पुरुषों के चरित्रों का ही एक अवलोकन करना चाहिये। "सी अभिप्राय से भगवद्गीता में अर्जुन ने श्रीकृष्ण से पूछा है कि स्थितधी कि प्रमायेत किमासीत बोध किम् (गी २.५५) - स्थितप्रज्ञ पुरुष का बोधना कैटना और चक्षुषा कैता होता है। अथवा 'केमिन्मैत्रीन गुणान् पतान् अतीता मयति प्रमो किमाचार' (गी २.४५) - पुरुष भ्रिगुणातीत कैत होता है। उसका भावार्थ क्या है। और उसको किस प्रकार पहचानना चाहिये। किसी सराफ के पांच सोने का केसर केवलान के छिये जाने पर अपनी वृद्धन में रसे हुए १. उन् के सोने के टुकड़े से उसको परख कर वह किस प्रकार उसका कलनोद्यमन कलसाता है उसी प्रकार काय अचर्य या धर्म-अचर्म का निश्चय करने के छिये स्थितप्रज्ञ का कर्तव्य ही कमात्री है। अतः गीता के उक्त प्रश्नों में यही अर्थ गर्भित है कि मुझे उस कर्तव्यी का ज्ञान करा गीतिये। अर्जुन के इस प्रश्न का उत्तर देने में भगवान् ने स्थितप्रज्ञ अथवा भ्रिगुणातीत की स्थिति के जो बचन किये हैं उन्हें कुछ छग संन्यासमार्गबाध खानी पुरुषों के कलस्यत हैं। उन्हें वे कर्मयोगियों के नहीं मानते। कारण वह कलस्यता जाता है कि संन्यासियों का उद्देश्य का ही निराभय (४.२) विशेष का गीता में प्रयोग हुआ है। और बारहवें अध्याय में स्थितप्रज्ञ भावकत्तों का बचन करते समय 'सर्वारम्भपरित्यागी (१२.२६) एवं अनिकेत' (१२.१) इन स्पष्ट पदों का प्रयोग किया गया है। परन्तु निराभय अथवा अनिकेत पदों का अर्थ परदार छंद कर बहस्य में न करनेवाला विषयित नहीं है। किन्तु 'सक अथ अनानिता कर्मफल' (६.१) के समानाधिक ही करना चाहिये - तब इसका अर्थ कर्मफल का आभय न करनेवाला अर्थवा जिसके मन में उस फल के लिये टौर नहीं इस रंग का हो जायगा। गीता के अनुवाक में 'न शोक के नीचे जो टिप्पणियों की हुई हैं उनसे यह बात स्पष्ट होव पड़ेगी। इसके अतिरिक्त स्थितप्रज्ञ के बचन में ही कहा है कि 'इन्द्रियां का अपने काय में रख कर व्यवहार करनेवाला अर्थात् वह निष्प्रम कर्म करनेवाला होता है (गी २.६५)। और जिस शोक में वह निराभय पद आया है वहाँ यह बचन है कि 'कमभ्यगिप्रहृष्टोऽपि नैव विजिह्वराति क' अर्थात् समस्त कर्म करके भी वह अक्रि रहता है। बारहवें अध्याय के अनिकेत आदि पदों के लिये 'सी न्याय का उपयोग करना चाहिये। क्योंकि 'स अध्याय में पहले कमफल के त्याग की (कमत्वाग की नहीं) प्रार्थना कर चुकने पर (गी १२.२६) फलका

उत्तम पुरुष का (Superman) का बचन दिया है उसमें उल्लेख है कि उज्ज्वल उद्यम मय आरंभ में वह रहता है। 'उत्तम परम का नाम भी Beyond Good and Evil है।

त्वाग कर कम करने से मिलनवाली धान्ति का विपर्यय करने के छिमे भाग समावृत्त के समान बतझर्य हैं। और ऐसे ही अन्तराहमे अग्याय में भी यह निष्कर्षने के सिय - कि आसक्तिविरहित कम करने में धान्ति कैसे मिलनी है - ब्रह्मभूत का पुनः बणन आया है (गी १८)। अतएव यह मानना पडता है कि ये सब वर्णन संन्यासमागवालों के नहीं हैं किन्तु कमयोगी पुरुषों के ही हैं। कमयोगी स्थितप्रज्ञ और संन्यासी स्थितप्रज्ञ दोनों का ब्रह्मज्ञान धान्ति आत्मौपम्य और निष्कामबुद्धि अवस्था नीतिनित्य पृथक् पृथक् नहीं है। दोनों ही पूरा ब्रह्मज्ञानी रहते हैं। "स कारण ज्ञाना की ही मानसिक स्थिति भार धान्ति एक-सी होती है। इन दोनों में कमबुद्धि से महत्त्व का मेव यह है कि पहला निरी धान्ति में ही डूबा रहता है और किसी की भी चिन्ता नहीं करता तथा दूसरा अपनी धान्ति एवं आत्मौपम्यबुद्धि का व्यवहार में बधासगम्व नित्य उपयोग किया करता है। अतः यह न्याय से सिद्ध है कि व्यावहारिक कम-अधम-विचिन्तन के काम में जिसके प्रत्यक्ष व्यवहार का प्रमाण मानना है वह स्थितप्रज्ञ कम करनेवाला ही होना चाहिये। यहाँ कमन्यासी साधु अवस्था मिश्र का निष्ठा सम्भव नहीं है। गीता में अजुन का किय गये समग्र उपदेश का सार यह है कि कमों के छाड़ देने की न तां बन्दन है और न वे दुष्ट सक्त हैं। ब्रह्मात्मिक्य का ज्ञान प्राप्त कर कमयोगी के समान व्यवसायात्मक बुद्धि को साम्यावस्था में रक्खना चाहिये। ऐसा करने से उसके साथ-ही-साथ बासनात्मक बुद्धि भी मज्ज बुद्ध निमग्न और पश्चिन्न रहेगी। एवं कम का कन्दन न होगा। यही कारण है कि "स प्रसरण के आरम्भ के श्लोक में यह समतत्त्व स्पष्टया गया है कि कमल बाणी और मन से ही नहीं किन्तु का प्रत्यक्ष कम से सब का बन्ही और हितकृता हो गया है। उत ही कमज कहना चाहिये। बाबसि का समतत्त्व स्पष्टत समय मुख्यधार ने बाणी और मन के साथ ही - बम्कि इसेसे भी पहले - न्तम कम का भी प्रचान्ता से निर्देश किया है।

कमयोगी स्थितप्रज्ञ की अवस्था जीबन्मुक्त की बुद्धि के अनुसार सब प्राणिमा में स्थिती साम्यबुद्धि हा गई और पराध में सिस्के न्याय का सबधा छय हा गया। उतका विलुप्त नीतिधाम्य मुनाब की बन्दन नहीं। वह ना आप ही स्वयंप्रकाश अवस्था 'बुद्ध' हो गया। अजुन का अधिकार इसी प्रकार का था। उसे इसत अधिक उपदेश करने की बन्दन ही न थी कि "गु अपनी बुद्धि का सम और स्थिर कर; तथा कम का न्याग देन के स्वयं भ्रम में न पड़ कर स्थितप्रज्ञ की-ही बुद्धि रख और स्वधर्म के अनुभाग प्राप्त हुए सभी जातिारिक कम किया कर। तथापि यह साम्य बुद्धिरूप पाग मनी का एक ही कम में प्राप्त नहीं हा सकता। इसी से साधारण संसार के स्थि स्थितप्रज्ञ के ज्ञान का और पाडा-ना विवेचन करना चाहिये। परन्तु विवेचन करत समय नुब स्मरण रहे कि हम किन स्थितप्रज्ञ का विचार करग, वह हृत्पुग के पूरा अवस्था में पडने हुए समाज में रहनेवाला नहीं है। बम्कि किन समाज में बन्दे

धर्म स्थाप में ही रहे रहते हैं उसी कश्चिमुगी समाज में यह स्थाप करना है। क्योंकि मनुष्य का धर्म कितना ही पूरा क्यों न हो गया हो और उसकी बुद्धि साम्राज्य में कितनी ही क्या न पहुँच गई हो तो भी उसे ऐसे ही लोगों के साथ स्थाप करना है जो धर्म-कोष आदि कचकर में पड़े हुए हैं और भिन्न-भिन्न बुद्धि अनुकूल हैं। अतएव इन लोगों के साथ व्यवहार करते समय यदि वह अहिंसा दिया छान्ति और समा आदि नित्य एवं परमावधि के सत्गुणों को ही सब प्रकार से सर्वथा स्वीकार करें तो उसका निर्वाह न होगा। ७ अर्थात् जहाँ सभी स्थितप्रज्ञ हैं उस समाज की बड़ी-बड़ी हुई नीति और धर्म-अधर्म में उस समाज के धर्म-अधर्म कुछ कुछ भिन्न रहेंगे ही - कि जिसमें सभी पुरुषों का भी कथा होगा - करना चाहु पुरुष का यह काम छड़ देना पड़ेगा और सबका दुष्टों का ही बाळगाना हो जायगा। "नमो भयं यह नहीं है कि तापु पुरुष को अपनी समताबुद्धि छोड़ देनी चाहिये। फिर भी समता-समता में भी न है। मीता में कहा है, कि ब्राह्मणों गवि हस्तिनि (गी ५ ११) - ब्राह्मण गाय और हाथी में पण्डितों की समताबुद्धि होती है। इसलिये यदि कर्ष गाय के निवेद्य स्पर्शा हुआ चारा ब्राह्मण को और ब्राह्मण के निवेद्य कर्ष गाय के निवेद्य स्पर्शा को, तो क्या उसे पण्डित कहेंगे? मनुष्यसमाजवादी इस प्रश्न का महत्त्व नहीं माने पर कमसामान्य की बात ऐसी नहीं है। दूसरे प्रकरण के विवरण में पाठक जान गये होंगे कि कश्चिमुगी समाज के पुराणवादात्मक धर्म-अधर्म के स्वरूप पर ध्यान रख कर स्वाध्याययोग लोगों के समाज में स्थितप्रज्ञ यह निश्चय करके जाता है कि धर्मशास्त्र के अनुसार उसमें कौन कौन फल कर देना चाहिये? और कमसामान्य का यही तात्पर्य प्रकट है। तापु पुरुष स्थापयामय लोगों पर नाराज नहीं हान अथवा उनकी कामबुद्धि डेम्ब करके व अपने मन की समता दिखाने नहीं देत। किन्तु "ही लोगों के कामकाज के निवेद्य अपने उपाय केवल कर्म्य समझ कर धर्मशास्त्र से जारी रहत है। इसी लक्ष्य का मन में रख कर भीतमय समतासम्प्राप्ति न दास्यार के पुराण में पड़े प्रश्न जान बखपा है। और फिर (शत १ १ १० १-१ १६ ०) इसका धर्म आरम्भ किया है कि स्थितप्रज्ञ या उभय पुरुष सत्ताधारण लोगों की चतुर बनने

In the second place, ideal conduct such as ethical theory is concerned with, is no possible for the ideal man the ideal of man otherwise constituted. A absolutely just or perfectly sympathetic person could not live and act according to his nature in a tribe of cannibals. Among people who are treacherous and utterly without scruple entire truthfulness and openness must bring ruin. Spencer *Das of Ethics* Chap. XV p. 780. नमो नमो Relative Ethics का यह भाग है जहाँ है कि On the evolution-hypothesis the two (Absolute and Relative Ethics) presuppose one another and only when they co-exist, then can the ideal conduct which Absolute Ethics has in for moulded. *Das of Ethics* Chap. XV p. 780. the standard by which to estimate the degrees from right or degrees of wrong.

के लिये बराम्य से अघात निःस्पृहता से व्योक्तग्रह के निमित्त व्याप या उदाग क्रिय प्रसार किया करते हैं ? आर आगे अग्ररहर्षे वषाफ (गस १८ २) में कहा है, कि सभी का तानी पुरुष अघात जानकार के ये गुण — क्या वातपीत सुवि गव-यंच प्रसङ्ग, प्रसन्न लक्ष, चतुष्टय राक्षसीति सहनशीलता, तीक्ष्णता उदारता अध्यात्म भवन मरि अस्मिता बराम्य धैर्य उत्साह, निग्रह समता और विवेक आदि — सिम्ना चाहिये । परन्तु इस निःस्पृह साधु को सभी मनुष्यों में ही कतना है । उस कारण अन्त में (गस १ २ २ १) भीममथ का यह उद्देश्य है कि छठ का सामना लक्ष ही से करा देना चाहिये । उक्त के लिये उक्त चाहिये और नरम्भ के सम्पन्न नरम्भ की ही आवश्यकता है । तात्पर्य यह निर्विवाद है कि पूषावस्था से व्यवहार में उतरने पर अत्युच्च भणी के धर्म अचम म बाँझावृत्त अन्तर कर देना पड़ता है ।

इस पर आधिभौतिकवाधियों की छाया है कि पूषावस्था के समाप्त से नीचे उतरने पर अनेक बातों का सार असार का विचार करके परमावधि के नीतिधर्म में बहि योगबद्ध चक्र करना ही पड़ता है तो नीतिधर्म की निष्पत्ति क्यों रह गई ? और मारतवाधियों में स्वास ने जो यह धर्मों नित्यः तत्त्व क्लेशदा ह नमस्की क्या कहा होगी ? वे कहते हैं कि अध्यात्मदृष्टि से सिद्ध होनेवाला धर्म का निम्नत्व सम्पन्नप्रमूल है । आर प्रत्येक समाप्त की स्थिति के अनुसार उस उस समय में अधिर्धर्म धर्मों के अधिक मुक्त — बाळे तत्त्व से जो नीतिधर्म प्राप्त होग, व ही जोते नीतिनिधर्म है । परन्तु यह उलीख ठीक नहीं है । भूमिनिधर्म के नियमानुसार यदि बाद किना बाँझा की सरल रेखा अथवा लबाध में निर्णय गोळमध्य न स्थित रहे तो जिस प्रकार इतने ही से रेखा की अथवा कुछ गोळमध्य की धात्रीय व्याख्या गलत या निरर्थक नहीं हो जाती उसी प्रकार सरल और कुछ नियमों की बात है । अब तक उली बात के परमावधि के कुछ स्वरूप का निधय पहले न पर किया जाय तब तक व्यवहार में हीन पड़नेवाली उस बात की अनेक प्रस्ता में सुधार करना अपना सार असार का विचार करके अन्त में उसके सारतम्य का पहचान करना भी सम्भव नहीं है । और यही कारण है आ सराफ पहले ही निणय करता है कि ? तब का मोना धन-मा है ? सिद्धाग्रस्तक मुबमन्थ यन्त्र अथवा धुब नभम की ओर मुल्ल कर अपार महागति की लहरा और बाधु का ही सारतम्य का रूप कर ग्राह के लक्ष्यी बराम्य अपने बहाव की पतवार घुमान लगे ता उनकी वा स्थिति होगी बही स्थिति नीतिनिधर्मों के परमावधि के स्वरूप पर ध्यान न दे कर कबल दृष्टाव्य के अनुसार करनेवाले मनुष्यों की होनी चाहिये । अतएव यदि निरी आधिर्मातिक दृष्टि से ही विचार कर ता भी यह पहले अवश्य निधिय कर देना पड़ता है कि मुब किना अगल और नित्य नीतिधर्म कीन-मा है ? और इन आवश्यकता का एक बार मान लेते भी ही मनुष्या साधिर्मातिक पक्ष संगत हो जाता है । क्योंकि मुबमुब

आणि सगळ्या विषयोपयोग नामरूपात्मक है। अतएव ये अनित्य और विनाशवान माया की ही सीमा में रह जाते हैं। इसलिये कदाचि इन्हीं बाह्य प्रमाणां के आधार पर मिट जानेवाला कोय भी नीतिनियम नित्य नहीं हो सकता। आधिमौक्तिकमुसलमान की कस्यना ऐसी ऐसी काछती जावेगी जैसे ही जैसे उसकी बुनियाद पर रचे हुए नीतिधर्मों को भी बरसे रहना चाहिये। अतः नित्य काछती रहनेवाली नीतिधर्म की इस स्थिति का टाखे के शिष्य साक्षात्कार के विषयोपयोग छोड़ कर नीतिधर्म की समारंभ इस लक्ष भूतों में एक-बाह्य अत्यात्मजन के मबनूत पाये पर ही लक्ष करनी पन्ती है। क्योंकि पीछे नीचे प्रकरण में कह आये हैं कि आमा को छोड़े जगत् में दूसरी काह भी बस्तु नित्य नहीं है। यही तात्पर्य व्यासजी के उस कथन का है कि धर्मों नित्य सुखदुःख स्वमित्ये - नीति अथवा सगन्तरण का धर्म नित्य है और सुखदुःख अनित्य है। यह सत्य है कि दुष्ट और लोभियों के समाज में अहिंसा एवं सत्य प्रवृत्ति नित्य नीतिधर्म पूजता से पाछे नहीं जा सकते पर इच्छा गय इन नित्य नीतिधर्मों को वेना उचित नहीं है। मृत्यु की किरणों से किसी पदार्थ की परछाह औरस मैदान पर सपाट और उँचे-नीचे स्थान पर उँची-नीची पड़ती देख जैसे यह अनुमान नहीं किया जा सकता कि वह परछाह मूल में ही उँची-नीची होगी उसी प्रकार यह कि दुष्ट के समाज में नीति धर्म का पराच्छाया का कुछ स्वरूप नहीं पाया जाता तब यह नहीं कह सकते कि अपूर्ण अवस्था के समाज में पाया जाने वाला नीतिधर्म का अपूर्ण स्वरूप ही मुख्य अवस्था मूल का है। यह दोष समाज का है नीति का नहीं। नीति से बहुत पुराने छद्म और नित्य नीतिधर्मों में जगत् न मचा कर येन प्रचलन किया करते हैं कि किन समाज उँचा उठता हुआ पुन अवस्था में जा पहुँचे। हमी मनुष्यों के समस्त में उस प्रकार कदा समय ही नित्य नीतिधर्मों का कुछ अवकाश यद्यपि अपरिहाय मान कर हमारा धार्मिक में कदाये गये हैं तथापि हमने छिपे धार्मिक में प्रायश्चित्त कदाये गये हैं। परन्तु पश्चिमी आधिमौक्तिक नीति-शास्त्र इन्हीं अवकाशों का मूछ पर ताव ड कर प्रतिपादन करत है एवं इन प्रतिपादों का निश्चय करके समय से उपयोग में आनेवाला बाह्य धर्म के भारतम्भ के लक्ष को ही हम न नीति का मुख्यत्व मानत हैं। अब पाठक समन जावेगा, कि पिछले प्रकरणों में हमने कहा है: क्या नित्यता है?

यह कदा दिया कि स्थितप्रज्ञ आनी पुरुष की बुद्धि और उसका कला ही नीतिशास्त्र का आधार है। अब यह भी कदा दिया कि उसने निश्चयेवाक नीति के नियमों का - ऊन नित्य होने पर भी - समाज की अपूर्ण अवस्था में भाङ्गवत बन्ना पड़ता है तथा इस रीति न बन्ने जान पर भी नीतिनियमों की निश्चिता में उन परिवर्तन से काह बाधा नहीं आती। अब इन पहले प्रश्न का विचार करते हैं कि स्थितप्रज्ञ आनी पुरुष अपूर्ण अवस्था के समाज में की कदा करना है उसका मूल अवस्था कीकत क्या है? पीछे प्रकरण में कह आये हैं कि वह विचार में प्रचार से

किया जा सकता है। एक तो कर्त्ता की बुद्धि का प्रधान मान कर और दूसरा उसके ऊपर की बात है। इनमें से यदि केवल दूसरी ही दृष्टि में विचार करें, तो सिद्ध होता है, स्थितप्रज्ञ जो जो व्यवहार करता है वे प्रायः सब सत्ता के हित के ही होते हैं। गीता में १ बार कहा गया है कि परम शक्ती सन्तुल्य सवभूतहितं रता - प्राणिमात्र के कल्याण में निमग्न रहता है (गी ० १ ४) और महामारुत में भी यही अथ अन्य का ध्यान में आया है। हम ऊपर कह चुके हैं कि स्थित-प्रज्ञ सिद्ध पुरुष अहिंसा आदि किन नियमों का पालन करता है वही धर्म अथवा न्याय का नमूना है। इन अहिंसा आदि नियमों का प्रयोजन अथवा इस धर्म का लक्ष्य फलतः कुछ महामारुत में धर्म का बाहरी उपयोग दिग्दर्शनेवाला ऐसा अन्तः बचन है - अहिंसा सन्तुल्यचर्चनं सवभूतहितं परम (वन ६ ३३) - अहिंसा और सत्यमार्ग की नीति प्राणिमात्र के हित के लिये है। धारणादममिन्याह (शा १ ५१) - शत्रु का धारण करने में धर्म है। धर्मो हि भयं न्यायः (भनु १ ५ १६) - कल्याण ही धर्म है। प्रसवापाय भूतानां धर्मप्रवचनं फलतः (शा १ ५१) - लोग का अस्तुत्य के लिये ही धर्मप्रवचनका कर्त्ता है अथवा साक्षात्कारमेव धर्मस्य नियमः कृतः। न्यायः सुखाय (शा १ ५) - धर्म अधर्म के नियम न्याय से होते हैं कि साक्षात्कार न्याय और शान्ति साक्षात् कल्याण का न्याय। श्री प्रह्लाद कहा है कि धर्म अधर्म-महाय के समय शान्ति पुरुष का ही - साक्षात्कार का प्रत्यक्ष धर्मध्यानमहितादि है।

साक्षात्कार नीतिधर्म और अहिंसा कल्याण - न बाहरी बात का तारतम्य में विचार करके (भनु ३३ १६; वन ६) फिर शत्रु को करना है न्याय का निश्चय करना चाहिए और कनक में राजा शिवी न धर्म अधर्म के नियमाय इन्हीं बुद्धि का उपयोग किया है (शा वन १३१ १ और १)। इन वचना में प्रकट होता है कि समाज का उत्थान ही स्थितप्रज्ञ के व्यवहार की प्रायः नीति होती है। और यदि यह सीक है तो आज महान् ही प्रश्न होता है कि आधुनिक बान्धवों के इन अधिनाम लक्षणों के अधिक मूल अथवा (मूल शक्ति का व्यापक करके) हित का कल्याण का नीतिधर्म का अध्यात्मवाणी की क्या नहीं स्वीकार कर लेते? बीच प्रकरण में हमने लिखा है कि इस अधिनाम लक्षणों के अधिक मूल शक्ति में बुद्धि का सामग्रता में होनेवाला मूल का अथवा उत्पत्ति का और धर्म साक्षिक कल्याण का अध्यात्म नहीं होता - हममें यह बात सारी गयी है। किन्तु 'मूल शक्ति का अथ और भी अधिक व्यापक करके यह शेष अनन्त भाग में निराला शक्ति का अथ और नीतिधर्म की निष्ठा के साक्ष्य में ऊपर की न्यायधर्मिक उत्पत्ति की कुछ शक्ति का विचार मान्य की न उन्नीय नीतिधर्म के आध्यात्मिक और आधिभौतिक जगत् में प्रकट पता है। यही बात और स्पष्टता मूलका फिर कर देता आद्यपर १

नीति की दृष्टि से किसी काम की योग्यता अथवा अयोग्यता का विचार दो प्रकार से किया जाता है — (१) उस काम का केवल बाह्य फल देख कर अर्थात् यह देख करके कि उसका दृश्य परिणाम बल पर क्या हुआ है या होगा ? (२) यह देख कर, कि उस काम के करनेवाले की बुद्धि अर्थात् वासना कैसी थी ? पहल की आधिभौतिक मांग पड़ते हैं। दूसरे में फिर दो फल होते हैं और इन दोनों के दृष्ट दृष्ट नाम हैं। ये सिद्धान्त पिछले प्रकारों में स्तराधी न थे पुके हैं कि बुद्धि कर्म होने के लिये वासनात्मक बुद्धि बुद्धि रहनी पड़ती है। और वासनात्मक बुद्धि बुद्धि रहने के लिये व्यवसायात्मक अर्थात् कार्य अकार्य का निर्णय करनेवाली बुद्धि भी स्थिर, सम और दृढ़ रहनी चाहिये। इन सिद्धान्तों के अनुसार किसी के भी कर्मों की शुद्धता जाँचने के लिये देखना पड़ता है कि उसकी वासनात्मक बुद्धि दृढ़ है या नहीं ? और वासनात्मक बुद्धि की शुद्धता जाँचने का तो अन्त में देखना ही पड़ता है कि व्यवसायात्मक बुद्धि दृढ़ है या अदृढ़ ? शराश कर्ता की बुद्धि अर्थात् वासना का शुद्धता का निर्णय अन्त में व्यवसायात्मक बुद्धि की शुद्धता से करना पड़ता है (गी. २. ४१)। इसी व्यवसायात्मक बुद्धि को सदसद्विवेचनशक्ति के रूप में स्वतन्त्र देवता मान लेने से आधिदैविक मार्ग हो जाता है। परन्तु यह बुद्धि स्वतन्त्र देवता नहीं है किन्तु आत्मा का अन्तरिमित्र है। अतः बुद्धि का प्रधानता न हो कर आत्मा को प्रधान मान करके वासना की शुद्धता का विचार करने से यह नीति के निर्णय का आध्यात्मिक मार्ग हो जाता है। हमारे शास्त्रकारों का मत है कि "न सव मार्गो मे आध्यात्मिक मार्गो वेदः"। और प्रसिद्ध कर्मन तत्त्ववेत्ता कान्त ने यद्यपि ब्रह्मात्मैक्य का सिद्धान्त स्पष्ट रूप से नहीं दिया है। तथापि उन्होंने अपने नीतिशास्त्र के विवेचन का आरम्भ बुद्धिबुद्धि से अर्थात् एक प्रकार से आध्यात्म-दृष्टि से ही किया है। एवं उसने इसकी उपपत्ति भी की है कि ऐसा क्यों करना चाहिये ? * श्रीन का अभिप्राय भी ऐसा ही है। परन्तु इस विषय की पूरी पूरी समझने "तु छन्दे-स प्रश्न मे नहीं की जा सकती। इस चौथे प्रकार में दो-एक उदाहरण दे कर स्पष्ट विवरण पुके हैं कि नीतिमत्ता का पूरा निर्णय करने के लिये कर्म के बाहरी फल की अपेक्षा कर्ता की बुद्धिबुद्धि पर विशेष लक्ष्य देना पड़ता है। और "स सम्पूर्ण का अधिक विचार आगे — पन्द्रहवें प्रकार में पाश्चात्य और पौरुष्य नीतिशास्त्रों की तुलना करते समय — किया जायगा। अभी इतना ही कहेंगे हैं कि शेरू में कर्म समी होता है। जब कि पहले उस कर्म के करने की बुद्धि उत्पन्न हो। "सक्रिय कर्म की योग्यता अयोग्यता के विचार पर भी समी अंश में बुद्धि कि शुद्धता अशुद्धता का विचार पर ही अवलम्बित रहता है। बुद्धि बुरी होगी; तो कर्म भी बुरा होगा। परन्तु केवल बाह्य कर्म के बुरे होने से ही यह अनुमान नहीं किया

ना सकता कि बुद्धि भी बुरी होनी ही चाहिये। क्योंकि भूख से कुछ-कुछ समझ देने से अपना भ्रमन से भी कैसा कम हो सकता है और फिर उसे नीतिशास्त्र की दृष्टि से बुरा नहीं कह सकते। अभिप्राय लोगों के अधिक सुख - बाह्य नीतिवत्त केवल बाहरी परिणामों के सिद्ध ही उपयोगी होता है। और जब कि इन सुखदुःख-वत्त बाहरी परिणामों का निमित्त रीति से मापने का बाहरी साधन अब तक नहीं मिला है तब नीतिमत्ता की इस कसौटी से सदैव यथार्थ निर्णय होने का भरोसा भी नहीं किया जा सकता। इसी प्रकार मनुष्य कितना ही सयाना क्यों न हो चाय बड़ि उसकी बुद्धि मद्ध न हो गई हो यह नहीं कह सकते कि वह प्रत्येक अवसर पर धर्म से ही चलेगा। विशेषतः यहाँ उसका स्वायत्त भा उगा यहाँ तो फिर कहना ही क्या है? स्वार्थ से विमुक्तिये ये-पि धर्मविने ज्ञानः (म मा वि ५१४)। सारांश, मनुष्य कितना ही बड़ा शानी धर्मबन्धा और सयाना क्यों न हो किन्तु बड़ि उसकी बुद्धि प्राणिमात्र में सम न हो तो यह नहीं कह सकते कि उसका धर्म सदैव शुद्ध अपना नीति की दृष्टि से निर्णय ही रहेगा। अतएव हमारे शास्त्रकारों ने निमित्त कर दिया है कि नीति का विचार करने में धर्म के बाह्य फल की अपेक्षा कर्तों की बुद्धि का ही प्रधानता से विचार करना चाहिये। साम्बुद्धि ही अच्छे क्ताव का चान्दा बीज है। यही मार्ग्य मगधप्रीता के "स उपदेश में भी है -

दूरेन द्वावरं कर्म बुद्धियोगाद्वनञ्जय ।

बुद्धौ शरणमन्विष्य कृपणाः फलहेतवा ॥ ७

कुछ लोग "स (गी ५ ४९) श्लोक में धर्म का अर्थ ज्ञान समझ कर कहते हैं कि कम और ज्ञान गेना में से यहाँ ज्ञान को ही अर्थता दी है। पर हमारे मत में यह अर्थ भूख से स्वास्ती नहीं है। "स स्वस्व पर शास्त्ररमाप्य में बुद्धियोग का अर्थ समस्त बुद्धियोग दिया हुआ है। और यह श्लोक कर्मयोग के प्रकरण में आया है। अतएव वास्तव में "सका अर्थ कर्मप्रधान ही करना चाहिये और वही सरस रीति से समझा भी है। धर्म करनेवाले लोग को प्रकरण के होते हैं। एक फल पर - उदाहरणार्थ उससे कितने स्त्रियों का कितना सुख होगा "स पर - दृष्टि कमा कर कम करते हैं और दूसरे बुद्धि को सम और निष्काम रख कर कम करते हैं। फिर कर्मधर्मयोग से उत्तम का पारणाम होना ही सो हुआ करे। इनमें से "फलहेतवः" अर्थात् फल पर दृष्टि रख कर कम करनेवाले लोग का नीति दृष्टि से कृपण अर्थात् कनिष्ठ भणी के कथन कर समबुद्धि से धर्म करनेवालों को इस श्लोक में अर्थता दी है। इस श्लोक के पहले दो पदों में आ यह कहा है कि दूरेन द्वावरं कर्म बुद्धियोगाद्वनञ्जय - हे धनञ्जय !

इस श्लोक का सरल अर्थ यह है - हे धनञ्जय (नमः) - बुद्धि का बाग की अमता (काग) धर्म विप्रकृत ही निवृत्त है। धनञ्जय (नमः) बुद्धि का ही आश्रय कर फल पर दृष्टि रख कर धर्म करनेवाले (कृपण) कृपण अर्थात् माछे धर्म करे।

समस्त बुद्धियोग की अपेक्षा (कारा) कम अत्यन्त निकट है—“यद्यप्यस्य यही है। और जब भक्त ने यह प्रश्न किया कि मीमांसा का कैसा मार्ग? तब उसका उत्तर भी यही दिया गया। “महाभाषा यह है कि मरने या मारने की निरी क्रिया की ही ओर ध्यान न देकर देवता चाहिये कि मनुष्य किस बुद्धि से उस काम को करता है? अतएव उस श्लोक के तीसरे पद में उपस्था है कि तू बुद्धि अर्थात् समस्त बुद्धि की शरण आ। और आगे उपनिषद्वाक्य अंगारहव अध्याय में भी भगवान् ने फिर कहा है कि बुद्धियोग का आशय करके तू अपने काम कर। गीता के दूसरे अध्याय के एक और श्लोक से स्पष्ट होता है कि गीता निर काम के विचार को कनिष्ठ ममत्ता कर उस काम की प्रेरक बुद्धि के ही विचार को भेद मानती है। अंगारहव अध्याय में काम के स्पष्ट पुर अर्थात् सात्त्विक, राजस और तामस में वर्गीकृत किये हैं। यदि निर कामफल की ओर ही गीता का लक्ष्य होता तो भगवान् ने यह कहा होता तो भगवान् ने यह कहा होता कि, जो काम बहुतेरी को सुम्हायक हो वही सात्त्विक है। परन्तु ऐसा न कहकर अंगारहव अध्याय में कहा है कि फलप्राप्ति छोड़ कर निस्सङ्गबुद्धि से किया हुआ कर्म सात्त्विक अथवा उत्तम है (गी १८

१)। अर्थात् “सर्वे प्रकृत” होता है कि काम के बाह्य फल की अपेक्षा कर्ता की निष्काम सम और निस्सङ्गबुद्धि का ही कामकर्म का विवेचन करने में गीता अधिक महत्त्व देती है कि स्थितप्रज्ञ जिस साम्यबुद्धि से अपनी कर्तव्यबाध्य छोटी और स्वस्वाचारण के साथ करता है वही साम्यबुद्धि उसके आचरण का मुख्य तत्व है। और इस आचरण से जो प्राणिमान का महत्त्व होता है वह इस साम्यबुद्धि का नियत ऊपरी और आनुपातिक परिणाम है। ऐसे ही जिसकी बुद्धि पूरा अवस्था में पहुँच गई हो वह लक्ष्य का केवल आधिभौतिक सुख प्राप्त करा देने के लिये ही अपने सब व्यवहार न करेगा। यह ठीक है कि वह दूसरी का नुकसान न करेगा। पर वह उसके मुख्य लक्ष्य नहीं है। स्थितप्रज्ञ ऐसे प्रयत्न किया करता है किन्तु समाज के लोगों की बुद्धि अधिक अधिक शुद्ध होती जाये और वे लोग अपने समान ही अन्त में आध्यात्मिक पूरा अवस्था में आ पहुँचें। मनुष्य के कर्तव्य में यही भेद और सात्त्विक काम है। केवल आधिभौतिक सुखबुद्धि के प्रयत्नों को हम गौण अथवा राजस समझते हैं।

गीता का सिद्धान्त है कि काम अकाम के निग्राहक काम के बाह्य फल पर ध्यान न दे कर कर्ता की शुद्धबुद्धि को ही प्रधानता देनी चाहिये। “स पर कुछ भागों का यह लक्षण सिद्ध आशय है कि यदि कामफल को न देख कर कर्म शुद्धबुद्धि का ही “स प्रकार विचार करें, तो मानना होगा कि शुद्धबुद्धिवाले मनुष्य का ही बुरा काम कर सकता है! और तब तो वह सभी पुर काम करने के लिये स्वतन्त्र हो जायगा। “स आशय की हमने अपनी ही कल्पना के बल से नहीं कर धरणी है। किन्तु गीताधर्म पर कुछ पाण्डी ब्राह्मणों के किये हुए “स दैव के आशय हमारे देखने

में भी आय है।^७ किन्तु हमें यह कहने में कोई भी शिष्ट नहीं मान पट्टी कि ये आरोप या आरोप सिक्कस मुलता के अथवा कुराग्रह के हैं। और यह कहने में भी कोई हानि नहीं है कि आश्रीक कर्ष कोर काल्य-कल्य सङ्घी मनुष्य मुपरे हुये राष्ट्र के नीतिनिर्वाह का आश्रय करने में शिष्ट प्रकार अपाण और असमर्थ होता है उसी प्रकार इन पाण्डी मध्ये मानसी की बुद्धि वैदिक धर्म के मितप्रसन्न की आप्यामिक पूजा बस्या का निरा आश्रय करने में भी स्वधर्म के व्यर्थ कुराग्रह अथवा आर कुछ आछे एवं कुछ मनाधिकारों से असमर्थ हो गए हैं। उन्नीसवीं सदी के प्रसिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट ने अपने नीतिशास्त्रविषयक ग्रन्थ में अनेक स्थान पर लिखा है कि धर्म के बाहरी फल को न देख कर नीति के निष्पत्ति कला की बुद्धि का ही विचार करना उचित है।^८ किन्तु हमने नहीं देखा कि कान्ट पर किसी ने ऐसा आरोप किया है। फिर वह गीतावाले नीतिरत्न को ही उपयुक्त कैसे होगा? प्राणिमात्र में समबुद्धि होते ही परोपकार करना तो देह का स्वभाव ही बन जाता है। और ऐसा हो जाने पर परमेश्वरी एवं परम पुण्यबुद्धिवाले मनुष्य के हाथ से कुकर्म होना उतना ही सम्भव है जितना कि मृत्यु से मृत्यु हो जाना। धर्म के बाह्य फल का विचार न करने के लिये वह गीता कहती है, तब उसका यह अर्थ नहीं है कि जो जिस में आ साम हो किया करो। प्रत्युत गीता कहती है कि बाहरी परोपकार करने का दोग पात्राण से या धर्म से कोई भी कर सकता है — किन्तु प्राणिमात्र में एक आत्मा को पहचानने से बुद्धि में जो स्थिरता और समता आ जाती है उसका स्वर्ण कोई नहीं बना सकता — तब किसी भी धर्म की योग्यता — अयोग्यता का विचार करने में धर्म के बाह्य परिणाम की अपेक्षा कला की बुद्धि पर ही योग्य दृष्टि रखनी चाहिये। गीता का संक्षेप में यह सिद्धान्त कहा जा सकता है कि कोई वह धर्म में ही नीतिमत्ता नहीं किन्तु

* कलकत्ते के एक राजकी की रसी करत का उक्त मित्तर मुक्त न दिया है जो कि उनके *Karukshetra* (कुशक्षेत्र) नामक छप हुए निबंध के अन्त में है; उक्त दृष्टि (*Karukshetra*, *Vyasaashrama*, *Adyar Madras*, pp 48-52)

§ "The second proposition is : That an action done from duty derives its moral worth not from the purpose which is to be attained by it but from the maxim by which it is determined." The moral worth of an action "cannot lie anywhere but in the principle of the will without regard to the ends which can be attained by action." Kant's *Metaphysics of Morals* (trans. by Abbott in Kant's *Theory of Ethics* p. 16. The italics are author's and not our own). And again "When the question is of moral worth it is not with the action which we see that we are concerned but with those inward principles of them which we do not see" p. 24 *Ibid.*

कता की बुद्धि पर वह सर्वथा अवलम्बित रहती है। आगे गीता (१८ २५) में ही कहा है कि "स आभ्यासिक तत्त्व के ठीक सिद्धान्त को न समझ कर यदि को-
मनमानी करने लगे तो उस पुरुष को राक्षस या तामसी बुद्धिवाध्य कहना चाहिये।
एक बार समबुद्धि हो जाने से फिर उस पुरुष को कृतम्य अकर्तव्य का और भक्ति
उपदेश नहीं करना पड़ता।" यही तत्त्व पर ध्यान दे कर साधु तुकाराम ने धिमायी
महाराज को वा यह उपदेश किया कि "सका एक ही कल्याणकारक अर्थ यह है
कि प्राणिमात्र में एक आत्मा को देखो। इसमें भी प्रमादहीता के अनुसार कर्मयोग
का एक ही तत्त्व स्तम्भाया गया है। यहाँ फिर भी कह देना उचित है कि यद्यपि
साम्यबुद्धि ही सन्सार का बीज हो तथापि "ससे यह भी अनुमान न करना चाहिये
कि जब तक इस प्रकार की पूर्ण मुक्तबुद्धि न हो जाये तब तक कर्म करनेवाला पुन-
राप हाथ पर हाथ कर बैठा रहे। स्थितप्रज्ञ के समान बुद्धि कर लेना तो परम ध्येय
है। परन्तु गीता के आरम्भ (४) में ही यह उपदेश किया गया है कि इस
परम ध्येय के पणतया सिद्ध होने तक प्रतीक्षा न करके—कितना हो सके उतना
ही—निष्कामबुद्धि से प्रत्येक मनुष्य अपना कर्म करता रहे। इसी से बुद्धि भक्ति
शुद्ध होती चली जायगी और अन्त में पूर्ण सिद्धि हो जायगी। ऐसा आग्रह करके
समय को मुक्त न गँवा ७ कि जब तक पूर्ण सिद्धि पा न सकेगा तब तक कर्म
करेंगा ही नहीं।

‘सबभूतहित अधवा अधिष्ठाया स्वेनी’ के अधिक कल्याण—वाला नीतिवत्त
के कबल वास्तविक को उपयुक्त होने के कारण शाल्वाप्राही और रूपन है। परन्तु
यह प्राणिमात्र में एक आत्मा—बाधी स्थितप्रज्ञ की 'साम्यबुद्धि' मूल्याही है।
और यही का नीतिनिर्णय के काम में भूत मानना चाहिये। यद्यपि "स प्रकार यह
बात सिद्ध हो चुकी तथापि "स पर कई एका के आक्षेप हैं कि "स सिद्धान्त से
व्यावहारिक कृत्य की उपपत्ति ठीक ठीक नहीं लगती। ये आक्षेप प्रायः संन्यास
मार्ग स्थितप्रज्ञ के संसारी व्यवहार को देख कर ही "न स्वेनी का सुते हैं। किन्तु
प्राणाला विचार करने से किसी का भी सहज ही दीन्य पड़ेगा कि ये आक्षेप
स्थितप्रज्ञ कमपायी के कृत्य का उपयुक्त नहीं होत। और तो क्या ? यह भी कह सकते
हैं कि प्राणिमात्र में एक आत्मा अधवा आत्मीयम्यबुद्धि के तत्त्व से व्यावहारिक
नीतिधर्म की किसी अच्छी उपपत्ति लगती है वैसी और किसी भी तत्त्व से नहीं
लगती। उदाहरण के स्थिति "स परोपकारधर्म को ही लीजिये कि जो सब देशों में
आर सभ नीतिशास्त्रों में प्रधान माना गया है। दूसरे का आत्मा ही मेरा आत्मा
है "स सन्ध्यामन्त्र में परोपकारधर्म की किसी उपपत्ति लगती है वैसी किसी भी
धर्म उपपत्ति बात में नहीं लगती। ब्रह्म ज्ञा तो आधिमीतिवत्तना ही
कर सकत है। १६ परोपकारबुद्धि एक नैतिक गुण है और वह उदात्तिभाव
के अनुसार "न रहा है किन्तु "नन में ही परोपकार की निम्नता सिद्ध नहीं

आधिभौतिक तत्त्व में इतना ही भेद है, जो ध्यान देने योग्य है। साधुपुरुष मन में स्वेच्छास्वाद्य करने का हेतु रख कर स्वेच्छास्वाद्य नहीं किया करते। जिस प्रकार प्रकाश कैमना सूर्य का स्वभाव है उसी प्रकार ब्रह्मज्ञान में मन में सबभूतात्मस्य का पूर्ण परिचय हो जाने पर स्वेच्छास्वाद्य करना तो इन साधुपुरुषों का सहस्रव्यभाव हो जाता है। और ऐसा स्वभाव बन जाने पर — सब जैसे पुरुषों का प्रकाश होता हुआ अपने आप को भी प्रकाशित कर लेता है — जैसे ही साधुपुरुष के पराप उद्योग से ही उक्तका योगक्षेम भी आप-ही-आप सिद्ध होता जाता है। परोपकार करने के इतत रहस्वभाव और अन्तासक्तबुद्धि के एकत्व हो जाने पर ब्रह्मात्मैक्यबुद्धिवाले साधुपुरुष अपना कार्य सदा जारी रखते हैं। कितने ही सहज कर्त्ता न जब आते हैं उनकी किन्तु परबाह नहीं करते। और न वही साचत है कि सहजों का सहना मग्न है या जिस स्वेच्छास्वाद्य की कौशल से सहज आते हैं उसको छोड़ देना मग्न है। तथा यदि प्रसन्न भावाय तो आत्मवश से भी के स्थिति भी ठेकार रहते हैं। उन्हें उतनी कुछ भी चिन्ता नहीं होती। किन्तु जो लोग स्वार्थ और परार्थ को ही मिश्र करके, समस्त (उन्हें उदाहरण के दो पक्षों में बाँट) कर्त्ते का उद्योग रख कर स्व-अर्थों का निर्णय करना सीखे हुए हैं उनकी स्वेच्छास्वाद्य करने की इच्छा का इतना तीव्र हो जाता कि कदापि सम्मन नहीं है। अतएव प्राणिमान के हित का तत्त्व वर्यपि सम्मनहीता को सम्मन है तथापि उसकी उपपत्ति अधिकांश लोगों के अधिक बाहरी सुखों के तारतम्य से नहीं लगाई है। किन्तु लोगों की संख्या अथवा उनके सुखों की न्यूनता निकटा के किचारों को आगन्तुक अतएव रूपण कहा है तथा कुछ व्यवहार की मूलभूत साम्यबुद्धि की उपपत्ति अध्यात्मशास्त्र के नित्य ब्रह्मज्ञान के आधार पर कतलई है।

इससे शीघ्र पड़गा कि प्राणिमान के हितार्थ उद्योग करने या स्वेच्छास्वाद्य अथवा परोपकार करने की बुद्धिसङ्गती उपपत्ति अध्यात्मदृष्टि से कदाँकर समीचीन है? अब समाज में एक दूसरे के साथ करने के सम्बन्ध में साम्यदृष्टि की दृष्टि से हमारे धारणा में जो मूल नियम कतलये गये हैं उनका विचार करते हैं। 'वज्र वा अत्य सर्वमानसिवात्मा' (बृह २ ४ १४) — किन्ति सर्व आत्ममय हो गया वह साम्य बुद्धि से ही सब के साथ कर्त्ता है — यह तत्त्व बृहदारण्यक के सिवा ईशावास्य (६) और केनस्य (१ १) उपनिषद् में तथा मनुस्मृति (१० १२ और १२५) में भी है। एवं इसी तत्त्व का गीता के छठे अध्याय (६ २) में सर्वप्रत्यक्ष-मानमान सर्वभूतानि आत्मनि के रूप में अकारण उल्लेख है। सर्वभूतात्मैक्य अथवा साम्यबुद्धि के इसी तत्त्व का रूपान्तर आत्मोपम्यदृष्टि है। क्योंकि इससे सहज ही यह अनुमान निकलता है कि जब मैं प्राणिमान में हूँ और मुझमें सभी प्राणी हैं तब मैं अपने साथ ऐसा वर्तता हूँ जैसा ही अन्य प्राणियों के साथ मैं मुझ कर्त्ता करना चाहिये। अतएव सम्मान ने कहा है कि इस आमीपम्यदृष्टि अर्थात् समता से जो सब के साथ कर्त्ता है वही उत्तम कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ है।

और फिर अङ्गुन का इसी प्रकार का बर्ताव करने का उपदेश दिया है (गीता ९.१-१२)। अङ्गुन अधिष्ठात्री था। उस कारण इस तत्त्व को लोकात्तर समझाने की गीता में काहू कम्पत् न थी। किन्तु साधारण धन की नीति का और धर्म का बोध करने के लिये रत्न हुए महाभारत में अनेक स्थानों पर यह तत्त्व कथम् कर (म. मा. शा. २१८. २१. २६१. ३३) व्यासदेव ने इसका गम्भीर और व्यापक अर्थ स्पष्ट कर लिखाया है। उदाहरण सीनिय गीता और उपनिषदों में संक्षेप से कथ्ययं हुए आत्मोपगम के इसी तत्त्व का पहले इस प्रकार समझाया है -

आत्मापमस्तु भूतेषु यो वै भवति पृथक् ।

न्यस्तवृण्डो गितलोप स प्रम्य सुखमेवते ॥

ये पुरुष अपने ही समान दूसर को मानता है और किसी कीध को नीत डिपा ह कह परस्पर में सुख पाता है (म. मा. अनु. १११. ६)। परस्पर एक दूसरे के साथ क्ताव करने के बर्णन को यही समान न करके भागे कहा है -

न तत्परम्य सन्ध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः ।

एव महेपतो धर्मः कामावम्य प्रवर्तते ॥

एसा क्ताव औरों के साथ न कर, कि न स्वयं अपने का प्रतिकूल अर्थात् दुःख-कारक बने। यही सब कम और नीतियों का सार है और बाकी सभी व्यवहार व्यक्तमूलक है (म. मा. अनु. १११. ६) और अन्त में बृहस्पति ने पुनिधिर से कहा है -

प्रम्याकमाने च दाने च सुखदुःखे विपाप्रिये ।

आत्मापम्येन पृथक् प्रमागमभियच्छति ॥

यथापरः प्रक्रमते परं न तथा परे प्रक्रमन्तेऽपरस्मिन् ।

तथैव तेहूपमा जीवलोके यथा धर्मा विपुमेनोपदिष्टा ॥

सुख या दुःख प्रिय या अप्रिय इन अथवा निषेध - इन सब बातों का अनुमान दूसरों के विषय में कैसा ही कर देना कि अपने विषय में बान पड़े। दूसरों के साथ अनुप्य क्ता क्ताव करता है दूसर की उसके साथ के कैसा ही व्यवहार करत है। अतएव यही उपमा से कर इस जगत् में आत्मोपम्य की दृष्टि से क्ताव करने की सधाने योगों ने कम कहा है (अनु. १११. ९. १०)। यह न तत्परम्य सन्ध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः श्रीक विभूरजीति (उपो ३/ ७२) में भी है; और भाग्योनिर्गर्भ (६७) में विभुर ने फिर यही तत्त्व पुनिधिर का कथ्यया है। परन्तु आत्मोपम्यनिषम का यह एक भाग ज्ञा कि दूसरों का दुःख न हो। क्योंकि न मुह दुःखगयी ह वहीं और लोगों का भी दुःखगयी होना है। अब इस पर क्तावित सिद्धी का यह दीपगना हा कि इतल यह निषयात्मक अनुमान कहों

निरुद्धता है कि तुम्हें जो सुखसाधक होने वही औरों की भी सुखसाधक है। और इसलिये ऐसे दौंग का बताना करो जो औरों को भी सुखसाधक हो। इस शब्दा के निरस्तनार्थ भीष्म ने सुनिश्चित का धर्म के ध्वज पर बतव्यत समय इससे भी अधिक सुझावा करके हम नियम के दोनो भागों का स्पष्ट उद्देश्य कर दिया है —

यदभ्येर्षितं नेच्छेद्वात्मनः कर्म पूठवः ।

न तत्परेह कुर्यात् आगच्छामियमात्मनः ॥

अर्षितं यः स्वयं नेच्छेत्कथं सोऽन्यं प्रयातयेत् ।

यद्यवात्मनि नेच्छेत तत्परस्यापि चिन्तयेत् ॥

अर्थात् हम दूसरों से अपने साथ जैसे कर्त्ताव्य का किया जाना पसन्द नहीं करते — यानी अपनी पसन्दगी को समझकर — वैसा कर्त्ताव्य हमें भी दूसरों के साथ न करना चाहिये। जो स्वयं जीवित रहने की इच्छा करता है वह दूसरों का कत्ते मारगा ! ऐसी इच्छा रखें कि जो हम चाहते हैं, वही औरों का भी चाहते हैं। (छां. २५/ १९ २१) । और दूसरे स्थान पर इसी नियम की व्याख्यान में इन 'अनुकूल' अथवा 'प्रतिकूल' विशेषणों का प्रयोग न करके किसी प्रकार के आचरण के बिना में सामान्यता विदुर ने कहा है —

तस्माद्धर्मप्रधानेन भवितव्यं यतात्मना ।

तथा च सर्वभूतेषु वर्तितव्यं यथात्मनि ॥

इन्द्रियनिग्रह करके धर्म से वर्तना चाहिये और अपने समान ही सब प्राणियों से कर्त्ताव्य करे (छां. १६/ १) । क्योंकि ब्रह्मसूत्रप्रसंग में व्यास कहते हैं —

यथावात्मनि वेदात्मा तावानात्मा परात्मनि ।

य एव सतत वेद सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥

जो सदैव वह ध्यानता है कि हमारे शरीर में कितना आत्मा है उसका ही दूसरे के शरीर में भी है। वही अमृतत्व अर्थात् मोक्ष प्राप्त कर देने में समर्थ होता है (म. मा. भा. २३/ २२) । बुद्ध को आत्मा का अस्तित्व मान्य न था। कम से-कम उसने यह तो स्पष्ट ही कह दिया है कि आत्मविचार की व्यवस्था उच्छेदन में न पड़ना चाहिये। यथापि उसने — यह बतलाने में कि बौद्ध भिक्षु लोग औरों के साथ वैसा कर्त्ताव्य करे — आत्मीयभाववृद्धि का यह उपदेश किया है :—

यथा अहं तथा एते यथा एते तथा अहम् ।

अत्मानं (आत्मानं) उपमं कत्वा (कृत्वा) न हनेरर्थं न पातये ॥

जैसा मैं वैसे वे; जैसे वे वैसा मैं (इस प्रकार) अपनी उपमा समझ कर न छोड़ (फिरी का भी) मारे और न मरवावे (देखो मुचनिसास नाकमुच ७) । चम्पवट नाम के वृक्ष के पाखी बाँटमध (चम्पवट १२९ और १३) में भी इसी

श्लोक का दूसरा धरण दो बार क्यों-क्यों आया है और तुरन्त ही मनुस्मृति (५. ४५) एवं महाभारत (अनु. १११ =) इन दोनों ग्रन्थों में पाये जानेवाले श्लोकों का पाली भाषा में इस प्रकार अनुबाध किया गया है -

सुखकामामि घृतानि यो वृण्हेन बिहिंसति ।

अन्नानो सुखमेसानो (इच्छन्) पेच्य सो न समते सुखम् ॥

(अपने समान) सुख की इच्छा करनेवाले दूसरे प्राणियों की जो अपने (अन्ना) सुख के लिये इच्छा से हिंसा करता है उसे मरने पर (पेच्य = प्रत्य) सुख नहीं मिलता (धम्मपड १११)। आत्मा के अस्तित्व को न मानने पर भी आमीपम्य की यह भाषा कह कि बौद्ध ग्रन्थों में पाया जाती है वह यह प्रकट ही है कि बाद प्रायश्चित्तों ने ये विचार वैदिक धर्मग्रन्थों से लिए हैं। अन्तु इसका अधिक विचार आगे चल कर करेंगे। ऊपर के विवेचन ने दीन पड़ेगा कि जिसकी सर्वभूतसमात्मानं सर्वभूतानि भामनि ऐसी स्थिति हो गई वह औरों से करने में आत्मापम्यबुद्धि से ही सर्वत्र काम लिया करता है। और हम प्राचीन धर्म से समझते चल आ रहे हैं कि ऐसे कृत्य का यही एक मुख्य नीतिवत्त्व है। "तं को" भी स्वीकार कर लेगा कि समाज में मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार का निषेध करने के लिये आमीपम्यबुद्धि का यह सूत्र अधिकारियों लोगों के अधिक हित वाले आधिमैतिक तत्त्व की अपेक्षा अधिक निर्णय निस्तन्त्रिण व्यापक स्वयं और जिसकुछ अपना की भी समझ में करनी आ जाने योग्य है। ० धम्म-अचमद्यान् के इस रहस्य (एव सत्तियतो धम) अथवा मूलतत्त्व की अभ्यास दृष्टि से ही उपरति समझी है। बेसी कम के बाहरी परिणाम पर नजर देनेवाले आधिमैतिकवा से नहीं लगती। और "सी से धम्म अचमद्यान् के "तु प्रदान नियम को उन पश्चिमी पण्डितों के ग्रन्थों में प्रायः प्रमुख स्थान नहीं दिया जाता कि जो आधिमैतिक दृष्टि से कामयोग का विचार करते हैं। और ता क्या आमीपम्यदृष्टि के सूत्र को ताक में रख कर वे समावृत्तचक्र की उपपत्ति

अभिनीत समी के अधिक सुख प्रकृति कथन दृष्टवत्त्व से ही त्याग का प्रयत्न किया करते हैं। परन्तु उपनिषद् में मनुस्मृति में गीता में महाभारत के अन्यान्य प्रकरणों में और कबल बौद्ध धर्म में ही नहीं प्रत्युत अन्यान्य देशों एवं धर्मों में भी आमीपम्य के इस तरह नीतिवत्त्व का ही सबसे अग्रस्थान दिया हुआ पाया जाता है। यहूनी और ख्रिश्चियन धर्मपुस्तक में यह आशा है कि न अपने पश्चिमियों

* इस शब्द की व्याख्या इस प्रकार की जाती है - अभ्यासमयविरम्ये साधविक्रम्ये मयम् । अभ्यासमयविरम्ये का मूल अर्थ विराम । साधन का कृति का विराम किसी भी मय में जिन अभ्यास अङ्गों का प्रयोग कर दिया जाता है उनके आनाश्रय करने है। मय में एक अभ्यास अङ्ग नहीं होता। इसी न इस लक्षण से यह अभ्यास कह आया है

पर अपन ही समान प्रीति कर (लेवि १९ १७, मत्थु २२ ३९) यह इसी नियम का स्पष्टान्तर है। 'सा' लोग इस चीज का अभाव होनेसरीभा मूर्खान् नियम कहते हैं। परन्तु आत्मैक्य की उपपत्ति उनके धर्म में नहीं है। इस का यह उपदेश भी आत्मोपम्यमूल्य का एक भाग है कि लोगों से तुम अपन साथ ऐसा कृतार्थ करना पसन्द करत हो उनके साथ तुम्हें स्वयं भी ऐसा ही कृतार्थ करना चाहिये (मा ७ १२ म्थु ६ ३१)। और यूनानी तत्त्ववेत्ता अरिस्टॉटल के ग्रन्थ में मनुष्यों के परस्पर कृतार्थ करने का यही तत्त्व अन्तराष्ट्र कृतार्थता गया है। अरिस्टॉटल इसा से का-वा-सीन सी रूप पहचाने हो गया। परन्तु 'तुमसे भी छात्रा' का ही रूप पहचाने बीनी तत्त्ववेत्ता लॉ-गू-ले (अल्बेरी अपर्नाथ कान्फ्यूशियस) उत्पन्न हुआ था। 'तुम' आत्मोपम्य का उल्लिखित नियम बीनी भाषा की प्रणाली के अनुसार एक ही धर्म में कृतार्थ दिया है। परन्तु यह तत्त्व हमारे यहाँ कान्फ्यूशियस से भी बहुत पहले से उपनिषद् (मथ ६ केन ११) में और फिर महाभारत में गीता में एवं पराव का भी आभवात् मानना चाहिये (वस १२ १ २२.) इस रीति से साधुसन्ता के ग्रन्थों में विद्यमान हैं इस बावेंकि का भी प्रचार है कि 'आप बीती का क्या बीती।' यही नहीं; बल्कि इसकी आध्यात्मिक उपपत्ति भी हमारे प्राचीन शास्त्रकारों ने की है। जब हम 'तुम' बात पर ध्यान देते हैं कि कदापि नीतिधर्म का यह सर्वमान्य सूत्र वैदिक धर्म से मिला 'तुम' धर्मों में दिया गया हो तो भी 'तुम' उपपत्ति नहीं कृतार्थ' गर्न है। और जब हम इस बात पर ध्यान देते हैं कि 'तुम' सूत्र की उपपत्ति ब्रह्मात्मैक्यरूप अभ्यासमार्ग का लौह और दूसरे किसी से भी ठीक ठीक नहीं लगती तब गीता के आध्यात्मिक नीतिशास्त्र का अथवा कर्मयोग का महत्त्व पूरा पूरा व्यक्त हो जाता है।

समाज में मनुष्यों के पारस्परिक व्यवहार के विषय में 'आत्मोपम्य-बुद्धि' का नियम 'तुम' सुलभ, व्यापक, सुवीज और विश्वतामूल्य है कि जब एक बार यह कृतार्थ दिया कि प्राथमिक में रहनेवाले आत्मा का एकता की पहचान कर आत्मवत् समबुद्धि से दूसरे के साथ कर्ते जाओ तब फिर ऐसे पुष्प पुष्प उपदेश करने की जरूरत ही नहीं रह जाती कि लोगों पर 'तुम' करो उनकी यथाशक्ति मर्त करो; उनका कल्याण करो उन्हें अमृत्यु के मार्ग में लगाओ उन पर प्रीति रखा उनसे ममता न छोड़ो उनके साथ न्याय और समता का कर्तार्थ करो किसी से भोला मत हो किसी का द्रव्यहरण अथवा हिंसा न करो किसी से छुट न छोड़ो अभिप्रेत समता के अधिक कल्याण करने की बुद्धि मन में रखो अथवा यह समझ कर मर्त 'तुम' से कर्तार्थ करो कि हम सब एक ही पिता की सन्तान हैं। प्रत्येक मनुष्य को स्वभाव से यह सहज ही भासूम रहता है कि मेरा सुखदुःख और कल्याण किस में है? और सांसारिक व्यवहार करने में यहस्वी की व्यवस्था से इस बात का अनुभव भी उसका होता रहता है कि आत्मा है पुनर्नामासि। अथवा अर्ध मार्ग

'गरीरस्य' का मध्य समान कर अपन ही समान श्री-पुनो पर भी हमें प्रेम करना चाहिये। किन्तु परवान्ते पर प्रेम करना आत्मोपम्यबुद्धि सीखने का पहला ही पाठ है। सब इसी में न छिपे रह कर परवासी के बाह्य इष्टमियों फिर आमी गान्धर्व प्रामवाधिया जातिमान्या समकन्धुओं और अन्त में सब मनुष्या भयका प्राणिमात्र के नियम में आत्मोपम्यबुद्धि का उपयोग करना चाहिये। उस प्रकार प्रत्येक मनुष्य का अपनी आत्मोपम्यबुद्धि अधिक अधिक व्यापक बना कर पहचानना चाहिये, कि का आत्मा हममें है वही सब प्राणियों में है। और अन्त में श्री के अनुसार बताव भी करना चाहिये—वही ज्ञान की तथा आभमव्यवस्था की परमावधि भयका मनुष्यमात्र के सार्व की सीमा है। आत्मोपम्यबुद्धि स्व का अन्तिम और व्यापक अर्थ यही है। फिर आप ही सिद्ध हो जाता है कि उस परमावधि की ग्यति का प्राप्त कर सन की साम्यता दिन दिन यज्ञान आदि कर्मों से पत्ती जाती है व समी कम चित्तशुद्धिकारक, धर्म और अतएव रहस्या भम में कतल्य है। यह पहल ही कह आये है कि चित्तशुद्धि का गीक अर्थ स्वाध्याय बुद्धि का दृष्ट जना और ब्रह्मसमैक्य का पहचानना है। एवं इसीमिय म्मुनिश्रयों ने रहस्याभम के कम बिहित मान है। याज्ञवल्क्य ने प्रकषी की श्रुति आत्मा का अर्थ ब्रह्मण आदि उपाय दिया है उसका मम भी यही है। अस्यामिज्ञान की नींव पर रचा हुआ कमवाग्याम्य सब ने कहना है कि आत्मा व पुनःप्राप्ति में ही आत्मा की व्यापकता का संकुचित न करके उसकी उस स्वाभाविक व्याप्ति का पहचाना कि लाका व अयमात्मा और इस समस्त में व्याप किया कर कि उपायमिज्ञानों पु समुपब कुन्मम - यह सारी दृष्टी ही वह मोगी की परदृष्टी है; प्राणिमात्र ही उनका परिवार है। हमारा विश्वास है कि इस विश्व में हमारा कमवाग्याम्य अस्याम्य ग्यों के पुराने भयका नये किमी कमशाम्य व हारनकाम्य नहीं है। यही नहीं उन सब को अवनय में रख कर परमधर के समान उस अंगुल बचा रहगा।

इस पर भी कुछ श्रवण कहत है कि आत्मोपम्यमात्र से समुपब कुन्मम कम श्री कर्त्तव्य और व्यापक दृष्टि ही ज्ञान पर हम सिद्ध उन सद्गुणों का ही न ग्या दंडा। कि जिन दशाभिमान कुर्त्तभिमान और यमाभिमान आदि सद्गुणों का कुछ बग भयका राहु आज्ञाव्य उद्यम व्यवस्था में है। प्रत्युत यदि बाह्य हमें मारने या बध इन आरग्य मो निर्दिष्ट लक्षभूतः (श्रुति ११) श्रुति के इस वाक्या गुत्तर उक्तः काकुडि म सीत कर न मरना हमारा धर्म ही ज्ञापना (श्रुति धम्मर ३३/१) इस का प्रतिकार न होना और इस कारण उदर भुग कर्मों में मापु पुण्य की इतना मम में वगैरह। इस प्रकार बुद्धि का व्यवहार ही ज्ञान में पुन गमन भयका ममन राहु का हम न नश हो श्री ज्ञाना अस्याम्यम में ग्राह ही बग है कि न पत्र प्रतिकार ग्यामापुण्य लक्ष मम (श्रुति ३४८) - दुःख मम्य दृष्ट न हो ज्ञाने मनुष्य म होने कर्त्तव्य कुन्मम भयका अ ममने

से बैर कभी नष्ट नहीं होता — न चापि बैर वैरेण केषाञ्च न्युपशाम्यति । "तक विपरीत भिन्ना हम पराजय करते हैं वह स्वभाव से ही गुप्त होने के कारण प्रकट होने पर और भी अधिक उपद्रव मचाता रहता है तथा वह फिर कष्ट सेने का माध्यम बने रहता है — ज्यो बैर प्रसूयति । अतएव शान्ति में गुप्त का निवारण कर देना चाहिये (म भा उषो ७१ ९ और ६६) : भारत का यही श्लोक बाढ़ प्रवृत्तियों में है (देखो धम्मपद ५ और २१ महावग्ग १ २ एवं ३) और ऐसे ही इसा ने भी इसी तत्व का अनुकरण इस प्रकार किया है 'तु अपन शत्रुओं पर प्रीति कर (मध्मू ५ ४४) और जोड़ एक कनपटी में मारे, ता तु दूसरी भी भाग कर दे (मध्मू ५. १९ सू ६ २९) । इसाम्मही से पहलू के चीनी तत्वज्ञ स्व-आ-स्व का भी ऐसा ही कथन है और भारत की सत्य मण्डली में तो ऐसे साधुओं के इस प्रकार आचरण करने की बहुतरी क्यार्रें भी हैं जमा भयना शान्ति की पराजय का उत्कर्ष दिलवानेवाले इन स्याहरनों की पुनीत योग्यता को बटाने का हमारा कित्कुछ इरादा नहीं है । "स में जोड़ सन्तुह नहीं कि उत्सवमान ही वह समाधर्म भी अन्त में — अर्थात् समाज की पूरा अवस्था में — अपवादरहित और नित्यरूप से बना रहेगा । और बहुत क्या कोई समाज की कथमान अपूर्ण अवस्था में भी अनेक अवसरों पर देखा जाता है कि जो काम शान्ति से हो जाता है वह श्रेष्ठ से नहीं होता । जब अर्जुन देखने लगा कि बुद्ध बुद्धोंचन की सहायता करने के लिये ज्ञान ज्ञान आये हैं तब उनमें पितामह आर गुरु जैसे पूज्य मनुष्यों पर इष्टि पड़ते ही उसके ध्यान में यह बात आ ग' कि बुद्धोंचन की इष्टता का प्रतिफल करने के लिये उन गुरुजनों का शास्त्री से मारने का दुष्कर कर्म भी उसे करना पड़ेगा कि जो केवल मम में ही नहीं प्रत्युत अर्थ में भी आसक्त हो गये हैं (गीता २ १) । और इसी से वह कहने लगा कि यद्यपि बुद्धोंचन बुद्ध हो गया है तथापि न पापे प्रतिपापा स्यात् — बापे न्याय से मुझे भी उसके साथ कुछ न हो जाना चाहिये । यदि वे मेरी जान भी ले लें, तो भी (गीता २ ४६) मेरा 'निर्वैर अन्तःकरण से चुपचाप बैठे रहना ही उचित है । अर्जुन की इसी शब्दों को दूर कहा देने के लिये गीताशास्त्र की प्रवृत्ति हुई । और यही कारण है कि गीता में इस विषय का बहुत बलवत्ता किया गया है वैसा और किसी भी धर्मग्रन्थ में नहीं पाया जाता । उदाहरणार्थ बौद्ध और क्रिश्चियन धर्म निर्वैरत्व के तत्त्व को वैदिकधर्म के समान ही स्वीकार तो करते हैं परन्तु उनके धर्मग्रन्थों में स्पष्टतया यह बात कही भी नहीं जतसाह है कि (सकलग्रन्थ की भजना आत्मसंरक्षा की भी परबाह न करने वाले) धर्मयोगी सन्वासी पुरुष का व्यवहार — और (बुद्धि के अनसक्त एवं निर्वैर हो जाने पर भी उही अनसक्त आर निर्वैरबुद्धि से छिरे कटाव करनेवाले) धर्मपापी का व्यवहार — ये दोनों सबाध में एक नहीं हो सकते । "तक विपरित पश्चिमी नीति शास्त्रज्ञानों के भागे यह कथ पढ़ेसी लगी है कि इसा ने जो निर्वैरत्व का उपदेश

किया है उसका जगत् की नीति से समुचित मेल कहां मिलेगा? और नित्यो नामक आधुनिक जर्मन पण्डित ने अपने ग्रन्थों में यह मत डॉ. के साथ किया है कि निर्वैरत्व का यह समतुल्य गुलामगिरी का और पातक है एवं इसी का भय माननेवाले इसाद धर्म ने यूरोपखण्ड का नामा कर डाला है। परन्तु हमारे धर्मग्रन्थों को ध्यान से पढ़ा जायगा कि न केवल गीता को, प्रसुप्त मनु का भी यह बात पूर्णतया अवगत और सम्मत थी कि धर्म्यास और धर्मयोग दोनों धर्ममार्गों में इस विषय में ध्यान करना चाहिये। क्योंकि मनु ने यह नियम [कृष्यन्तं न प्रसिक्क्यन्त - काचित् हानिवाके पर स्त्रि ओष न करो (मनु, ६ ४८)] न गृहस्थधर्म में स्तन्यया है और न राजधर्म में। कथयता है केवल यतिधर्म में ही। परन्तु आनन्द के टीकाकार इस बात पर ध्यान नहीं देते कि "नर्म कौन कबन किस मार्ग का है? अथवा उसका कहा उपयोग करना चाहिये? उन लोगों ने संन्यास और धर्ममार्ग दोनों के परस्परविरोधी सिद्धान्तों को गलतगण्य कर डालने की जो प्रणाली डाल दी है उस प्रणाली में प्रायः धर्मयोग का लक्ष्य सिद्धान्तों के सम्बन्ध में कैसा धर्म पद बाता है "सद्यः कथनं हम पंचधर्म प्रकरण में कर आये हैं। गीता के टीकाकारों की इस भ्रामक पद्धति का खण्ड देने से सहज ही खत हो जाता है कि मङ्गलतर्कमें धर्मयोगी 'निर्वैर वा' का क्या अर्थ करते हैं? क्योंकि ऐसे अक्षर पर बुद्ध के साथ धर्मयोगी गृहस्थ का क्या कर्त्तव्य करना चाहिये उसका विषय में परम भावद्वन्द्व प्रवृत्ति ने ही कहा है कि सम्मानित्व धर्मादाव। पण्डितैरपवादिता (म भा बन ८८) - हे वात! इसी हेतु बहुत पुरुषों ने धर्मा का स्थित सदा अपवादा करके देते हैं। बा धर्म हमें पुनर्जायी हो रही धर्म करके वृत्तों को पुनः न देने का आत्मोपम्वद्विष्टि का सामान्य धर्म है ता टीक परन्तु महाभारत में निषेध किया है कि जिस समाज में आत्मोपम्वद्विष्टिवाले सामान्य धर्म की ओर के इस वृत्ते धर्म के - कि हमें भी वृत्ते सेना युक्त न - पालनवाले न हा उस समाज में केवल एक पुरुष ही यति "स धर्म का पावेगा तो केवल धर्म न होगा। यह समता धर्म ही ने व्यक्तियों से सम्बन्ध अर्थात् सम्पन्न है। अतएव आत्मतावी पुरुष का मार "डालने से कैसे अहिंसा धर्म में कहा नहीं जायता ऐसे ही बुद्धों का उचित शासन कर देने से वापुआ की आत्मोपम्वद्विष्टि या निन्द्यभुता में भी कुछ स्पन्दता नहीं होती बल्कि बुद्ध का धर्म्यास का प्रतिकार कर वृत्तों को क्या देने का ध्येय अवश्य मिल जाता है। जिस परमेश्वर की अपेक्षा किसी की भी बुद्धि अधिक कम नहीं है जब वह परमेश्वर भी वापुआ की रक्षा और बुद्धों का विनाश करके क स्थित समय समय पर अवतार ल कर लोकायुद्ध किया करता है (गीता ४ ७ और ८) तब और पुरुषों की बात ही क्या है यह कहना समझण है कि समुर्ध्व

कुन्मलम् - कृती बुद्धि हो जाने से अथवा फलका छोड़ देने से पावता-अपावता का अथवा योग्यता अयोग्यता का भेद भी मिट जाना चाहिये। गीता का सिद्धान्त यह है कि फल की आशा में समस्तबुद्धि प्रधान होती है और उसे छोड़ें बिना पापपुण्य से कुन्मल नही मिलता। किन्तु यदि किसी सिद्ध पुरुष को अपना स्वार्थ साधने की आवश्यकता न हो तथापि यदि वह किसी अयोग्य आधमी को कोई ऐसी वस्तु से छेने दे कि वह उसके याध्य नही तो उस सिद्ध पुरुष को अयोग्य आधमियों की सहायता करने का तथा योग्य साधुओं एवं समाज की भी हानि करने का पाप छोड़ देना न रहेगा। ऊपर से टकर सेनेवाला करावपति साहूकार यदि बाजार में तरकारी लेने जाय तो किस प्रकार वह हरी बनियों की गली की क़िस्मत जल रूपसे नही दे देता उसी प्रकार पूर्ण साम्बावस्था में पहुँचा हुआ पुरुष किसी भी कार्य का योग्य तारतम्य भूल नहीं जाता। उसकी बुद्धि सम तो रहती है; पर समता का यह अर्थ नहीं है कि गाय का चारा मनुष्य को और मनुष्य का मोहन गाव का मिला दे। तथा महाबान ने गीता (१७-२) में भी कहा है कि जो 'दात्म्य' समझ कर सात्विक तन करना हो वह भी उसे छोड़े व पावे व अर्पाद देश काज और पावता का विचार कर देना चाहिये। साधु पुरुषों की साम्बुद्धि के बगल में ज्ञानेश्वर महाराज ने उन्हें पृथ्वी की उपमा दी है। 'सी पृथ्वी का दूसरा नाम लक्सहा है किन्तु यह 'लक्सहा' भी यदि इसे कुछ खत मारे, तो मारनेवाले के पैर उसके में उठने ही जोर का बका दे कर अपनी समता बुद्धि व्यक्त कर देती है।' उससे मंत्री मोति समझा जा सकता है कि मन में बैर न रहने पर भी (अर्थात् निर्वैर) प्रतिस्पर्ध कैंस किया जाता है। कमविपाक प्रक्रिया में कह जाय है कि इसी कारण से महाबान भी 'य यथा मां प्रपद्यते तांस्तथैव मनाम्यहम्' (गी ४-११) - जो मुझे जैसे मकते है उन्हें मैं जैसे ही फल देता हूँ - उस प्रकार व्यवहार तो करते हैं परन्तु फिर भी वैराग्य-नैर्घृण्य रूपों से अस्मित रहते हैं। 'सी प्रकार व्यवहार अथवा कानून-अवस्था में भी कृती आत्मी को फौली की सख देनवाले न्यायाधीश का काइ उसका सुझन नही करता। अध्यात्म-शास्त्र का सिद्धान्त है कि जब बुद्धि निष्प्रम हो कर साम्बावस्था में पहुँच जावे तब वह मनुष्य अपनी इच्छा से किसी का भी मुकसान नही करता। ऊपर यदि किसी का मुकसान हो ही जाय तो समझना चाहिय कि वह उसी कर्म का फल है। इसमें श्विस्तप्रश्न का कां दोष नहीं। अथवा निष्कामबुद्धिवाला श्विस्तप्रश्न ऐसे समझ पर जो काम करता है - फिर इन्को म वह मानवध या गुरुध नहीना किन्ता ॥ मयद्वर कर्मा न हो - उनके शुभ अशुभ फल का कन्धन अथवा छेप उसका नही समता (देगा गीता ४-१४ ... और १८-१३)। प्रीतगरी कानून ॥ आत्मसंरक्षा के दो नियम ६ य 'भी तन्म पर रवे गय है। कहत है कि जब लोग ने मनु से राजा होने की प्राधना की तब ऊँही ने पहल्य यह उत्तर दिया कि अनाचार से

उसके पूर्व ही उस वृत्त में महत्त्व के विशेषण का भी प्रयोग करके—कि 'मत्कर्मणो
अर्पणं मेरुपानी परमेश्वर के प्रीत्यर्थ परमेश्वरार्पणबुद्धि से तब कर्म करनेवाला—
भगवान् ने गीता में निर्वैरत्व और कर्म का भक्ति की दृष्टि से मेल मिला दिया है।
इसी से शाङ्करमाय्य तथा अन्य टीकाभा में भी कहा है कि इस श्लोक में पूरे गीता-
शास्त्र का निचोरा आ गया है। गीता में यह कहीं भी नहीं बतलाया कि बुद्धि को
निर्वैर करने के लिये या उसके निर्वैर हो चुकने पर भी सभी प्रकार के कर्म छोड़ देना
चाहिये। इस प्रकार प्रतिस्वर का कर्म निर्वैरत्व और परमेश्वरार्पणबुद्धि से करने पर
कृता का उसका क्षेत्र भी पाप या दोष तो समझा ही नहीं उल्टा प्रतिस्वर का कर्म
हा बुद्धि पर किन्तु बुद्धि का प्रतिस्वर किया गया है उन्हीं का आत्मोपम्यदृष्टि से
कल्याण मानने की पुष्टि भी नष्ट नहीं होती। एक उदाहरण लीजिये; बुद्ध कर्म के
कारण रावण को निर्वैर आर निष्पाप रामचन्द्र ने मार तो डाला; पर उसकी उत्तर
दिया करने में भी किसीका हित करने लगा तब रामचन्द्र ने उसको समझाया कि—

मरणाभ्यानि ब्रह्मणि निवृत्त नः प्रयोजनम् ।

क्रियतामस्य संस्कारो ममाप्येष यथा तव ॥

(रावण के मन का) कैर मीत के साथ ही गया। हमारा (तुम्हीं का नाश करने
का) काम हो चुका। अब यह किसा तेरा (मार) है किसा ही मेरी भी है। इतनी
इसका अस्मिन्कार कर (वात्सीकि रा ३ १ २५) रामायण का यह तत्व
भागवत (८ १ २३) में भी एक स्थान पर कहा गया है। और अन्वय
पुराण में जो य कहाँ है— कि भगवान् ने किन्तु तुम्हीं का संहार किया, उन्हीं का
द्विष्ट त्याग हा कर गति दे दी— उनका रहस्य भी यही है। 'ही सप विपारी
को मन में हम कर भीममथ ने कहा है कि 'उत्तम क सिय उत्तम होना चाहिये।'
और महाभारत में भीष्म ने परमुच्य में कहा है—

यः यथा वर्तते यस्मिन् मस्मिन् प्रवर्तते ।

नाथर्म शमशास्त्रानि न बाधयन्ति विन्दन्ति ॥

अने साथ ही जना स्थाप करना है उनका साथ देने ही करने में न की अधर्म
(अनीति) होता और न अधर्म्याण (म. भा उवा २३ ५ ३)। फिर शाय
यह भी गीता-शास्त्र में कहा गया है—

यः सदा यथा वर्तते सदा सदा वर्तते ।

मायायाः साधना बाधितस्य साधनायाः साधना प्रवृत्त ॥

इतने साथ ही जना स्थाप करना है उनका साथ देने ही करने में न की अधर्म
(अनीति) होता और न अधर्म्याण (म. भा उवा २३ ५ ३)। फिर शाय
यह भी गीता-शास्त्र में कहा गया है—

में इन् को उसके मायावीपन का वाप न दे कर उसकी स्तुति ही की गई है कि -
 'तं मायामित्तवद्य मायिनं शुभं अन्य ।' (अ. १ १४३ ० १ ८ ७) -
 हे निपाप इन्द्र ! मायावी तुम का तन माया से ही मारा है। और भारवि ने अपने
 'विराताकुनीय' काव्य में भी 'अम्ब' के साथ का ही अनुवां इस प्रकार किया है -

अजग्नि मे मुहधिया परामब ।

अजग्नि मायाविषु ये न मायिन ॥

'मायाविद्या के साथ ही मायावी नहीं बनत ब नष्ट हो शन है (अ. १ १४३ ० १ ८ ७)।
 परन्तु यहाँ एक बात पर और ध्यान देना चाहिये कि कुछ पुरुष का प्रतिस्वर यदि
 साधुता से हो सकता है। तो पहले साधुता से ही कर। क्योंकि दूसरा यदि दुष्ट हो
 तो उसी के साथ हम भी दुष्ट न होना चाहिये। यदि कोई एक नष्ट हो जाय
 तो सारा गौश का गौश अपनी आक नहीं बना होता। और क्या कह यह सम ह
 भी नहीं। उस ने पाप प्रतिपाद म्यात् सब का एक मायाव यही है और उसी
 कारण स विदुरनीति में पुत्रराय का पहले यही नीतिनित्य स्थापना गया है न
 तदन्त्य मन्त्रस्यात् प्रनिवृत्तं यगमन - ऐसा व्यवहार स्वयं अपने द्विप्रतिकृत
 मायम है। क्या क्या पुत्रराय साथ न कर। इसके पक्षान ही विदुर न करा है -

अक्राधन जयत्काये अमाधु माधुना जयन् ।

जयत्कद्वये दानेन जयत मय्येन चामृतम् ॥

(दुसर ६) अथ का (अपनी) दानि से जीत। कुछ का साधुता से जीत। दुष्ट
 का जन न जीत और अद्वय का मन्त्र न जीत (म मा उपा १८ ७३ ७४)।
 पार्थ ना म ७३ का का 'यम्भय' नामक नीतिग्रन्थ है उसमें (१) इनी
 अथ का १४३ अनुवां है -

अक्राधन जिने कायं अमाधु माधुना जित ।

जित कद्वये दानेन मय्येन चामृतम् ॥

दानिद्वय ॥ अर्थात् का उपाय करन हो नीति न ही इनी नीतिनित्य के अर्थ का
 का म अर्थ दिया है -

अथ अमदमाधुना अमाधु माधुना जयन् ।

ययत निधन भया न जयाः पापकमणा ॥

का की समाप्त अथान दुष्ट का साधुता से विचारण करना का रूप। क्योंकि
 पापम म जीत अथ की अर्थ का यम से अथान नीति में मय जना नी अर्थपर -
 (१४३ ० १ ८ ७) इनी साधुता न यदि का क द्वायों के विचारण न होता
 हो अथान अथान अथान मय का अर्थ की अथान का अर्थ है। का का का
 पुत्रिन म अर्थ न निरुत्ता है। अथान कद्वयेन चामृतम् ॥ अथान म साधारण
 काटे म अथान काटे ॥ काटे - का - का ही अर्थ निरुत्ता अथान काटे ॥

(गीता १ १०-११)। क्याकि, प्रथमक तमस साधनग्रह क सिव बुद्धों का निग्रह करना भगवान के समान भम की दृष्टि से साधुपुरुषों का भी पहल्य कतम्प है। 'साधुता से दुष्टता को जीत' इस वाक्य में ही पहले यही बात मानी गई है, कि दुष्टता का जीत लेना अथवा उन्मत्त निवारण करना साधुपुरुष का पहल्य कतम्प है। फिर उसकी सिद्धि क सिव कतम्प है कि पहले जिस न्याय की सोचना कर। यदि साधुता से उन्मत्त निवारण न हो सकता है - मीथी अंगुली से भी न निचले - सा धिसे को लेने कम कर दुष्टता का निवारण करने से हमें हमारे कमप्रत्यकार कभी भी नहीं रोकते। वे यह नहीं भी प्रतिपादन नहीं करते कि दुष्टता के आगे साधुपुरुष अपना बखिनाम लुप्टी से किया कर। सग खान रहे कि जो पुरुष अपने ऊरे कर्मों से पराह गये कटने पर उतार हो गया उसे यह कटने का कोर भी नैतिक हक नहीं रह जाता कि और लोग मेरे साथ साधुता का कतम्प कर। कमयाक में स्पष्ट आशय है (मनु. ८ १९ और १५९) कि इस प्रकार कम साधु पुरुष को कोर असाधु काम सम्बन्धी से करना पड़े तो उसकी विम्वेशरी शुद्धबुद्धि बाक साधुपुरुषों पर नहीं रहती। किन्तु इसका विम्वेशर वही दुष्ट पुरुष हो जाता है कि जिसके दुष्ट कर्मों का सह नहीं है। स्वयं दुष्ट ने स्वयं का जो शासन किया, उसकी उपपत्ति वीर प्रत्यकारों ने भी इसी तत्व पर लगाई है (देखो मिलिन्द ५ ४ १ १०-१४) जहलुधि के व्यवहार में ये आपात-प्रत्यावातकनी कर्म नित्य और क्लिष्टक टीक होते हैं। परन्तु मनुष्य के व्यवहार उसके इच्छाधीन हैं। और ऊपर जिस प्रैक्षक्य-विन्तामणि की मात्रा का उल्लेख किया है उसके बुद्धों पर प्रयोग करने का निमित्त विचार जिस धर्मज्ञान से होता है वह धर्मज्ञान भी अत्यन्त सूक्ष्म है। इस कारण विशेष अवसर पर कम बड़े लोग भी तत्त्वसुख उस बुद्धि में पड़ जाते हैं कि जो हम किया चाहते हैं वह योग्य है या अयोग्य? अथवा धर्म्य है या अधर्म्य कि कर्म किमकमेति कवयोप्यत्र मोहिता (गीता ४ २६)। ऐसे अवसर पर कोरे विद्वानों की अथवा सैन्य वीरवहूत स्वार्थ के पक्ष में वैसे हुए पुरुषों की पच्छितार्थ पर या केवल अपने सार असार-विचार के मतेसे पर कोर काम न कर के बरिक्त पूर अवस्था में पहुँचे हुए परमाणु के साधुपुरुष की शुद्धबुद्धि के ही कारण में का कर उसी गुण के निर्णय को प्रमाण माने। क्योंकि निरा तार्किक पाण्डित्य कितना अधिक होगा इन्हींसे भी उतनी ही अधिक निष्कर्षणी। "ही कारण किता शुद्धबुद्धि के कोरे पाण्डित्य से ऐसे किन्तु प्रश्नों का भी सच्चा और समाधानकरक निरा नही होने पाता। अतएव उसको शुद्ध और निष्णामबुद्धिवाला गुण ही करना चाहिये। जो शास्त्रकार अत्यन्त सम्मान्य हो चुके हैं उनकी बुद्धि उस प्रकार की शुद्ध रहती है। और यही कारण है जो भगवान् ने अर्जुन से कहा है - तथाम्यस्य प्रमाणं स कथमव्ययवर्त्मनी (गीता १६ १४) - धर्म्य अव्यय्य का निर्णय करने में उसे शास्त्र को प्रमाण मानना चाहिये। तथापि यह न गूँस जाना चाहिये कि अस्मान के

अनुसार श्वेतकेतु केम भाग के साधुपुरुषों को मन शास्त्रों में भी पढ़ने का अभिप्राय प्राप्त होता रहता है।

निर्बेर और शान्त साधुपुरुषों के आप्रण के सम्बन्ध में योगी श्री आचर्य का भैरवमन्त्र देवी जाती है उसका धारण यह है कि कमयोगमाग प्रायः मग्न हो गया है और सार संसार ही का स्वात्म माननवास संन्यासमाग का पारो भार रीरदाय हो गया है। गीता का यह उपदेश अथवा उद्देश्य भी नहीं है कि निर्बेर होने से निष्पत्तिप्रार भी हाना चाहिये। जिसे अक्षरमार्ग की परवाह ही नहीं है उस जगत् में दुःख की प्रकृष्टा ऐसे ता-और न कुछ ता-करना ही क्या है? उसकी गान रह चाह परी जाय; सब एक ही ता है। किन्तु प्रणवस्था में परम्प हूण कमयोगी प्राप्तिमात्र में आत्मा की एकता का पहचान कर यद्यपि सभी के साथ निर्बेरता का व्यवहार किया कर, तथापि अनासक्तबुद्धि में पावना भ्रष्टावृत्ता का सार असार विचार करके स्वयमानुसार प्राप्त हूण कर्म करने में व कमी नहीं चुनत। और कमयोग कहता है कि इस रीति से किय हूण कर्म कता की साम्यबुद्धि में कुछ स्पृन्ता नहीं आन इत। गीताचमप्रतिपाति न कमयोग के मन मन्त्र का मन्त्र सेने पर कुस्मभिमान और इन्द्राभिमान आदि कल्पयन्त्रों की भी कमयोगशास्त्र के अनुसार वाग्य उपपत्ति लक्षा आ मन्त्री है। यद्यपि यह अन्तिम सिद्धान्त है कि नम्र मानवकृति का - प्राणिमात्र का - शिखर हिन हीना हो वही धर्म है; तयारि परमावधि की मन भिन्नी का प्राप्त करने के लिये कुलभिमान प्रमाभिमान और इन्द्राभिमान आदि चन्नी हूण सीमिका की आवश्यकता ना कमी भी नष्ट होने की नहीं। निगुल मन्त्र की प्राप्ति के लिये त्रि प्रकार मनुष्योपायना आवश्यक है उनी प्रकार - समुध्व बुद्धिबल - की एकी बुद्धि पान के लिये कुलभिमान आत्मनि मान और इन्द्राभिमान आदि की आवश्यकता है। एवं समाज की प्रत्येक पीढ़ी उनी चीन से ऊपर चन्नी है। मन कारण उनी चीन का लक्ष्य ही स्थिर रहना चन्नी है। ऐसे ही सब अपने आत्मपात्र योग अथवा अन्य राष्ट्र नीच की सीढ़ी पर हैं। तब यदि बार एक आप मनुष्य अथवा का राष्ट्र चाहे कि मैं भगव्य ही ऊपर की सीढ़ी पर पना रहूँ ता यह क्यापि हो नहीं सकता। क्योंकि ऊपर कहा ही हो चुका है कि परस्पर व्यवहार में सब की सेवा ग्याय न ऊपर ऊपर की भर्त्तापय की नीच नीच की भर्त्तापय चन्नी के अन्याय का प्रतिशर करना विचार प्रण पर आवश्यक रहता है। इसमें बाँध बाँधा नहीं कि मुपरत मुपरत जगत् के सभी मनुष्या की मिन्नी तब त्रि एकी शर हो। बाँकी त्रि के प्रणिमन्त्र में आत्मा की एकता की पहचानन म्मा अन्तः समुध्वमन्त्र की एकी मिन्नी प्राप्त कर मन की भाषा रहना कुछ भर्त्तापय भी नहीं है परन्तु आत्मोन्नति की परमावधि की यह मिन्नी तब तब नष्ट हो मन्त्र हो नहीं रह है तब तब अन्याय रहा अथवा समाज की मिन्नी पर मन कर साधुपुरुष इन्द्राभिमान आदि कर्मों का ही लता उदरग्य हो रह कि न भयने

अपन समारों का उन उन समयों में भयस्कर हो। इसके अतिरिक्त इस दूसरी बात पर भी ध्यान रना चाहिये कि मजिष्ठ २२ मजिष्ठ तबारी करके इमारत बन जाने पर जिस प्रकार नीचे के हिस्से निष्काश जाये नहीं जा सकते अथवा जिस प्रकार तबारी हाथ में आ जाने से कुत्ताही की या सूर्य होने से अग्नि की आवश्यकता कभी ही रहती है उसी प्रकार सबभूतहित की अन्तिम सीमा पर पहुँच जाने पर भी न कबल देष्टा मिमान की धरन कुक्षामिमान की भी आवश्यकता कभी ही रहती है। क्योंकि तमाक-सुधार की दृष्टि से देखें तो कुक्षामिमान को विशेष काम करता है वह निरे देष्टामिमान से नहीं हाता और देष्टामिमान का काय निरी सर्वभूतात्मैक्यदृष्टि से सिद्ध नहीं हाता। अर्थात् समाज की पूर्ण अवस्था में भी साम्यशुद्धि के ही तमान देष्टामिमान और कुक्षामिमान आदि समों की भी सदैव चरुत रहती ही है। किन्तु केवल अपने ही देश के अमिमान का परमसाध्य मान लेने से जैसे एक राष्ट्र अपने काम के लिये दूसरे राष्ट्र का मनमाना तुल्यमान करन के लिये तैयार रहता है वैसी बात सर्व-भूतहित को परमसाध्य मानने से नहीं होती। कुक्षामिमान देष्टामिमान और अन्त में पूरी मनुष्यजाति के हित में यदि विरोध आने लगे तो साम्यशुद्धि से परिपूर्ण नीतिधर्म का यह महत्त्वपूर्ण और विशेष कथन है कि तब देशी के समों की विधि के लिय निम्न भगी के समों को ले" २। बिदुर ने धृतराष्ट्र को उपदेश करते हुए कहा है कि युद्ध में कुछ का क्षय हो जावेगा। अतः दुर्योधन की टंक रत्न के लिय पाण्डवों का राक्षस का भाग न देने की अपेक्षा यदि दुर्योधन न मरे तो उसे— (सन्का मने ही हो) — अकेले को छोड़ देना ही उचित है; और उसके सम्यन में यह शोक कहा है —

एतदेक कुलस्थायै ग्रामस्थायै कुलं त्यजेत् ।

ग्रामं जनपदस्थायै आत्मायै पृथिवीं त्यजेत् ॥

पुरुष के (बचाव के) लिये एक व्यक्ति को गाव के लिय कुछ की और पूरे संकलमह के लिये गाँव की एवं आत्मा के लिये पृथ्वी को छोड़ दे (म. मा. भा. ११. १६; समा. ६१. ११)। इस श्लोक के पहले और तीसरे पदों का तात्पर्य बही है कि जिसका उत्पन्न किया गया है; और पाच पदों में आत्मरक्षा का तत्त्व कलमबा गया है। आत्म शब्द सामान्य सवनाम है। इससे यह आत्मरक्षा का तत्त्व जैसे एक व्यक्ति का उपपन्न हाता है वैसे ही एकलिल लोकसमूह की शक्ति की अवस्था राष्ट्र की भी उपपन्न हाता है। और कुछ के लिये एक पुरुष का ग्राम के लिय कुछ की एवं देश के लिये ग्राम की छोड़ देने की कल्पना काली दुरन्त प्राचीन प्रजासी पर अब हम ध्यान रते हैं तब स्पष्ट नीति पड़ता है कि आत्म शब्द का अर्थ इन सब की आत्मा इस अर्थ पर अधिक महत्त्व का है। फिर भी कुछ मतलबी या शास्त्र न धनने वाला म्मा इस पदों का कभी कभी बिगरीन अथवा निरा न्यायप्रधान अर्थ दिया करत है अतएव यहाँ कह देना चाहिये कि आत्मरक्षा का यह तत्त्व आपस्तम्भीयन का

नहीं है। क्योंकि जिन धार्मिकों ने निरन्तर स्वार्थसाधु पावाकर्मों का एक ही चक्र चलाया है (इसकी गी अ २६) सम्भव नहीं है कि वही स्वाय के लिये किसी से भी कर्म का दुपाने के लिये कहें। ऊपर के श्लोक में अथ दास्य का अथ सिद्ध स्वायप्रदान नहीं है। किन्तु सद्गुरु मान पर उसके निवारणाय' ऐसा करना चाहिये। और कदा करी ने भी यह अर्थ किया है। आपमत्तसमीपन और आभारदा में क्या मारी अन्तर है। अपोपमान की दृष्टि अथवा सोम से अपना स्वाय साधने के लिये दुनिया का मुझान करना आपमत्तसमीपन है। यह अमानुषी और निम्न है। उक्त श्लोक के प्रथम तीन पदों में कहा है कि एक के हित की अपेक्षा अनेकों के हित पर उचित ध्यान देना चाहिये। तथापि प्राणिमात्र में एक ही आत्मा रहने के कारण प्रत्येक मनुष्य का 'स कर्तृ' में सुख में रहने का एक ही सा नैसर्गिक अधिकार है। और इस सर्वमान्य महत्त्व के नैसर्गिक स्वत्व की ओर दुर्लक्ष कर कर्तृ के किसी भी एक व्यक्ति की या समाज की हानि करने का अधिकार दूसरे किसी व्यक्ति या समाज को नीति की दृष्टि से कदापि प्राप्त नहीं हो सकता - फिर चाहे वह समाज का और संख्या में कितना ही बड़ा-बड़ा क्यों न हो। अथवा उसका पास छीना जायेगी करने के साधन दूसरों से अधिक क्या न हो। यदि कर्तृ 'स कर्तृ' का भवन्मन कर, कि एक की अपेक्षा अथवा पादों की अपेक्षा बहुतों का हित अधिक योग्यता का है। और 'स कर्तृ' स सम्मता में अधिक बड़ा हुए समाज के स्वार्थी स्वार्थ का समर्थन कर ता यह पुष्टिवा' कथन राक्षसी समता साबित। इन प्रकार दूसरे श्लोक यदि अन्याय से जनन मग ता बहुतों के ना क्या मारी दृष्टी के हित की अपेक्षा भी आभारदा अमान्य अपने स्वार्थ का नैतिक हक और भी अधिक लक्ष्य हो जाता है। यही उक्त पाठों परण का साक्ष्य है। और पहल तीन पदों में 'सिद्ध अथ का' कर्म है इसी के लिये महत्त्वपूर्ण अथवा के नात 'स साध ही' कर्मता दिया है। इसका जिक्र यह भी हमें याद दिये कि यदि हम स्वयं कीजित रहने का साधन क्या भी कर लगे। अतएव एक ही के दृष्टि से विचार कर ता की विधार्मिक के समान यही करना पड़ता है कि जीवन धर्मसाधन - विचार का धर्म भी करेगा। अथवा काश्चित् के अनुसार यही करना पड़ता है कि परीक्षाओं पर धर्मसाधन (कृष्ण ५ ३३) - 'जीव ही सब धर्मों का साधन है। या मनु के धर्मसाधन करना पड़ता है। अमान्य लक्षण रहने - स्वयं अर्थात् रक्षा मग लक्षण बर्नी का है। यद्यपि आभारदा का हक मग लक्षण के हित की अपेक्षा इस प्रकार भद्र है तथापि दूसरे प्रकरण में यह भाव है कि कुछ भद्रों पर कुछ के लिये 'स कर्तृ' धर्म के लिये अपना परीक्षण के लिये स्वयं भवनी है। इसका म मग लक्षण भवनी जन पर 'स कर्तृ' है। उक्त श्लोक के 'स कर्तृ' साधन में यही 'स कर्तृ' है। 'स कर्तृ' पर मग लक्षण अमान्य के अर्थ में यह 'स कर्तृ' म मग लक्षण के लिये करता है। और 'स कर्तृ' की 'स कर्तृ' म मग लक्षण

योग का समाग्रस्त के नाश प्रयुक्तता दी है। इससे स्पष्ट ही दीख पड़ेगा कि तत्त्वज्ञानी काम परमावधि के कुछ और उच्च स्थिति के विचारों में ही बूझे क्यों न रहा कर परन्तु व ठन्हाटीन अपूर्ण समाग्रस्तवस्था का विचार करने से भी कभी नहीं झूठे।

ऊपर की सब बातों का इस प्रकार विचार करने से ज्ञानी पुरुष के सम्मुख में यह निश्चय होता है कि वह ब्रह्मात्मकव्यञ्जन से अपनी बुद्धि का निर्बिषय शान्त और प्राणिमात्र में निर्वैर तथा सम रखे। इस स्थिति का पा ज्ञान से सामान्य मछली स्वेयों के विषय में उल्लास नहीं। स्वयं तार संसार कामों का त्याग कर, यानी कर्म-सन्वाध आभय का स्वीकार करके इन लोगों की बुद्धि को न मिलाये। श्रेय-काम और परिस्थिति के अनुसार जिन्हें जो योग्य हो, उसी का उन्हें उपदेश दें अपन निष्काम कृत्य-आचरण से सत्त्वव्यवहार का अधिकारानुसार प्रत्यक्ष आनन्द निष्काम कर, सब को पीरे पीर वषाधम्मव शान्ति से किन्तु उत्साहपूर्वक उत्पत्ति के मार्ग में लगाने। कर्म; यही ज्ञानी पुरुष का सखा बन्ध है। समय-समय पर अकस्मात से कर मन्वान् भी यही काम किया करते हैं और ज्ञानी पुरुष का भी यही आदेश मान, कुछ पर ध्यान न देने हुए वह जगत् का अपना कर्म 'गुड अचान्' निष्कामबुद्धि से लड़के वषाधम्मि करते रहना चाहिये। गीताशास्त्र का गाराण यही है कि इस प्रकार के कृत्यपाठन में यदि मनुष्य भी आ काय ता बड़े भाग्य से उस स्वीकार कर लेना चाहिये (गी ३ ३५) - अपने कृत्य अचान् बन्ध का न छोड़ना चाहिये। इस ही मन्त्रमन्त्र अथवा कर्ममात्र कहते हैं। न केवल वेदान्त ही, बरन उसका आधार पर ताव-ही नाव कम अकर्म का ऊपर मिला हुआ ज्ञान भी सब गीता में बतलवा गया जमी ता पहले कुछ छोड़ कर मीन मीनने की पैवारी करनेवाला अजुन आस चल कर स्वयं अनुसार कुछ बरन के लिये - सिर्फ इसीलिये नहीं कि मन्वान् कहते हैं बरन भरनी राजी से - प्रवृत्त हो गया। विषयप्रवृत्ति की साम्यबुद्धि का यही ताव कि जिसका नकुन को उल्लेख हुआ है कर्मयोगशास्त्र का मूल आधार है। अन्त इन्हीं की प्रमाण मान इसका आधार से हमने बतलाया है कि पण्डित की नीतिमत्ता की उत्पत्ति क्योंकर लगती है। हमने इस प्रकरण में कर्मयोगशास्त्र की इन मोटी मोटी बातों का लक्षित निष्पत्ति किया है कि आन्धोरम्यदृष्टि में लमात्र में परस्पर एक-दूसरे व नाथ केना पनाथ करना चाहिये 'भेद का लेना' 'बाधे म्याव से' अथवा पाकता-भराकता के कारण सब से ब-ब-ब-ब मीतिधर्म में बंधन-न दे होत है; अथवा भग्न अकर्म के लमात्र में कर्मयोग शास्त्रपुरुष का भी अन्वेषणनक न निधन कम मन्वार करने परत है। इन्हीं बुद्धियों का म्याव पधारवाद, शान, इया भाईना लय और मन्त्रय भाति निम्न धर्मों के विषय में उल्लेख किया जा सकता है अन्तर्गत की भग्न लमात्रव्यवस्था में वह निष्पत्ति के लिये - कि प्रवृत्ति के अनुसार इन नीतिधर्मों में यही और बन्धन-न कर बरना ठीक होगा - यदि इन बन्धों में न प्रत्येक पर एक एक स्वयं बन्ध मिला जाय तो भी यह विषय लमात्र

न होगा और यह मगजगतीता का मुख्य उपदेश भी नहीं है। "स-प्रश्न के तुरते ही प्रकरण में "स-प्रश्न दिग्दर्शन करा आये हैं कि अहिंसा और सत्य, सत्य और अहिंसक आत्मरक्षा और धान्ति आदि में परस्पर विरोध हो कर विशेष प्रसङ्ग पर कृतव्य-अकृतव्य का सन्देह उत्पन्न हो जाता है। यह निर्दिष्ट है कि ऐसे अवसर पर साधुपुरुष नीतिधर्म छेक्याना-स्वव्यवहार, स्वाय और सर्वभूतहित आदि बातों का तारतम्य-विचार करके फिर कर्म-अकर्म का निर्णय किया करते हैं; और महामारत में धर्म ने धिधि राखा को यह बात स्पष्ट ही कतसा दी है। सिद्धि नामक अन्यत्र ग्रन्थकार ने अपने नीतिशास्त्रविषयक ग्रन्थ में "सी अथ का विस्तार-सहित वर्णन अनेक उदाहरण से कर दिया है। किन्तु कुछ पश्चिमी पण्डित इतने ही से यह अनुमान करते हैं कि स्वार्थ और परार्थ के चार अक्षर का विचार करना ही नीति-निर्णय का तत्व है। परन्तु इस तत्व को हमारे शास्त्रकारों ने कभी मान्य नहीं किया है। क्योंकि हमारे शास्त्रकारों का कथन है कि यह चार अक्षर का विचार अनेक बार "तना सूत्र और अनैकान्तिक, अर्थात् अनेक अनुमान नियम कर देनेवाला होता है कि यदि यह साम्यबुद्धि ऐसा ही ऐसा वृत्त - पहले से ही मन में छेक्या आने लगी हुई न हो। या कोरे तार्किक चार-अक्षर के विचार से कृतव्य-अकृतव्य का सदैव अचूक निर्णय होना सम्भव नहीं है। और फिर ऐसी घटना हो जाने की भी सम्भावना रहती है जैसे कि मोर नाचता है इसलिये मोरनी भी नाचने लगती है। अर्थात् देखादेखी चाहे योग छीने क्रमा बाद रोना इस स्मैकेतिक के अनुसार दोग पैल छेक्या और समाज की हानि होगी। मित्र प्रभृति उपयुक्ततावाणी पश्चिमी नीतिशास्त्र के उपपात्र में यही तो मुख्य अप्रवृत्ति है। गरुड झपट कर पक्ष से झमने का आकाश में उठा जाता है "स-प्रश्न देखा देखी यदि श्रीवा भी देखा ही करने को तो वाला न्याये किता न रहेगा। "सी छिने गीता कहती है कि साधुपुरुषों की निरी ऊपरी मुक्तियों पर ही अवलम्बित मत रहो। अन्तःकरण में सर्वत्र बाधत रहनेवाली साम्यबुद्धि की ही अन्त में शरण लेनी चाहिये। क्योंकि कर्मबाग्यान्त्र की सभी बड़ साम्यबुद्धि ही है। अर्थात् आधिभौतिक पण्डितों में के कोई स्वार्थ को तो कोई परार्थ अर्थात् अधिर्वाद्य लोग के अधिक मुख का नीति का मुख्यत्व कतसाते हैं। परन्तु हम चाहे प्रकरण में यह दिग्दर्शन आये हैं कि कर्म के केवल बाहरी परिणामी को उपयोगी होनेवाले "न तत्त्वा से सबल निवाह नहीं होता। इसका विचार भी अवश्य ही करना पड़ता है कि कता की बुद्धि कहीं तक कुछ है। कर्म के काम परिणामा के चार अक्षर का विचार करना अतुष्टि का और दूरदर्शिता का स्वरूप है सही परन्तु दूरदर्शिता और नीति दोनों वास्तव समानाधिक नहीं हैं। "सी से हमारे शास्त्रकार कहते हैं कि निरी वास्तव के चार-अक्षर-विचार की "न जारी स्वापारी क्रिया में मददाय का तथा बीच नहीं है; किन्तु साम्यबुद्धिक्रम परमार्थ ही नीति का

मूल माधार है। मनुष्य की अथात् जीवात्मा की पूरा अवस्था का योग्य विचार करे, तो भी उक्त सिद्धान्त ही करना पड़ता है। सोम से किसी का लुटने में बहुतरे आश्री होधियार होते हैं। परन्तु इस बात के जानने योग्य कोरे ज्ञानान का ही - कि यह होधियारी अथवा अभिप्राय खोगा का अधिक मुक्त कोहे में है - इस अन्त में प्रत्येक मनुष्य का परम साध्य कोर भी नहीं कहता। थिमका मन का अन्तःकरण छुड है बही पुरर उत्तम कहलाने योग्य है। और ता क्या यह भी कह सकते हैं कि किस्म अन्तःकरण निमल निर्वैर और छुड नहीं है वह यदि बाह्यमों के निष्ठा कर्ता में पड़ कर तदनुसार करें तो उस पुरर के लगी का जाने की की सम्भावना है (देखो गीता ३ ६)। परन्तु कमवागच्छात्म में साम्यबुद्धि को प्रमाण मान लेने से यह दोष नहीं रहता। साम्यबुद्धि का प्रमाण मान लेने से कहना पता है कि कष्टि आने पर कमअचम का निगय करने के लिये जनी साधुपुरुषों की ही धारण में जाना चाहिये। कोर मयहूर रोग होने पर किस् प्रकार किना ईष की सहायता के उसके निदान और उसकी चिकित्सा नहीं हो सकती उसी प्रकार कम अभम-निमय के किस् प्रसङ्ग पर यदि कोर सत्पुरुषों की मन्त्र न के और यह अस्मिमान रख कि मैं अभिप्राय खोगों के अधिक मुक्त -बाह्य एक ही साधना से कम-अचम का अचूक निगय आप ही कर रूँगा तो उसका यह प्रयत्न व्यय होगा। साम्यबुद्धि को कदात रहने का अन्यास प्रत्येक मनुष्य को करना चाहिये। और "सु क्रम से संसार मर के मनुष्य की बुद्धि ब्रह्म पुण साम्य अवस्था में पहुँच जावेगी तभी सत्ययुग की प्राप्ति होगी तथा मनुष्यव्यति का परम साध्य प्राप्त होगा अथवा पूर्ण अवस्था सत्र को प्राप्त हो जावेगी। काय अक्षय शान्त की प्राप्ति भी इसी क्षिप दुर्ग है और "सी धारण उसकी इमारत को भी साम्यबुद्धि की ही नींव पर लक्ष करना चाहिये। परन्तु इतनी दूर न जा कर यदि नीतिमत्ता की कवल लैविक कर्वादी की दृष्टि से ही विचार करे तो भी गीता का साम्यबुद्धिवात्म पक्ष ही पाश्चात्य आधिभौतिक या आर्थिकत पन्थ की अपेक्षा अधिक योग्यता का और मार्मिक सिद्ध होता है। यह बात भागे पन्द्रहवें प्रकरण में भी गयी तुलनात्मक परीक्षा से स्पष्ट मात्तम हा जायगी परन्तु गीता के तात्पर्य के निरूपण का का एक महत्वपूर्ण भाग अभी दोर है उसे ही पहल पूरा कर लेना चाहिये।

तेरहवीं प्रकरण

भक्तिमार्ग

सदधमाम् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥३॥

—गीता १८ ६६

अब तक अभ्यात्मवृत्ति से इन बातों का विचार किया गया है कि सर्वभूतात्मैक्यस्मी निष्कर्मबुद्धि ही कर्मयोग की और मोक्ष की सी राह है। यह शुद्ध बुद्धि ब्रह्मात्मैक्यज्ञान से प्राप्त होती है और इसी शुद्धबुद्धि से प्रत्येक मनुष्य को अपने कर्ममत्त स्वधमानुसार प्राप्त हुए कर्तव्यकर्मों का पाठन करना चाहिये। परन्तु उन्हे ही से मगधद्वीपा में प्रतिपाद्य विषय का विवेचन पूरा नहीं होता। वरुण इसमें सन्देह नहीं कि ब्रह्मात्मैक्यज्ञान ही केवल सत्य और अन्तिम साध्य है तथा 'उत्तक समान' इस संसार में दूसरी कोई भी वस्तु पवित नहीं है (गीता ४ ३८) तथापि अब यह उत्तक विषय में जो विचार किया गया और उसकी सहायता से साम्यबुद्धि प्राप्त करने का जो मार्ग कृतध्याया गया है वह सब बुद्धिगम्य है। इसलिये सामान्य जनो की राह है कि उस विषय का पूरी तरह से समझने के लिये प्रत्येक मनुष्य की बुद्धि इतनी तीव्र कैसे हो सकती है और यदि किसी मनुष्य की बुद्धि तीव्र न हो तो क्या उसको ब्रह्मात्मैक्यज्ञान से हाथ जोड़ना चाहिये? सच कहा जाय तो यह राह भी कुछ अनुचित नहीं हीन पड़ती। यदि कोई कहे — अब कि बड़े बड़े ज्ञानी पुरुष भी बिनाही नामरूपात्मक माया से भाव्यमिश्रित तुम्हारे उक्त अमृतत्वकपी परब्रह्म का वर्णन करते समझ नेति नेति कह कर चुप हो जाते हैं तो हमारे समान साधारण जनो की समझ में यह कैसे आवे? इसलिये हमें कोई ऐसा सरल उपाय वा माय कृतध्यामा जिससे तुम्हारा वह गहन ब्रह्मज्ञान हमारी अल्प प्रवृत्तबुद्धि से समझ में आ जाये — तो इसमें उसका क्या रोग है? गीता और कटोपनिषद् (गीता २ २ अ. २ ७) में कहा है कि आश्चर्यचकित हो कर आत्मा (ब्रह्म) का वर्णन करनेवाले तथा सुननेवाले बहुत हैं तो भी किसी को उसका ज्ञान नहीं होता। अति प्रार्थी में उस विषय पर एक शब्दशायक कथा भी है। उससे यह वर्णन है कि जब वाष्पसि ने वास से कहा है महापराशर मुस कृपा कर कृतस्मद्वये कि ब्रह्म किने कहते हैं।

जब प्रकार क ज्यों की वाणी परमेश्वरप्रति के साधना को छाड़ मेरी ही तरफ में आ। मैं तुझ सब पापा से तुझ करनेगा हर मन। इन लोक के सर्व का विवेचन इस प्रकार के ज्ञान में किया है ता दृष्टि

तब बाह कुछ भी नहीं बोले। बाष्पक्षि ने फिर वही प्रश्न किया तो भी बाह चुप ही रहे। जब ऐसा ही बार-बार बार हुआ तब बाह ने बाष्पक्षि से फिर कहा, अरे! मैं तेरे प्रश्नों का उत्तर तभी से दे रहा हूँ परन्तु तेरी समझ में नहीं आया — मैं क्या कहूँ! ब्रह्मस्वरूप किसी प्रकार स्तब्धता नहीं आ सकता। इसलिये शान्त होना अर्थात् चुप रहना ही सच्चा ब्रह्मसंलक्षण है। समझा? (वे सु, धां मा १ २ १७)। सारांश कि इन्द्रियसुखिविचक्षण, अनिवाच्य और अचिन्त्य परब्रह्म का यह बचन है — कि वह मुँह बन्द कर स्तब्धता आ सकता है औंलों से बिल्ला न नेत्र पर उठ देना सकते हैं और समझ में न आने पर वह मात्स्य होने लगता है (वेन ० ११) — उसके साक्षात्प्राप्त बुद्धि के मनुष्य कैसे पहचान सकें और उसके द्वारा साम्यावस्था प्राप्त हो कर उनका सङ्गति कैसे मिलेगी! सब परमेश्वरस्वरूप का अनुभवान्मक और यमाय शान ऐसा होवे कि सब परात्परसुखि में एक आत्मा प्रतीत होन क्षय तभी मनुष्य की पूर्ण उत्पत्ति होगी और ऐसी उत्पत्ति कर देने के लिये तीव्र बुद्धि के अतिरिक्त कोई दूसरा मार्ग ही न हो तो संसार के लाखों-करोड़ों मनुष्यों का ब्रह्मप्राप्ति की आशा छेड़ चुपचाप कैसे रहना होगा। क्याकि बुद्धिमान् मनुष्या की संख्या हमेशा कम रहती है। यदि यह वह कि बुद्धिमान् लोगों के कथन पर विश्वास रखने से हमारा काम बल जायगा तो उनमें भी कई मनमें उन्माद होते हैं और यदि यह कहें, कि विश्वास रखने से काम बल जाता है तो यह बात आप-ही-आप सिद्ध हो जाती है कि "स गहन शून्य की प्राप्ति के लिये विश्वास अथवा भ्रम रखना भी बुद्धि के अतिरिक्त कोई दूसरा मार्ग है" तब पूछें तो वही दीन पड़गा कि शून्य की पूर्ण अथवा फलप्राप्ति भ्रम के बिना नहीं होती। यह कहना — कि सब शून्य केवल बुद्धि ही से प्राप्त होता है उसके लिये किसी अन्य मनोवृत्ति की सहायता आवश्यक नहीं — उन परिदृश्यों का वृथाभिमान है कि उनकी बुद्धि केवल लक्ष्यप्राप्त पदार्थों का काम कर आवश्यक करने से बकाय हो गए हैं। उदाहरण के लिये यह विद्वान् लीजिये कि कम सक्ते फिर न्योड्य होगा। हम लोग इस विद्वान् के शून्य का अत्यन्त निश्चिन्त मानते हैं। क्या! ठीक वही है कि हमने और हमारे पूर्वजों ने इस काम को हमेशा भगवद्भिन्न रखा है। परन्तु कुछ अधिक विचार करने से मान्य होगा कि हमने अथवा हमारे पूर्वजों ने अब तक प्रतिदिन सक्ते न्यु का निश्चिन्त रखा है यह बात कम लोभ न्योड्य होने का कारण नहीं है जल्दी अथवा प्रतिदिन हमारे लोभ के लिये या हमारे लोभ से ही कुछ न्योड्य नहीं होता। यथाय म सुधार्य शून्य के कुछ और ही कारण है। अथवा अब यदि हमारा मन का प्रतिदिन देखना कम न्योड्य शून्य का कारण नहीं है तो इसके लिये क्या प्रमाण है कि कम न्योड्य होगा। शेष कार्य तक किसी वस्तु का कम एक-का अग्रिम दीन पद पर यह मान लेना भी एक प्रकार विश्वास या भ्रम ही है तो कि वह कम भाग भी देना ही नियम रखना होगा यदि हम उसका एक कम बड़ा प्रतिदिन नम

अनुमान दे दिया करते हैं तो भी यह ध्यान में रखना चाहिये कि वह अनुमान बुद्धिगम्य कार्यकारणामक नहीं है किन्तु उसका मुख्यस्वरूप भ्रष्टामक ही है। मनु को पक्षर मीठी लगती है इसलिये छत्रू का भी वह मीठी लगती है — यह जो निश्चय हम धारा किया करते हैं वह भी बलुत्तः इसी नमूने का है। क्योंकि अब बोर कहाँ है कि मुझे पक्षर मीठी लगती है तब इस का अनुभव उसकी बुद्धि को प्रत्यक्ष रूप से होता है सही परन्तु इससे भी आगे बढ़ कर जब हम कह सकते हैं कि पक्षर सब मनुष्यों को मीठी लगती है तब बुद्धि को भ्रष्टा की सहायता पिये किना काम नहीं चल सकता। रेखागणित या भूमितिशास्त्र का सिद्धान्त है कि ऐसी शी रेखाएँ ही सकती हैं जो चाहे फिजनी क्लास खायें तो भी आपस में नहीं मिलती। कहना नहीं हागा कि "स तत्त्व को अपने ध्यान में स्थान के लिये हमको अपने प्रत्यक्ष अनुभव के भी परे केवल भ्रष्टा ही की सहायता से चलना पड़ता है। "उसके विषय यह भी ध्यान में रखना चाहिये कि संसार के सब व्यवहार भ्रष्टा प्रेम आदि नैसर्गिक मनोवृत्तियों से ही चलते हैं। इन वृत्तियों को रोकने के विषय बुद्धि दूसरा कोई कार्य नहीं करती। और जब बुद्धि किसी बात की मन्त्राह या कुराह का निश्चय कर लेती है तब आगे उस निश्चय को अमल में स्थान का काम मन के द्वारा अपत्य मनोवृत्ति के द्वारा ही हुआ करता है। "स बात की चला पहले भेज भेजकर विचार में हाँ पुरी है। मारण्य यह है कि बुद्धिगम्य ज्ञान की पूर्ति होने के लिये और आत्म आचरण तथा कृति में उसकी फलव्रपता होने के लिये "स ज्ञान को हमेशा भ्रष्टा तथा बालम्य कलम्य प्रेम इत्यादि नैसर्गिक मनोवृत्तियों की आवश्यकता होती है और वा ज्ञान "न मनोवृत्तियों की छुड़ तथा आपत नहीं करता और किन ज्ञान को उनकी सहायता अपेक्षित नहीं होती उसे मृत्यु कोरा ककश अपूर्य बात या कथा ज्ञान समझना चाहिये। कैसे किना बादर के केवल गोली से कन्दूक नहीं चलती बस ही प्रेम भ्रष्टा आदि मनोवृत्तियों की सहायता के किना केवल बुद्धिगम्य ज्ञान किसी का तार नहीं सकता। यह सिद्धान्त हमारे प्राचीन स्मृतियों को मनी मीठि मान्यम था। उदाहरण के लिये छांगेथीयनियद् में वर्णित यह कथा भीखिमे (छा ६ १०) — एक दिन भेजकेतु के पिता ने यह सिद्ध कर दिखाने के लिये — कि अपत्य और शुभ परतल ही गण दण्य जगन का मुख्यकारण है भयकतु स कहा कि करण का एक पक्ष में आओ और देगा कि उमक भीतर कहा है — भयकेतु ने बैठा ही किया। उस पक्ष को गाड़ कर देगा और कहा इसके भीतर प्रम-छोटे बलन म पीछ या दाने ह। ग्यक पिता ने फिर कहा कि उन पीछा में से एक पीछ में था उस गाड़ कर दण्य और कथ्यभा कि उस क भीतर कहा है? भयकतु ने एक पीछ में लिया; ने ताड़ कर देगा और कहा कि इसके भीतर कुरा नहीं है। तब पिता ने कहा और यह बी गूम गृध नही कथ्य हा गमी म यह दण्य का पक्ष कहा कुरा हुआ है " और अन्त में यह

उपदेश दिया, कि 'अद्यन्व' अर्थात् इस कल्पना को केवल बुद्धि में रख। मुँह से ही 'हो' मत कहो; किन्तु उसके आगे भी पालो। यानी इस तथ्य को अपने हृदय में अस्थि तरह जमाने का और आचरण या कृति में निश्चय देने का। शायद यदि यह निश्चयानुक्त ज्ञान होने के लिये भडा की आवश्यकता है कि सूय का ठण्डा कप सधरे हांगा तो यह भी निश्चिन्ता सिद्ध है कि इस बात को पुणतया ज्ञान देने के लिये - कि सारी मृष्टि का मूल्यस्व अनादि अनन्त सर्वज्ञ सर्वत्र स्वतन्त्र और स्वतन्त्र रूप है - पहले हम लोगों को अहाँ तक आ सकें, बुद्धिकपी कदाही का अवलम्बन करना चाहिये परन्तु आगे उसके अनुरोध से कुछ दूर तो अवश्य ही भडा तथा प्रेम की पगडनी से ही जानना चाहिये 'अविश्व', मैं जिस में कह कर ईश्वर के समान बन्ध और पुण्य मानता हूँ, उसे ही अन्य लोग एक सामान्य भी समझते हैं या नैयायिकों के शास्त्रीय शब्दावली के अनुसार 'गमधारणाप्रसङ्गात्स्वीनसामान्यावच्छेदकावच्छिन्नव्यक्तिविशेष' समझते हैं। इस एक छोट से व्यावहारिक उदाहरण में यह बात किरी के भी ध्यान में सदा आ सकती है कि जब कल्प लक्ष्यात्मक सहारे प्राप्त किया गया ज्ञान भडा और प्रेम के संविम दास्य जाता है तब उसमें किता अन्तर हो जाता है। इसी कारण मे गीता (६ ६०) में कहा है कि कर्मयोगियों में भी भडाबान् भय है और ऐसा ही सिद्धान्त - जैसे पहले कह आये हैं कि - अप्यात्मशान्ति में किया गया है कि इन्द्रियानीत होने के कारण जिन पदार्थों का चिंतन करत नहीं पतता उनके स्वरूप का निमग्न केवल तक में नहीं करना चाहिये - अविश्वः एतद् य मावा न तन्मन्त्रेण चिन्तयेत्।

यदि यही एक अनुपम हो कि साधारण मनुष्यों के लिये निगुण परब्रह्म का ज्ञान जाना कठिन है तो बुद्धिमान पुकरी में मतमेह होने पर भी भडा या विश्राम से उसका निवारण किया जा सकता है। कारण यह है कि इन पुण्या में का अधिक विश्रमनीय होय, उन्हीं के बचने पर विश्राम रखने से हमारा काम मन शान्ति (गीता १६ २५)। कर्मजान् में इन उपाय का आत्मचरित्रप्रमाण कहते हैं। भास का अर्थ विश्रमनीय पुण्या है। ज्ञान के व्यवहार पर इति हायन में यही निवार देगा कि इश्वरों का आत्म-वाक्य पर विश्राम रख कर ही अपना व्यवहार पालत है। का पद 'मम क बन्ने नात कयी नहीं होत' अथवा एक पर एक स्थित में का नहीं होत प्यारइ कयी जाने। इस विषय की उपरानि या कारण अनापनेबाळ पुण्या बान् ही कम मिलत है। ता भी इन सिद्धान्तों की लक्ष्य मान कर ही ज्ञान का व्यवहार पाल रहा है। ऐसे स्थल बहुत कम मिले। इस बात का प्रत्यक्ष ज्ञान है कि हिमाचल की उँचाई पाँच मील है या नौ मील। परन्तु जब जाइ यह प्रश्न पूछता है कि हिमाचल की उँचाई कितनी है तब भूगोल की पुस्तक में पढ़ी जा तब इश्वर की उँचाई हम मुरन्ना ही पाय देत है। यदि इसी प्रकार जाइ कि कदा कदा है तो यह उम्मा देने में क्या हासि है कि वह 'निगुण' है। वह गणमन

ही निर्गुण है या नहीं इस बात की पूरी जाँच कर उसके साधकजायक प्रमाणों की मीमांसा करने के लिये सामान्य लोगों में बुद्धि की सीमता मले ही न हो परन्तु भ्रष्ट या विश्वास कुछ ऐसा मनोवर्त्म नहीं है जो महाबुद्धिमान् पुरुषों में ही पाया जाय। भ्रष्टानों में भी भ्रष्टा की कुछ न्यूनता नहीं होती। और जब कि भ्रष्टा से ही वे लोग अपने सैकड़ों सांसारिक व्यवहार किया करते हैं तो उसी भ्रष्टा से यदि वे ब्रह्म को निर्गुण मान लेंगे तो कोई प्रत्यवाय नहीं वीज पड़ता। मोक्षधर्म का इतिहास पढ़ने से मात्तम होगा कि जब ज्ञाता पुरुषों ने ब्रह्मस्वरूप की मीमांसा कर उसे निर्गुण कल्याण उसके पहले ही मनुष्य ने केवल अपनी भ्रष्टा से यह ध्यान किया था कि सृष्टि की वज्र से सृष्टि के नाशवान् और अनित्य पदार्थों से भिन्न या विशिष्टता को एक तत्त्व है जो अनाद्यन्त अमृत स्वतन्त्र, सर्वशक्तिमान् सर्वत्र और सर्वव्यापी है और मनुष्य उसी समय से उस तत्त्व की उपासना किसी-न किसी रूप में करता चला आया है। यह तत्त्व है वह उस समय उस ज्ञान की उपपत्ति कल्याण नहीं सकता था परन्तु आधिभौतिकशास्त्र में भी यही कम वीज पड़ता है कि पहले अनुभव होता है और फलान् उसकी उपपत्ति कल्याण जाती है। उदाहरणार्थ मात्तमचार्य की पृथ्वी के (अथवा अन्त में न्यून को चार दिश के) गुरुत्वाकर्षण की कल्पना करने के पहले ही यह बात अनादि काल से सब लोग का मात्तम थी कि पेड़ व गिरा हुआ फल नीचे पृथ्वी पर गिर पड़ता है। अध्यात्मशास्त्र का भी यही नियम उपयुक्त है। भ्रष्टा से प्राप्त हुए ज्ञान की जाँच करना और उसकी उपपत्ति की शोधा करना बुद्धि का काम है सही परन्तु सब ज्ञान बोध्य उपपत्ति के न मिथ्ये से ही यह नहीं कहा जा सकता कि भ्रष्टा से प्राप्त होने वाला ज्ञान केवल भ्रम है।

यदि सिर्फ इतना ही ज्ञान ज्ञेय से हमारा काम चल जाय कि ब्रह्म निर्गुण है तो इसमें सन्देह नहीं कि यह काम उपयुक्त कर्म के अनुसार भ्रष्टा से प्राप्त हो सकता है (गीता १३-२५)। परन्तु नाबं प्रकरण के अन्त में यह लुके हैं कि ब्राह्मी स्थिति या सिद्धात्म्या की प्राप्ति कर लेना ही उस संसार में मनुष्य का परमसाध्य या अन्तिम ध्येय है और उसके लिये कबल यह कार्य ज्ञान (कि ब्रह्म निर्गुण है) किसी काम का नहीं। बीच समय के अभ्यास और नित्य की आश्रय व इन ज्ञान का प्रवेश हृदय में तथा देहस्थिती में अच्छी तरह हो जाना चाहिये; और आचरण के द्वारा ब्रह्मसम्यक्बुद्धि ही हमारा देह स्वभाव हो जाना चाहिये। ऐसा होने के लिये परमेश्वर के स्वरूप का प्रमाणिक चिन्तन करके मन का तज्ज्वर करना ही एक मुख्य उपाय है। यह मार्ग अथवा साधन हमारे लक्ष्य में बहुत प्राचीन समय से प्रचलित है और इसी का उपासना या मक्ति कहते हैं। भक्ति का लक्षण शास्त्रिभ्यः (७) में इस प्रकार है कि सा (भक्तिः) परानुरक्तिरीश्वर-इश्वर के प्रति पर अथवा निरतिशय जो प्रेम है उस प्रेम कहते हैं। पर शब्द का अर्थ केवल निरतिशय ही नहीं है; किन्तु मायजनपुटान में कहा है

कि यह प्रेम निरहेतुक, निष्काम और निरन्तर हो — महिगुण्यम्यवहिता या भक्ति-
पुरुषार्थमे' (साय ३ ९ १०)। कारण यह है कि जब भक्ति इस हेतु से की
जाती कि हे इश्वर! मुझे कुछ दे तब वैदिक यज्ञयागादिक साम्य कर्मों के समान
उसे भी कुछ-न-कुछ व्यापार का स्वरूप प्राप्त हो जाता है। ऐसी भक्ति राक्षस कहलाती
है; और उससे निष्ठ की गुंथि ही पूरी पूरी नहीं होती। जब कि निष्ठ की दृष्टि
ही पूरी नहीं हुए तब कहना नहीं होगा कि आध्यात्मिक उपनि में आर मोक्ष की
प्राप्ति में भी बाधा आ जायगी। अध्यात्म-प्राप्त्यतिपादित पुण निष्कामता का तब
एक प्रकार भक्तिमार्ग में भी बना रहता है। और इसी छिय गीता में महाकुरुओं की
वार श्रेणिया करके कहा है कि जो भक्तियाँ हैं पानी का कुछ पान के हेतु परमेश्वर
की भक्ति करता है वह निहृद भण्टी का भक्त है और परमेश्वर का ज्ञान हान के
कारण जो स्वयं भजन छिय कुछ प्राप्त करने की इच्छा नहीं रखता (गीता ३ १८)
परन्तु नारद आदिना के समान जो 'जानी पुरुष केवम् कृत्यमवबुद्धि म ही परमेश्वर
की भक्ति करता है वही सब सत्ता म भट है (गीता ३ १६-१८)। यह भक्ति
मार्गवतपुराण (३ ३) के अनुसार ना प्रकार की है जैसे —

अवर्णं कीर्तन विष्णोः स्मरणं पादुनेक्षणम् ।

अर्चन वन्दन क्षाम्य ममय आत्मनिर्बन्धम् ॥

नारद के भक्तिमूल में 'जो भक्ति के म्यारद में छिय गये है (ना १८०) :
परन्तु भक्ति के 'न सब मर्गों का निष्पन्न गम्यार्थ आदि अनक मापा-अर्थों में
विलून रीति में दिया गया है 'न छिय हम वहाँ उनकी विषय चला नहीं
करत। भक्ति निर्मा प्रकार की हो यह प्रक है कि परमेश्वर में निरनिशय और
निरहेतुक प्रेम रख कर अपनी इति का लक्ष्य करने का भक्ति का सामान्य काम
प्रत्येक मनुष्य का अपने मन ही से करना पता है कि छत्र प्रकरण में कह चुके
हैं कि बुद्धि नामक जो अन्तरिन्द्रिय है वह कबल मन्-बुद्ध, धर्म अधर्म भयका
क्षय अक्षय का निचय करने के विषय और कुछ नहीं करती। शेष मानसिक क्षय
मन ही का करने पता है। अर्थात् अब मन ही के ग मंड हो गत है — एक भक्ति
करनेवाला मन और दूसरा उलका उपास्य जानी जिस पर प्रेम किया जाता है यह
बन्धु 'परनिर्णय' में विम अह्न द्वायस्वरूप का अनुसंध प्रतिपादित किया गया है
यह ईन्द्रियादीना अभयन अनन्त निर्गुण और 'एकप्रपादित' है। इन्द्रिय
स्वात्मना का आरम्भ उस स्वरूप में नहीं हो सकता। कारण यह है कि जब भट
द्वायस्वरूप का अनुसंध होता है तब मन भग्या नहीं रहता किन्तु स्वात्म्य और
स्वात्मन भयका जाता और जेय होना एककर हो जन है निर्गुण द्वाय अन्तिम
लाप्य दग्ध है लाप्य नहीं और जब तब किसी-न किसी लाप्य में निर्गुण द्वाय के
लाप्य एककर होन की पाज्जा मन में न आवे तब तब इस भट द्वायस्वरूप का
लक्ष्य-कार हो नहीं सकता। अतएव लाप्य की दृष्टि में की जनेपात्री 'स्वात्मना के

किये किन्तु ब्रह्मस्वरूप का स्वीकार करना होता है, वह दूसरी भेदी का - अर्थात् उपास्य और उपासक के मेरु से - मन को गोचर होनेवाला यानी सगुण ही होता है। और यही किम उपनिषद् में जहाँ जहाँ ब्रह्म की उपासना कही गई है वहाँ वहाँ उपास्य ब्रह्म के अभ्यक्त होने पर भी सगुणरूप से ही उक्त वधन किया गया है। उदाहरणार्थ शान्तिस्कन्धविद्या में किम ब्रह्म की उपासना कही गई है वह यद्यपि अभ्यक्त अर्थात् निराकार है तथापि अन्तर्मोक्षोपनिषद् (३ १४) में कहा है कि वह प्राणधारी सत्यसङ्ग, सव्यञ्ज सर्वरस सर्वकर्म अर्थात् मन बाहर होनेवाले सब गुणों से युक्त हो। स्मरण रहे कि यहाँ उपास्य ब्रह्म यद्यपि सगुण है। तथापि वह अभ्यक्त अर्थात् निराकार है। परन्तु मनुष्य के मन की स्वाभाविक रचना ऐसी है कि सगुण वस्तुओं में से भी जो वस्तु अभ्यक्त होती है अर्थात् किम का कर्म विधायक रूप रख आती नहीं; और इसलिये जो नेत्राणि 'निर्घोष' का भोगचर है उस पर प्रेम रखना या हमेशा उसका चिन्तन कर मन को उसी में स्थिर करके वृत्ति को लगाकर करना मनुष्य के लिये बहुत कठिन और दुःसाध्य भी है। क्योंकि, मन स्वभाव ही से बाह्य है। इसलिये जब तक मन के सामने आकार के लिये कोई इन्द्रियगोचर स्थिर वस्तु न हो तब तक वह मन बारबार भूक खाया करता है स्थिर क्यों होना है। वृत्ति की स्थिरता का यह मानविक कार्य बड़े बड़े ज्ञानी पुरुषों को भी दुष्कर प्रतीत होता है। तो फिर साधारण मनुष्यों के लिये करना ही क्या? अतएव रत्नागिरि के विद्वान्तों की धिक्का भेदे समय किम प्रकार ऐसी रेखा की कल्पना करने के लिये - कि जो अनादि अनन्त और बिना बीजादि की (अभ्यक्त) है; किन्तु किम कम्पाई का गुण होने से सगुण है - उस रेखा का एक छान-सा नमूना लें या तबसे पर व्यक्त करके उल्लेखना पड़ता है। उसी प्रकार ऐसे परमेश्वर पर प्रेम करने और उसमें अपनी वृत्ति का झेलन करने के लिये कि जो सर्वकर्ता सव्यञ्जिमान् सवत् (अतएव सगुण) है। परन्तु निराकार अर्थात् अभ्यक्त है मन के सामने 'प्रत्यक्ष' नामरूपात्मक किमी वस्तु के रह बिना साधारण मनुष्यों का बस नहीं सकता। ॥ यही क्यों परहसिती एक पण्य के देन बिना मनुष्य के मन में अभ्यक्त की कल्पना ही बाध हो नहीं सकती। उदाहरणार्थ जब हम साँझ, हरे हरेवादि अनेक व्यक्त रंगों के पण्य पहन ओतों से

इस विधान एक शब्द है जो वागवायिद का कहा जाता है -

अक्षराक्षरमलक्ष्यं यथा तत्त्वतुल्यवृत्तपरिग्रहः ।

छन्दश्चरितमिदं तथा वाक्शृणुमपक्षिणामपार्यमनः ॥

अज्ञान का निवृत्त कराने के लिये लक्ष्मी के सामने किम प्रकार छान छान के रूप का अज्ञान का आशय विचारना करना है उनी प्रकार (किम) सुन्दर परमेश्वर का ज्ञान का निवृत्त करनी मित्र या वन्द्य की धर्म का किया जाता है। परन्तु यह स्पष्ट शब्द वागवायिद में कहा गया है।

येक छेते हैं, तभी 'रह' की सामान्य भार अव्यक्त करना बाधित होती है। यदि ऐसा न हो, तो 'रह' की यह अव्यक्त करना हा ही नहीं सकती। अब चाहेंगे कोई मनुष्य के मन का स्वभाव कह या आप कुछ भी कहा जाय। जब तक मनुष्य अपने मन का इस स्वभाव का अलग नहीं कर सकता तब तक उपासना के लिए यानी भक्ति के लिए निगुण से सगुण में — और उसमें भी अव्यक्त सगुण की अपेक्षा व्यक्त सगुण ही में — आना पड़ता है। जबकि अनिश्चित अन्य चाह माग नहीं। यही कारण है कि व्यक्त उपासना का माग अनादि काल से प्रचलित है। रामतापनीय आदि जप नियम में मनुष्यमनुष्यारी व्यक्त ब्रह्मस्वरूप की उपासना का बलन है और मगधरीता में भी यह कहा गया है कि —

हे शास्त्रिकतरस्नेषा अख्यक्तमक्तमनमाम् ।

अव्यक्ता हि मनिदुःखं बहुवज्जिरवाप्यते ॥

अथान् अत्यक्त मे विल की (मन की) पक्कापता करनेवाले का बहुत बड़ा हीत है क्योंकि इस अत्यक्त गति का पाना "इन्द्रियधारी मनुष्य" के लिये स्वभावतः कष्टनायक है - (गीता १५)। इस 'प्रत्यक्ष' मार्ग ही का 'मक्तिमार्ग' कहत हैं। "सब कुछ चन्द नहीं कि का" पुष्टिमान पुण्य अपनी पुष्टि से परब्रह्म के स्वरूप का निश्चय करने के अत्यक्त स्वरूप में कल्प अपने विचारों के बन्ध से अपने मन का स्थिर कर सकता है। परन्तु इस रीति से अत्यक्त में 'मन' का आसक्त करने का काम भी तो भन्त में भडा और प्रेम में ही निष्ठ करना होता है। "मस्तिये" में मार्ग में भी भडा और प्रेम की आवश्यकता दूर नहीं सकती। लक्ष्य पुरा तो तात्त्विक दर्श से लक्षितान् ब्रह्मा पानना का समाधान भी प्रेममयक मक्तिमार्ग में ही किया जाना चाहिये। परन्तु इस मार्ग में ध्यान करने के लिये शिष्ट ब्रह्मस्वरूप का स्वीकार किया जाता है यह कल्प अत्यक्त और पुष्टिगम्य अथान् मानवमय होता है और उसी का प्रपानता ही जाती है। "स लिये इस किया का मक्तिमार्ग न कहकर अप्यामविचार सपत्नोपानना या कल्प उपासना तथा ब्रह्ममार्ग कहत हैं और उपास्य ब्रह्म के लक्षण रहने पर भी उन उपासना अत्यक्त के रूप स्थान - गीत विद्यमान मनुष्यगृहधारी - रूप स्वीकृत किया जाता है तथा वही मक्तिमार्ग कहलाता है इस प्रकार धारि मार्ग में ही तथापि उन पाना में एक ही परमेश्वर की प्रप्ति होती है गीत अन्त में एक ही ही तात्त्विकुष्टि मन में उत्पन्न होती है "मस्तिये" में गीत पाना कि शिष्ट "प्रकार" कि उपासना के लिये न ही होत है "गीत" प्रकार निष्ठ निष्ठ धनुष्यों की धारणा के अन्तर्गत धन (अन्तर्माग और निष्ठमाग) अन्तर्माग निष्ठ निष्ठ मार्ग है - इन मार्गों की निष्ठता में अनिश्चयताय अथवा धन में कुछ निष्ठता नहीं होती। इनमें में एक ही ही पाना ही ही पुष्टि है तो दूसरे ही ही पुष्टि ही ही अन्त और प्रेम है और किमी ५ मार्ग में उपासना अन्त में एक ही परमेश्वर का एक ही "प्रकार" का प्रपान होता है। एक एक ही ही मुक्ति ही प्राप्त होती है। इस लिये "ना मार्गों में यही निश्चय

एक ही सा स्थिर रहता है कि अनुभवामक ज्ञान के बिना मोक्ष नहीं मिलता । फिर यह ध्येय कष्टों करने से क्या लाभ है कि ज्ञानमार्ग भेद है या भक्तिमार्ग भेद है ? यद्यपि ये दोनों साधन प्रथमावस्था में अधिकार या योग्यता के अनुसार भिन्न हों तथापि अन्त में अर्थात् परिणामरूप में दोनों की योग्यता समान है और गीता में उन दोनों का एक ही अभ्यास नाम दिया गया है (११ १) । अब यद्यपि साधन की दृष्टि से ज्ञान और भक्ति की योग्यता एक ही समान है तथापि इन दोनों में यह महत्व का भेद है कि भक्ति कदापि निष्ठा नहीं हो सकती किन्तु ज्ञान को निष्ठा (यानी सिद्धावस्था की अन्तिम स्थिति) कह सकते हैं । इसमें सन्देह नहीं कि अभ्यासविचार से या अभ्यक्षोपासना से परमेश्वर का जो ज्ञान होता है वही भक्ति से भी हो सकता है (गीता १८ ७) ; परन्तु उस प्रकार ज्ञान की प्राप्ति हो जाने पर आगे यदि कोई मनुष्य सांसारिक कार्यों को छोड़ दे और ज्ञान ही में सदा निमग्न रहने का तो गीता के अनुसार वह ज्ञाननिष्ठ कहलावेगा ' भक्तिनिष्ठ ' नहीं । उसका कारण यह है कि जब तक भक्ति की क्रिया जारी रहती है तब तक उपास्य और उपासकरूपी द्वैतभाव भी बना रहता है और अन्तिम ब्रह्मात्मैक्य स्थिति में तो भक्ति की ध्वनि कुछ अन्य किसी भी प्रकार की उपासना से नहीं रह सकती । भक्ति का प्रयोजन या फल ज्ञान है भक्ति ज्ञान का साधन है - वह कुछ अन्तिम साध्य बस्तु नहीं । तारांश अभ्यक्षोपासना की दृष्टि से ज्ञान एक बार साधन हो सकता है ; और दूसरी बार ब्रह्मात्मैक्य के अपरोक्षानुभव की दृष्टि से उसी ज्ञान का निष्ठा यानी सिद्धावस्था की अन्तिम स्थिति कह सकते हैं । जब इस मंड को प्रकट रूप से दिखाने की आवश्यकता है तब ' ज्ञानमार्ग और ' ज्ञाननिष्ठा ' दोनों शब्दों का उपयोग समान अर्थ में नहीं किया जाता किन्तु अभ्यक्षोपासना की साधनावस्थावासी स्थिति मिलाने के लिये ' ज्ञानमार्ग ' का उपयोग किया जाता है और ज्ञानप्राप्ति के अनन्तर सब कर्मों का छोड़ ज्ञान ही में निमग्न हो जाने की जो सिद्धावस्था की स्थिति है उसके लिये ' ज्ञाननिष्ठ ' शब्द का उपयोग किया जाता है । अर्थात् अभ्यक्षोपासना या अभ्यास विचार के अर्थ में ज्ञान को एक बार साधन (ज्ञानमार्ग) कह सकते हैं और दूसरी बार अपरोक्षानुभव के अर्थ में उसी ज्ञान का निष्ठा यानी कर्मव्यागल्भी अन्तिम अवस्था कह सकते हैं । यही बात कर्म के विषय में भी कही जा सकती है । ध्यानात्मक साधन के अनुसार जो कर्म पहले बिना की श्रुति के सिद्ध किया जाता है, वह साधन कहलाता है । इस कर्म से चित्त की शांति होती है और अन्त में ज्ञान तथा ध्यानि की प्राप्ति होती है । परन्तु यदि कोई मनुष्य इस ज्ञान में ही निमग्न न रह कर ध्यानिपूर्वक मृत्युपश्चात् निष्कामकर्म करना चाहे तो ज्ञानपूर्वक निष्कामकर्म की दृष्टि से उसके इस की निष्ठा कह सकते हैं (गीता ३ १) । यह ज्ञान भक्ति के विषय में नहीं कह सकते क्योंकि भक्ति तब एक मार्ग का उपास्य अर्थात् ज्ञानप्राप्ति का साधन ही है - वह निष्ठा नहीं है । इसलिये गीता के आरम्भ में

ज्ञान (साम्य) और साधन (कर्म) यही का निश्चय कही गयी है। उनमें से कम योग निश्चय की विधि के उपाय साधन विधि या माग का विचार करने समय (गीता ७.१) अव्यक्तोपासना (ज्ञानमाग) और व्यक्तोपासना (महिम्नाग) का - अर्थात् साधन प्राचीन समय से एक साथ चले आ रहे हैं उनका - बणन करके, गीता में सिर्फ इतना ही कहा है, कि "न ज्ञानी स से अव्यक्तोपासना ज्ञानेनैव" और व्यक्तोपासना या मूर्ति अधिक मुख्य है। यानी "स साधन का स्वीकार सब साधारण धर्म कर सकते हैं। प्राचीन उरनिस्ता में ज्ञानमाग ही का विचार किया गया है और शास्त्रिण्य भाषि मूला में तथा योगबत आदि ग्रन्थों में महिम्नाग ही की महिमा गायी गयी है। परन्तु साधनविधि में ज्ञानमाग और मूर्तिमाग में सामान्यतानुसार में विचार्य कर भक्त में जाना का मर्म अन्धकारमय के साथ वैसा गीता ने समझा दिया है किता अन्य किसी भी प्राचीन ग्रन्थ में नहीं किया है।

इश्वर के स्वरूप का यह समझ आर अनुभवामयक ज्ञान होने के लिए कि सब प्राणिमा में एक ही परमेश्वर है "इन्द्रियार्थी" मनुष्य का क्या करना चाहिये? उस प्रश्न का विचार उपयुक्त रीति से करने पर ज्ञान पट्टा कि यथार्थ परमेश्वर का भेद स्वरूप अनादि अनन्त अनिर्वाच्य अविन्य आर न त नेति है यथार्थ वह निश्चय अज्ञेय और अव्यक्त भी है। अरु जब उसका अनुभव होता है तब उपर्युक्त उपासकजी उतमात्र शेष नहीं रहता। "अनिर्वाच्य उपासना का आरम्भ कहा स नहीं हो सकता। वह तो कर्म अन्तिम मार्ग है - साधन नहीं और तब ज्ञान की का अद्वैत स्थिति है उसकी प्राप्ति के लिए उपासना केवल एक साधन या उपाय है। अतएव उस उपासना में शिव बन्धु का स्वीकार करना पड़ता है उसका लक्षण होना अव्यक्त आवश्यक है। सबल सबलप्रिमान सबलपारी और निराकार ब्रह्मस्वरूप वैसा प्रधान लक्षण है। परन्तु वह कर्म बुद्धिमय और अव्यक्त अर्थात् इन्द्रिया का अभाव ज्ञान का कारण उपासना के लिए अत्यन्त आवश्यक है। अतएव प्रत्येक कम में यही शीघ्र पड़ता है कि इन ज्ञानी परमेश्वर स्वरूप की भवभा में परमेश्वर अविन्य सबलपारी सबलपारी और सबलप्रिमान ब्रह्ममा होकर भी हमारे समान हम से बाह्यता हम पर प्रेम करेगा हमका सम्मान निरावेग और हम लज्जित होगा जिस ज्ञान सत्ता अद्वैत वह लक्षण शिव हमारे मुकुट में। ६ साथ महाभूति हाथी दिया या हमारे अंगों का रंग करेगा जिसका साथ हम सत्ता का यह प्रत्यक्ष लक्षण उत्पन्न हो। ७ परमेश्वर में तब है और तब मरने के विना के लक्षण मरी रक्षा करेगा और प्रता के समान प्यार करेगा भयका में स्तिमता प्रभु साथी निवास दास ब्रह्म (गीता १३ और ८.१६) - अर्थात् शिव के लिए में भी वह वह लक्षण कि तभी शिव है पारलब्धा है तब मरने वाली है तब मरने वाली है तब मरने विध्वंस्यन है तब मरने अन्तिम भाष्य है तब मरने वाली है और देना वह कर सही की मार प्रमगुबक नी १ ३

तथा अइ सं विसृज्य स्वरूपं च आकम्भ्य मे कर सर्वज्ञा - ऐसे सत्यतत्त्वस्य सर्वेश्वर्यसम्पन्न, स्वासागर, मत्तवत्सल परमपवित्र परमउत्तार परमस्वर्गिक, परमपूज्य सर्वमुत्तर सकलगुणनिधान अथवा संक्षेप में कहें तो ऐसे अइस सद्युग प्रेममय्य और वृषभ शानी प्रत्यक्ष-रूपधारी सुखम परमेश्वर ही के स्वरूप का सहारा मनुष्य भक्ति के शिष्य स्वमावत किया करता है। जो परब्रह्म मूल में अचिन्त्य और 'एकमकाद्वितीयम्' है उसका उक्त प्रकार के अन्तिम ठो स्वरूपों का (अर्थात् प्रेम, अद्वा आदि मनोमय नशों से मनुष्य को गुप्तर होनेवाले स्वरूपों का) ही वेदान्तशास्त्र की परिभाषा में 'ईश्वर' कहते हैं। परमेश्वर सर्वभ्यापी हा कर भी नयावित क्यों हो गया। इसका उक्त प्रसिद्ध महात्मापु चाणु तुम्भाराम ने एक पक्ष में दिया है विसृज्य आशय यह है -

रहता है सर्वत्र ही व्यापक एक समान।

पर निज मक्तों के छिये छाँटा है मयबाध ॥

यही विद्वान्त वेदान्तशास्त्र में भी दिया गया है (१ × ७)। उपनिषद् में भी वहाँ वहाँ ब्रह्म की उपासना का वर्णन है वहाँ वहाँ प्राण मन इत्यादि सगुण और केवल अभ्यस्त वस्तुओं की का निर्देश न कर उनका साथ साथ सूर्य (आदित्य) अथ इत्यादि सगुण और व्यक्त पदार्थों की उपासना भी करी गई है (सं ३ - ४; छं. ७)। श्वेताश्वतथपनिषद् में तो 'ईश्वर' का उद्घाटन इस प्रकार कृत्य कर, कि 'मया तु प्रवृत्तिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्' (४ × १) - अर्थात् प्रवृत्ति ही को माया और इस माया के अधिपति को महेश्वर जाना आगे भीता ही के समान (गीता १ - ३) सगुण ईश्वर की महिमा का इस प्रकार वर्णन किया है, कि 'ब्रह्मा त्वं मूर्त्यते सबर्षाधि - अथान् इस देव को ज्ञान छेने से मनुष्य लक्ष पाणों में मुक्त हो जाता है (४ × ६)। यह तो नामरूपात्मक वस्तु उपास्य पदब्रह्म के किन्हीं पहचान भवतार अथवा प्रतिनिधि के तार पर उपासना के सिद्ध आवश्यक है उसी का वेदान्तशास्त्र में 'प्रतीक' कहते हैं। प्रतीक (प्रति + इक) शब्द का साम्बन्ध यह है - प्रति = अपनी ओर इक = शब्द हुआ। जब किसी वस्तु का बाद एक भाग पहल गोप्य हा और फिर भाग उस वस्तु का ज्ञान हो तब उस भाग को प्रतीक कहते हैं इस नियम के अनुसार नवभ्यापी परमेश्वर का ज्ञान होने के लिए उसका कोई भी प्रपञ्च निरह अशक्यी किन्तु या प्रायः प्रतीक हो सकता है उदाहरणार्थ महाभारत में ब्राह्मण और व्याध का प्रथम संवाद है 'उत्तमै व्याध न ब्राह्मण का रहस्य ब्रह्म मा अभ्यात्मजन कल्पया। फिर है शिखर! मेरा ज्ञान प्रपञ्चम है उन अथ न्या। - प्रपञ्चम मय या धमल्लं च कथं निजकम (बन १३ - ३) एता का कर उन ब्राह्मण की यह व्याध अपने बूढ़ माताशिता के समीप गया, और करने लग्य - यही मेरे प्रपञ्च शब्द है और मनामय न ईश्वर के

समान इन्हीं की सेवा करना मेरा 'ग्रन्थस' धर्म है। इसी अभिप्राय की मन में सम्पूर्ण समान भीरुणा ने अपन व्यक्त स्वयम्प की उपासना करने के पक्ष में किया है -

राजविद्या राजगुह्य पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रायश्चादगम धर्म्यं सुसुग कर्तुमर्ह्यम् ॥

अथापि यह मतिमागः नृप विद्याभी में और गुणों में भेद (राजविद्या और राजगुण) है यह उसमें पवित्र प्रस्थान गीता पञ्चबाण्य चमानुसुत मुच से आधरण करने चाम्य व भयव ह (गीता २)। नृप सीक में राजविद्या और राजगुण गौरी सामागि गण्ड ह इन्का विमह यह है - विद्याना राज और गुणाना राजा (अपन विद्याभी का राजा और गुणों का राजा)। और नृप समाज हुआ ठह संश्रुत व्याकरण के विमानुसार 'राज राज का उपधाग पदसे दिया गया। परन्तु इन्का राज कुछ ऐसा 'राज विद्या (राजभी की विद्या) ऐसा विमह करत है और करत ह कि योगदानिष्ठ (२११ १६-१८) में जो बयान ह उसक अनुसार नृप प्रस्थान समय में कविता न राजाओं का ब्रह्मविद्या का उपधाग दिया ठह से ब्रह्मविद्या का अभ्यासजन ही का राजविद्या और राजगुण कहन ला ह। इसलिये गीता में भी उन राजों में कही भय वाली अभ्यासजन - नृपि 'ही - विद्या गता कादिय। गीतावर्तिगादि नृप भी मनु इन्काहु प्रभुति राजारमरा ही व प्रभुत हुआ ह (गीता ४१) इस'के मही कहा राजका दि'ल्लो में 'राजविद्या और राजगुण राजा राजाओं की विद्या और राजाओं का गुण - पत्नी राज्याप विद्या और गुण - व भय न उपयुक्त न ह ह। परन्तु इन अर्थों का मत नैर पर भी यह स्पष्ट हो चाम्य ला ह कि इन स्थान में व राजा जननक व लिय उपयुक्त नहीं हु ह करत यह ह कि लीला व शिव भाषाय में यह शब्द भाषा है उनन ब्रह्मजन का ही विद्या प्रतिपादन दिया गया ह (गीता २६-३१)। और वर्तन भक्ति गाय ब्रह्म लक्ष ही है - नृपारि लीला में ही अभ्यासदिन का भाष्यमह राजमह ब्रह्म बुद्धिगाय भाष्य भाष्य और दुर्गादाय कहा ह (गीता १३) लीला मङ्गल में यह भगवान् जन परण ह कि प्रस्थान ॥ गीता जनन व अपावजन पत्नी राजा और वृत्त मङ्गल पत्नी आनन्द करने में लक्ष्यक ब्रह्म भाष्य प्रभुत की लक्ष्यक व ब्रह्म और ब्रह्म म जनन ही व लिय लक्ष्यक उपयुक्त हनेका लक्ष्यजनन राज वृत्त मङ्गल का ही भाष्यमह ब्रह्म भाष्य इन राजा ब्रह्म न - पत्नी लिय ह ह व इन शब्द में 'राजविद्या राज न लक्ष्यक ही दि'ल्लो ह व ह व ब्रह्म प्रभुतमङ्गल ही ह कि राजा व राज जन व लक्ष्यक मङ्गल व लक्ष्यक ह ह व लक्ष्यक में व लक्ष्यक है उपलक्षण, प्रतिपादन

प्राणविद्या ह्याविद्या इत्यादि । वेदान्तसूत्र के तीसरे अध्याय के तीसरे पात्र में उपनिषदों में वर्णित ऐसी अनेक प्रकार की विद्यायाँ या अथवा साधना या विचार किया गया है । उपनिषदों से यह भी सिद्ध होता है कि प्राचीन समय में ये सब विचारें गुप्त रखी जाती थी और केवल शिष्यों के अतिरिक्त अन्य किसी को भी उनका उपदेश नहीं किया जाता था । अतएव कोई भी विद्या हा वह गुप्त अक्षर ही होगी । परन्तु ब्रह्मप्राप्ति के लिये साधनीय होनेवाली या ये गुप्त विचारें या मार्ग हैं वे यद्यपि अनेक हों तथापि उन सब में गीताप्रतिपादित भक्तिमार्गात्मी विद्या अथवा साधन भेद (गुप्तानां विद्यानां च रास्य) है । क्योंकि हमारे मतानुसार उस श्रेष्ठ का अन्वय यह है कि वह (भक्तिमार्गात्मी साधन) ज्ञानमार्ग की विद्या के समान अत्यन्त नहीं है किन्तु वह प्रत्यक्ष आत्मा से सम्बन्ध होनेवाला है और उसी शिव उनका भाष्यरस भी सुन से किया जाता है । यदि गीता में केवल बुद्धिगम्य ज्ञानमार्ग ही प्रतिपादित किया गया होता तो वैदिकयुग के सब सग्रन्थों में आज सेकड़ों वर्षों में उस ग्रन्थ की वैसी चाह होती प्रत्यक्ष न रही ह वैसी दुर्लभ होती या नहीं इसमें सन्देह है । गीता में जो मधुरता प्रेम या रस भर है वह उसमें प्रतिपादित भक्तिमार्ग ही का परिणाम है । पहले तो स्वयं भगवान् श्रीकृष्ण ने — जो परमेश्वर के प्रत्यक्ष अवतार है — यह गीता कही है और उसमें भी दूसरी बात यह है कि भगवान् ने अश्रेष्ठ परब्रह्म का ज्ञान ही नहीं कहा है किन्तु स्थान स्थान में प्रथम पुरुष का प्रयोग करके अपने सगुण और व्यक्त स्वरूप को स्पष्ट कर कहा है कि सृष्टिमें वह सब गुँबा हुआ है (७ ७) यह सब ज्ञान ही माया है । (७ १४)^१ मुझसे मित्र और कुछ भी नहीं है (७ ७) मुझा शत्रु और मित्र दोनों बराबर हैं (७ ७) मैंने इन ज्ञान का उत्पन्न किया है । (९ ४) मैं ही ब्रह्म का और मोक्ष का मूल हूँ (१६ ७) अथवा मुझे पुरुषोत्तम कहत है (१७ १८) । और अन्त में भक्तों को यह उपदेश किया कि सब धर्मों का छाड़ न अकेल मेरी शरण आ मैं तुम सब पापों में मुक्त करेगा हर मन (१८ ६६) । इसमें भेला कि यह माया ही होती है कि मानों मैं साक्षात् प्रेम पुरुषात्मा के नामसे कहा हूँ कि यह ममइष्टि परमात्म्य और अत्यन्त स्थान है और सब भावमयज्ञ के विषय में उसकी निष्ठा ही बहुत ही होती है । ज्ञान ही नहीं किन्तु गीता के अध्यायों का इन प्रकार स्पष्ट रूप से विभाग न कर — कि एक बार ज्ञान का तो दूसरी बार भक्ति का प्रतिपादन हो — ज्ञान ही में नि भी कि ही ज्ञान का गुँप दिया है । जिसका परिणाम यह होता है कि ज्ञान और भक्ति में अथवा बुद्धि और प्रेम में परस्पर विरोध न होकर परमेश्वर के ज्ञान ही के साथ प्रत्यक्ष का भी अनुभव होता है और सब प्राणियों के लिये में आर्मीय बुद्धि की उत्पत्ति होकर अन्त में विश्व का विशाल ज्ञान समाधान और मुक्त प्राप्त होता है । इसी में कर्मयोग भी ना मिला है माना रूप में होकर मिल गई है । फिर इसमें कोई आशय नहीं । जो हमारे परिणामों ने यह

सिद्धान्त किया कि गीता-प्रतिपादित ज्ञान ईशावास्योपनिषद् के कथनानुसार मृत्यु और अमृत अर्थात् इहलोक और परलोक जनों का ह भेषम्बर है।

ऊपर किय गये विवेचन से पाठकों के ध्यान में यह बात आ जायगी कि मक्तिमार्ग किस कष्ट है। ज्ञानमार्ग और भक्तिमार्ग में समानता तथा विस्मयता क्या है। मक्तिमार्ग का राजमार्ग (राजविद्या) या सहज उपाय क्यों कह है; और गीता में भक्ति का स्वतन्त्र निष्ठा क्या नहीं माना है। परन्तु ज्ञानप्राप्ति के लिये मृत्यु, अनादि और प्रसन्न माया में भी धाम्ना का ज्ञान की एक अंग है। उसका भी कुछ विचार किया जाना चाहिये। नहीं तो सम्भव है कि इस मार्ग से चरित्रवाक्य पथिक असाधनान्ता न गहद में गिर पड़े। महावैद्याना में इस गहद का स्पष्ट बहान किया गया है और वैदिक भक्तिमार्ग में अन्त्य भक्तिमार्गों की अपेक्षा का कुछ विवेचन है। यह यही है। यद्यपि लक्ष्य बातका सब संग मानन है कि परब्रह्म के विस्तृतविद्यारा साम्यबुद्धि की प्राप्ति के लिये साधारणतया मनुष्यों के सामने परब्रह्म के 'प्रतीक' के नाते से कुछ न-कुछ सगुण और स्पष्ट बस्तु अवश्य हानी चाहिये - नहीं तो चिन्त की स्थिरता हा नहीं सज्जी तथापि इतिहास से दीन पता है कि 'प्रतीक' के स्वरूप के विषय में अनेक बार गगन आर करण हा जाया करन है। अप्यसमस्या के दृष्टि से उन्मा जय ता इस संसार में ऐसा कर स्थान नहीं कि वहाँ परमेश्वर न हा। महावैद्याना में भी स्व अनुन ने सावान भीहृष्य से पूछा तुम्हारी किन किन विभूतिया के रूपत विस्तृत (मन्त्र) किया जाये ता मूल अन्तर्भाव (गीता १. १८) लक्ष्य लक्ष्य अर्थात् म सावान न इन ग्यावर और जगत् सृष्टि में स्वात अस्ती अनेक विभूतियों का बहान करक कहा है कि मैं इच्छा में मन ग्यावरों में हिमलय यज्ञ में जयज, क्यों में बासुकि, ईश्वर में प्रह्लाद वितरा में अवमा गन्धर्वों में विचरण ज्यों में अभय, पक्षियों में गहद प्रहर्षिता में मृग भयों में भय और आदित्यों में विष्णु है और अन्त में यह कहा -

यद्यपिमुनिमन्त्र सत्त्वं आसद्गुणितमस्र वा।

नमस्त्वायान्नमस्तु ते भगवन्महोपाध्यायस्य॥

ह भगवन्' यह जना कि जो कुछ बन्ध, स्थायी और प्रयास न युक्त हो। यह भगवन् ही तब के भगवन् में उपाध आता है (१. ४१) और अधिक क्या कहा जाय में भगवन् एक अज्ञानात्मा ने इन सार जना में व्याप्त है। इतना कह कर भगवन् अर्थात् में विभक्त्यन्तर्गत न अज्ञान का इन्हीं निदानों की प्रत्यक्ष प्रतीति भी क्या है। यदि हम लक्ष्य में विस्तार इनका में लक्ष्य पण्य वा गुण परमेश्वर ही के रूप वाली प्रतीक है। तो यह बीज और बीज कह लक्ष्य है कि उनमें न किसी एक ही में परमेश्वर है और दूसरे में नहीं। ग्यावन यही कहना पड़ता है कि वह दूर है और गन्तव्य भी है। लक्ष्य और भगवन् इन पर भी वह उन बीजों में पर है; भयवा

गवह और सर्व मृत्यु और मारनेवाला विकल्पा और विमर्शा, मयहृत् और मयानक, पोर और अपोर, शिव और अशिव, बुद्धि करनेवाला और उसको रोक्नेवाला भी (गीता १० और १३२) बही है। अतएव महाब्रह्म तुष्टाराम महाशय ने भी यही जग से कहा है -

छोटा बड़ा कहे जो कुछ हम ।

कबता है सब तुझे महत्तम ॥

सम प्रकार विचार करने पर मान्य होता है कि प्रत्येक वस्तु अर्थात् परमेश्वर ही का स्वरूप है। तो फिर किन लोगों के ध्यान में परमेश्वर का यह सर्वव्यापी स्वरूप प्रकाशक नहीं आ सकता व यदि इस अव्यक्त और बुद्ध रूप को पहचानने के लिये इन अनेक वस्तुओं में से किसी एक का साधन या महीक समझ कर उसकी उपासना कर ता क्या हानि है। कोई मन की उपासना करेंगे तो को- इन्द्रिय या ज्ञान करेगा। को- गवह की स्मृति करेंगे तो को- ई मयाधर ही का रूप करेगा। को- विष्णु का को- शिव का को- रक्षपति का और को- मन्मथी का मन्त्र करेंगे। को- अपने मातापिता के चरणों में इश्वरमात्र रख कर उनकी सेवा करेंगे, और को- इतने में अधिक व्यापक सर्वभूतात्मक विराट् पुरुष की उपासना पसन्द करेंगे। को- कहेंगे, एवं को मये और को- कहेंगे कि राम या कृष्ण सूर्य से भी ब्रेह है। परन्तु अन्त में वा मोह से जब यह इष्टि छूट जाती है कि सब विभूतियों का मूलस्थान एक ही परब्रह्म है। अथवा जब किसी धर्म के मूल सिद्धान्तों में ही यह व्यापक इष्टि नष्ट होती है। अनेक प्रकार के उपासकों के विषय में वृष्णिमन्त्र और तुराग्रह उत्पन्न हो जाता है; और कभी कभी तो सङ्गर्षों हो जाने तक नीक आ पहुँचती है। वैदिक, बुद्ध और ईसा या मुहम्मदी धर्मों के परस्परविरोध की बात छोड़ दे और केवल ईश्वर धर्म का ही देख तो यूरोप के इतिहास से बही शीघ्र पड़ता है कि एक ही सगुण और स्वच्छ इसा महीह के उपासकों में भी विविधता के कारण एक दूसरे की जान सेने तक की नाक आ चुकी थी। इस देश के सगुण उपासकों में भी जब तक यह स्थिति शीघ्र पड़ता है कि हमारा देव निराकार होने के कारण अव्यक्त सभी के माध्यम से भद्र है। अधिकमात्र में उत्पन्न होनेवाले इन सगुणों का निजय करने के लिये काह उपास है या नहीं? यदि हाँ तो वह कान-ना उपास है। अब तक हमारा टीक टीक विचार नहीं हो पाया। अब तक अधिकमात्र के कारण का या और पाक का नहीं कहा जा सकता। इस लिये अब यही विचार किया जायगा कि गीता में इस प्रश्न का क्या उत्तर दिया गया है। कहना नहीं होगा कि द्विगुणन की कर्मफलशा में इस विषय का पथोपनि विचार करना विशेष महत्त्व की बात है।

नाम्बुडि की प्राप्ति की लिये मन की शिव का परमेश्वर की अनेक सगुण विभूतियों में से किसी एक विभूति का स्वरूप का प्रधान चिन्तन करना भयपा

सबसे प्रतीक समझकर प्रत्यक्ष नेत्रों के सामने रखना इत्यादि वाक्यों का बणन प्राचीन उपनिषदों में भी पाया जाता है और रामतापनी सरीखे उत्तराख्यतीन उपनिषद् में या गीता में भी मानवरूपधारी सगुण परमेश्वर की निम्नीम और पञ्चान्तिक भक्ति को ही परमेश्वरप्राप्ति का मुख्य साधन माना है। परन्तु साधन की दृष्टि से यद्यपि बालमुक्ताब्जि का गीता में प्रधानता दी गई है तथापि अध्यात्मदृष्टि से विचार करने पर वेदान्तसूत्र की नाह (ब. सु. ८. १. ४) गीता में भी यह स्पष्ट रीति से कहा है कि 'प्रतीक' एक प्रकार का साधन है - वह सत्य सबव्यापी और नित्य परमेश्वर हो नहीं सकता। अधिक क्या कहें नामरूपात्मक और स्वयं अघात सगुण बस्तुओं में से किसी को भी सीधिये वह माया ही है। जो सत्य परमेश्वर को देखना चाहता है उसे उस सगुण रूप के भी पर अपनी दृष्टि का डो खाना चाहिये। भगवान की जो अनेक विभूतियाँ हैं उनमें अर्जुन को दिखलाई गये विश्वरूप से अधिक व्यापक और कोर भी विभूति हो नहीं सकती। परन्तु वह यही विश्वरूप भगवान ने नारद को दिखलाई था वह उन्होंने कहा है - सब भर किस रूप को देख रहा है वह सत्य नहीं है वह माया है - भर सत्य स्वरूप का देखने के लिये उसके भी आगे कुछ जाना चाहिये (श्री ३३. १४) और गीता में भी भगवान श्रीकृष्ण ने अर्जुन से स्पष्ट रीति से यही कहा है -

अव्यक्तं व्यक्तमावृणु मन्वते मामनुब्रूय ।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥

यद्यपि मैं अव्यक्त हूँ, तथापि मूल स्वीय मुझ व्यक्त (गीता ७. १४) अघात मनुष्यद्वारा मानते हैं (गीता १२. १२); परन्तु वह बात सत्य नहीं है। मर्या अव्यक्त स्वरूप ही सत्य है। उसी तरह उपनिषदों में भी यद्यपि उपासना के मन बाबा मूल आकाश इत्यादि अनेक व्यक्त और अव्यक्त ब्रह्मप्रतीका का बणन किया गया है तथापि अन्त में यह कहा है कि जो बाबा नेत्र या कान का गावर हो वह ब्रह्म नहीं कैसे -

यन्मममा न मनुत यत्तुऽनुममा मनसः ।

नद्वयं ब्रह्म त्वं विद्धि नेष्टं पद्विषयुपासत ॥

मन से जिसका मनन नहीं किया जा सकता किन्तु मन ही जिसकी मननशक्ति में आ जाता है उसे तू ब्रह्म समझ। जिसकी उपासना की (प्रतीक का मार पर) खानी है वह (सत्य) ब्रह्म नहीं है (कन १. ५-८)। नेति नेति मूल का भी यही भय है। मन और आकाश को सीधिये अथवा व्यक्त उपासनामाय के अनुसार शान्तिप्राम, शिवस्तिम इत्यादि को स्वीकृत या भीरुम कृष्ण भाति अकाली पुरुष की अथवा वायुपुरुष की व्यक्त मूर्ति का चिन्तन कीजिय मन्दिरों में शिवानन्द अथवा वायुमय देव की मूर्ति का देखिये अथवा हिन्दू मूर्ति का मन्दिर या मन्दिर स्वीकृत

— ये सब छोटे कल्पे की छेपाई-गाड़ी के समान मन को स्थिर करने के लिये अर्थात् चित्त की वृत्ति का परमेश्वर की ओर लुप्त करने के साधन प्रत्येक मनुष्य अपनी अपनी इच्छा और अभिप्राय के अनुसार उपासना के लिये किसी प्रतीक को स्वीकार कर लेता है। यह प्रतीक चाहे कितना ही प्यारा हो परन्तु इस बात को नहीं भूलना चाहिये कि सत्य परमेश्वर उस प्रतीक में नहीं है — न प्रतीक न हि सा' (ब. सु. ४. १. ४) — उसके परे है। इसी हेतु से भगवद्गीता में भी सिद्धान्त दिया गया है कि किन्हीं मेरी माया मायाम नहीं होती व मूढजन मुझे नहीं जानते (गीता ७. १३-१४)। मक्तिमार्ग में मनुष्य का उद्धार करने की जो शक्ति है वह कुछ सजीव अवस्था निर्जीव मूर्ति में या पत्थरों की मूर्तियों में नहीं है किन्तु उक्त प्रतीक में उपासक अपने सुभीते के लिये जो इश्वरभावना रखता है वही यथार्थ में तारक होती है। चाहे प्रतीक पथर का हो मिट्टी का हो, चातु का हो या अन्य किसी पदार्थ का हो उसकी साम्यता प्रतीक से अधिक कभी नहीं हो सकती। इस प्रतीक में जैसा हमारा भाव होगा ठीक उसी के अनुसार हमारी मक्ति का फल परमेश्वर — प्रतीक नहीं — हमें दिया करता है। फिर ऐसा बल्लेड़ा मजाने से क्या स्वप्न, कि हमारा प्रतीक भेद है और तुम्हारा निरुद्ध? यदि भाव शुद्ध न हो तो केवल प्रतीक की उच्छमता से ही क्या लाभ होगा? दिन भर खाना को चाकर दिन और केवाने का बर्बाद करके सुबह-शाम या किसी त्योहार के दिन देवालय में देवदर्शन के लिये अवस्था किसी निराकार देव के मन्दिर में उपासना के लिये जाने से परमेश्वर की प्राप्ति असम्भव है। क्या सुनने के लिये देवालय में जानबाड़े कुछ मनुष्यों का बगल रामदासस्वामी ने इस प्रकार किया है — कोन कोन बिपरीत स्वप्न क्या सुनते समय लीया ही की ओर घूरा करते हैं और लोग पावना (गुल) घुसा के बैठते हैं (गस १८. १. २६)। यदि केवल देवालय में या इत्यादी की मूर्ति ही में तारक शक्ति है तो ऐसा स्वप्न का भी मुक्ति सिद्ध नहीं चाहिये। कुछ लोगों की समझ है कि परमेश्वर की मक्ति केवल मोक्ष ही के जाती है परन्तु किन्हीं किसी व्यावहारिक या स्वाध की वस्तु चाहिये व मित्र मित्र इत्यादी की आराधना करें। यौता में मैं इस बात का उल्लेख किया गया है कि उसी स्वार्थप्रवृत्ति से कुछ लोग मित्र मित्र देवताओं की पूजा किया करते हैं (गीता ७. २)। परन्तु इसके आगे गीता ही का कहना है कि यह समस्त तात्त्विक दृष्टि से सत्य नहीं मानी जा सकती कि इन देवताओं की आराधना करने से व स्वयं कुछ फल प्राप्त है (गीता ७. २१)। अन्धकार मान्य का यह पिरमिथायी सिद्धान्त है (ब. ग. ३. २. ३८-४०) और यही सिद्धान्त गीता की भी मान्य है (गीता ७. २२) कि मन में किसी भी वाचना या वाचना का एतदर्थ किसी भी देवता की आराधना की जाय; उनका फल नवरूपी परमेश्वर ही दिया करता है न कि इत्यादी। यद्यपि कल्याण परमेश्वर इस प्रकार एक ही है। तन्नाम व* प* व* के म*दुर भावी के अनुसार मित्र मित्र फल दिया करता है

(वे ग १ ३४ ३०) : दूसरिय यह गीत पढ़ता ह, कि भिन्न भिन्न स्वतामा की या प्रतीकों की उपामना क फल भी भिन्न भिन्न होते हैं। इसी अभिप्राय का मन में रख कर मतान न कहा है -

भक्त्यामयोऽय पुरुषा या पञ्चभूत म पञ्च मः ।

मनुष्य भक्त्यामय है। प्रतीक कुछ भी हू परन्तु जिसकी ईश्वरी भक्ता हामी हैं, वेता ही वह ह्य जाता है (गीता १० ३ मधु ४ ६)। अथवा -

यामिन् स्वकृता इवाह विभुन् पान्ति विभुवता ।

भूतानि पान्ति भूतव्या यामिन् मयाजिनोऽपि भावः ॥

ईश्वरताओं की मक्ति करनेवाले स्वकृता में विभूतों कि भक्ति करनेवाले विभूतक में भूतों की मक्ति करनेवाले भूतों में जान हैं और मेरी भक्ति करनेवाले मेरे पास भाव हैं (गी ५)। या -

म पञ्च। मी प्रपद्यन्त तस्मिन्मय भजाम्यहम् ।

जो भिन्न प्रकार भूते भक्त हैं उसी प्रकार मैं उन्हें महता हूँ (गी ४ ११)। यह त्याग जानत ह कि शास्त्रोक्त भिन्न एक पक्षर है। उसमें यदि विष्णु का मय रण मय या विष्णुलोक मिलेगा और यदि उसी प्रतीक में यह राक्षस भाति भूतों की भावना की गय तो वह राक्षस भाति भूतों के ही लोके प्राप्त होगा। यह सिद्धान्त हमारे लक्ष शास्त्रकारों का मान्य है कि पक्ष हमारे मय में है प्रतीक में नहीं। स्थिति स्वकृता में किसी भक्ति की पूजा करने के पहले उसकी प्राणप्रतिष्ठा करने की श रीति है उसका मी रहस्य यही है कि ईश्वरता की भावना से उस मूर्ति की पूजा करनी ह। उस ईश्वरता की प्राणप्रतिष्ठा उस मूर्ति में परमेश्वर की भावना न रख कर पर लक्षण का उसकी पूजा या आराधना नहीं करने कि यह भक्ति किसी विशिष्ट भावना की बिना सिद्धी पक्षर या धानु है और यदि कोई ऐसा कर मी तो गीता के इस सिद्धान्त के अनुसार उसका सिद्धी पक्षर या धानु ही की मय भिन्न ह प्राप्त होगी इस प्रतीक में स्थित या आरोपित भिन्न मय हमारे आन्तरिक मय में इस प्रकार मय कर दिया जाता है लक्ष कक्ष प्रतीक के विरस में रहना करना रहने का बेम कारण नहीं रह जाता क्योंकि शब्द भाव या मय ही मय रहता कि मय ही ऐसा है। लक्ष कक्षों के पक्षर और लक्षणा परमेश्वर की प्रति भजन मय मय के मय की मय ही रहा करनी ह। इसी व नाशु लक्षण का मय ह। लक्ष कक्ष का ही भूत ह - प्रतीक का मय मयिजन का लक्ष लक्ष भिन्न मय मयिजन का मय ह लक्ष मय में यह दृष्टांत ही रहने मय कि मय भिन्न स्वकृता या प्रतीक की मय मय मय ह लक्ष मय ह। लक्ष मय मय मय ह। भिन्न लक्ष भक्त्यामय में लक्ष मय मय मय मय

हो जाती है, कि किसी का प्रतीक कुछ भी हो; परन्तु जो लोग उसके द्वारा परमेश्वर का मन्त्र-पूजन किया करते हैं व सब एक परमेश्वर में आ मिष्टे हैं।' और तब उस मन्त्रान के इस कर्म की प्रतीति होने लगती है, कि—

येऽप्यन्वेषतामकाः यजन्ते भङ्ग्यामिता ।

तऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥

अर्थात् चाहे बिधि अर्थात् ऋषोपचार या साधन शास्त्र के अनुसार न हो; तथापि अन्य भेदाओं का भङ्गापूर्वक (धार्मी उन में कुछ परमेश्वर का मान रख कर) पूजन करनेवाले लोग (पराय से) मेरा ही पूजन करते हैं (गीता ९ २३)। मार्गगत में भी यही अर्थ का वर्णन कुछ शब्दों के साथ किया गया है (माय १ पू ४ / १) शिकीता में तो उपयुक्त श्लोक ज्यों-ज्यों पावा जाता है (शिव १२ ४) और एक सविज्ञा बहुधा कान्ति (क. १ १६४ ४६) यह केवलक का तात्पर्य भी वही है। उसे सिद्ध होता है यह तत्त्व वैदिकधर्म में बहुत प्राचीन समय से लका आ रहा है। और यह यही तत्त्व का फल है कि आधुनिक काल में श्रीधियाजी महाराज के समान वैदिकधर्मीय धीरपुरुष के स्वभाव में उनके परम उत्कर्ष के समय में भी परधर्म-असहिष्णुता-रूपी दोष रीत्य नहीं पड़ता था। वह मनुष्यों की अस्वन्त दोषनीय मूलका का लक्षण है कि वे यह सत्य तत्त्व को तो नहीं पहचानते कि ईश्वर सर्वव्यापी, सर्वसाक्षी सबल, सबशक्तिमान् और उसके भी पर—अर्थात् अचिन्त्य है किन्तु वे ऐसे नामरूपपरमक व्यव अमिमान के अधिन हो जाते हैं कि ईश्वर ने अमुक समय अमुक देश में अमुक माता के गर्म से अमुक वर्ण का नाम का या आदिति का जो एक स्वल्प धारण किया वही केवल सत्य है और इस अमिमान में कैवल्य एक-द्वार की दान सेने तक का उन्नाह हो जाते हैं। गीताप्रतिपादित मक्तिमार्ग का 'राजविद्या कहा है नहीं परन्तु यदि इस बात की गौरव की बात कि जिस प्रकार स्वयं मन्त्रान् और ईश्वर ही न मेरा हस्य स्वरूप भी केवल माया ही है; मेरे धर्माय स्वल्प को जानने के लिये इस माया से भी पर जाओ यह कर ध्याय उपदेश किया है उन प्रकार का अप्रयोग और किन्ते किया है' एवं अविमर्क विमर्कण इन सात्विक ज्ञानदृष्टि से सब धर्मों की एकता का पहचान कर, मक्तिमार्ग के बोधे शरण की बहु ही का काज दालनेवाले धर्मगुरु पहले पहले कही अक्षणीय हुए! अथवा उनका मतानुयायी अविद्वद् कही है? या कहना पड़गा कि इन विषय में हमारी विभिन्न मारतभूमि का ही अग्रधान दिया जाना चाहिये। हमारे देशवासियों को राजविद्या का और राजगुरु का यह साधारण पारल भनाषाम ही प्राप्त हो गया है। परन्तु जब हम स्थल है कि हममें ने ही कुछ योग अपनी भांग्य पर अजननरूपी परमा लगाकर उन पारल का परमक पापर करने के लिय तयार है तब इन अपने दूमाय के मित्र और क्या बड़े।

प्रतीक कुछ भी हो। मन्त्रिमाय का फल प्रतीक में नहीं है। किन्तु उस प्रतीक में जो हमारा आन्तरिक भाव होता है, उस भाव में है। इसलिये यह सत्य है, कि प्रतीक के बारे में ज्यादा मन्त्राने से कुछ लाभ नहीं। परन्तु अब यह साक्षात् है कि बेगन्त की दृष्टि से जिस कुछ परमेश्वरस्वरूप की भावना प्रतीक में आरंभित करनी पड़ती है, उस कुछ परमेश्वरस्वरूप की कल्पना बहुतसे लोग अपने प्रवृत्तिस्वरूप या अज्ञान के कारण ठीक ठीक कर नहीं सकते। ऐसी अवस्था में इन लोगों के लिये प्रतीक में कुछ भाव रख कर परमेश्वर की प्राप्ति कर लेने का कर्म सा उपाय है? यह कहें तो मैं कह नहीं सकूँ कि, मन्त्रिमाय में ज्ञान का काम भड़ा में हो जाता है। इसलिये विश्वास से या भड़ा से परमेश्वर के कुछस्वरूप को ज्ञान कर प्रतीक में भी बड़ी भाव रखो। इस तुम्हारा भाव सफल हो जायगा। कारण यह है कि भाव रखना मन का अभाव भड़ा का धर्म है सही परन्तु उसे बुद्धि की थोड़ीबहुत सहायता बिना मिले कभी काम नहीं चल सकता। अन्य सब मनोबलों के अनुसार केवल भड़ा या प्रेम भी एक प्रकार से अपने की है। यह बात कल्प भड़ा या प्रेम को कभी मायम हो नहीं सकती कि जिस पर भड़ा रखनी चाहिये और जिस पर नहीं। अथवा जिस से प्रेम करना चाहिये और जिस से नहीं। यह जान प्रत्येक मनुष्य को अपनी बुद्धि से ही करना पड़ता है क्योंकि निगल करने के लिये बुद्धि के सिवा का दूसरी इन्द्रिय नहीं है। कारण यह है कि चाहे किसी मनुष्य की बुद्धि अत्यन्त तीव्र न भी हो तथापि उसमें यह ज्ञानने का सामर्थ्य होना चाहिये कि भड़ा प्रेम या विश्वास क्यों रखा जाय। नहीं तो अव्यवस्था और उसी के साथ अन्धधर्म भी चाला सा जायगा और दोनों गड़बड़े में जा मिलेंगे। विपरीत पक्ष में यह भी कहा जा सकता है कि अकारणित कबल बुद्धि ही यदि कुछ काम करने लगा तो बुद्धिवाद और लक्षणान में रूढ़ कर, न ज्ञान वह कहीं कहीं मंजनी रहगी; वह जितनी ही अधिक सीमा होगी उतनी ही अधिक मंजनी। एक अनिश्चित इस प्रकार के आरम्भ ही में कहा जा चुका है कि भड़ा आदि मन्त्रात्मों की सहायता के बिना कबल बुद्धिगम्य ज्ञान में कमलप्राप्ति भी उत्पन्न नहीं होती। अतएव भड़ा और ज्ञान अथवा मन और बुद्धि का हमेशा साथ रहना आवश्यक है। परन्तु मन और बुद्धि केना भिन्नात्मक प्रवृत्ति ही के विकार हैं। इसलिये उनमें से प्रत्येक के जन्मना तीन में—सात्विक, राजस और तामस हो सकते हैं। और यद्यपि उनका साथ हमेशा बना रहे ता भी मित मित मनुष्यों में उनकी जितनी शुद्धता या अशुद्धता होती उनी हितान से मनुष्य के स्वभाव समस्त और व्यवहार की निम्न निम्न हो जायेंगे। यही बुद्धि केवल जन्मना अशुद्ध राजस या तामस हो ता उनका किया हुआ मन-धुर का निगल जन्मना हुआ जिसका परिणाम यह होगा कि अन्ध-भड़ा के लान्दिक अर्थन कुछ होने पर भी वह चाला सा जायगा। भयानक यदि भड़ा ही जन्मना अशुद्ध हो ता बुद्धि के लान्दिक होने में भी कुछ लाभ नहीं।

मनुष्य को चाहिये, कि अपने प्रयत्न की मात्रा को कभी कम न कर। सारांश यह है, कि जिस प्रकार किसी मनुष्य के मन में कर्मयोग की प्रियता उत्पन्न होत ही धीरे धीरे पूर्ण सिद्धि की ओर आप-ही-आप आकर्षित हो जाता है (गीता ६ ४४) उसी प्रकार गीताकर्म का यह सिद्धान्त है कि जब मक्तिमार्ग में कोई भक्त एक बार अपने तन्मय भक्त को सौंप देता है तो स्वयं मगवान् ही उसकी निष्ठा को बढ़ाते चले जाते हैं; और अन्त में यथायत्न रूप का ज्ञान भी करा देते हैं (गीता ७ २१; ११ १)। इसी ज्ञान से — न कि केवल धैर्य और अथवा भ्रष्टा से — भावद्वन्द्व को अन्त में पूर्ण सिद्धि मिल जाती है। मक्तिमार्ग से इस प्रकार ऊपर चढ़ते चढ़ते अन्त में वा स्थिति प्राप्त होती है वह और ज्ञानमार्ग से प्राप्त होनेवाली अन्तिम स्थिति दोनों एक ही समान है। इसलिये गीता को पढ़ने वालों के ध्यान में यह बात सहज ही आसानी कि बारहवें अध्याय में मक्तिमान् पुरुष की अन्तिम स्थिति का जो वर्णन किया गया है वह दूसरे अध्याय में किये गये स्थितप्रज्ञ के वर्णन ही के समान है। इससे यह बात प्रकट होती है कि यद्यपि आरम्भ में ज्ञानमार्ग और मक्तिमार्ग से भिन्न ही तथापि जब कोई अपने अधिकारभेद के कारण ज्ञानमार्ग से या मक्तिमार्ग से चले लगाता है तब अन्त में ये दोनों मार्ग एकत्र मिल जाते हैं। और जो गति ज्ञानी को प्राप्त होती है वही गति भक्त को भी मिल सकती है। इन दोनों मार्गों में भेद सिर्फ इतना ही है कि ज्ञानमार्ग में आरम्भ ही से बुद्धि के द्वारा परमेश्वरस्वरूप का आत्मज्ञान करना पड़ता है मक्तिमार्ग में वही स्वरूप भ्रष्टा की सहायता से ग्रहण कर लिया जाता है; परन्तु यह प्राथमिक भेद अलग नष्ट हो जाता है और मगवान् स्वयं कहते हैं कि —

अज्ञानान् कुरुते ज्ञानं तत्परः सद्यतेन्द्रियः ।

ज्ञानं कृत्वा परी क्षान्ति मश्नोरेषाधियच्छति ॥

अर्थात् जब भ्रष्टाज्ञान मनुष्य "सिद्धयनिग्रह" द्वारा ज्ञानप्राप्ति का प्रयत्न करने लगता है। तब उसे ब्रह्मात्मस्वरूप ज्ञान का अनुभव होता है और फिर उस ज्ञान से इसे धीमे धीमे पूर्ण शान्ति मिलती है (गी ४ १)। अथवा —

मत्स्या माममिजानामि यावाद् यश्चास्ति तत्त्वतः ।

तदा मां तत्त्वता ज्ञान्वा विशने तदममरम् ॥ ७

अर्थात् मैंरे स्वरूप का तात्त्विक ज्ञान मक्ति न होता है; और जब यह ज्ञान ही जाता है तब (पहले नहीं) वह भक्त मुझमें आ मिष्टा है (गीता १८ ५५ और

इस भाव का अर्थ इसका वह जो वह ज्ञान सिद्धि-मनुष्य (५) में वह विज्ञान का प्रयत्न किया गया है कि ज्ञान का ज्ञान नहीं है, किन्तु वह स्वतन्त्र मार्ग का भिन्न है। परन्तु वह अर्थ अथवा तात्त्विक ज्ञान का ज्ञान ज्ञान का है — तब नहीं है

११ ५४ मी शक्ति) परमेश्वर का पूरा ज्ञान होने के लिये इन की मांगों के विषय का ठीकठा मार्ग नहीं है। इसलिये गीता में यह बात स्पष्ट रीति से कह दी गई है कि जिसने न तो स्वयं अपनी बुद्धि है और न भगवान् उसका सहायता नाश ही समझिये—
अज्ञानमज्ञानम् संशयात्मा विनश्यति (गीता ४.४)।

उत्तर कहा गया है, कि भगवान् और भक्ति से अन्त में पूर्ण ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त होता है। इस पर कुछ तार्किकों की यह दलील है कि यदि भक्तिमार्ग का प्रारम्भ इस द्वैतभाव से ही किया जाता है कि उपास्य भिन्न है और उपासक भी भिन्न है तो अन्त में ब्रह्मात्मैक्यरूप ज्ञान कैसे होगा ? परन्तु यह दलील कबल भ्रान्ति मूलक है। यदि ऐसे तार्किकों के कथन का विषय इतना अथ हो कि ब्रह्मात्मैक्यज्ञान के होने पर भक्ति का प्रभाव रुक जाता है तो उसमें कुछ आपत्ति दीज नहीं पड़ती। क्योंकि भगवान्महात्म्य का भी यही विद्वान्त है कि जब उपास्य उपासक और उपासनाधीन निपुण का रूप हो जाता है तब वह स्वाभाविक रूप हो जाता है जिसे व्यवहार में भक्ति कहते हैं। परन्तु यदि उक्त दलील का यह अर्थ हो कि ईश्वरमूलक भक्तिमार्ग से अन्त में अज्ञतज्ञान हो ही नहीं सकता तो यह दलील न केवल तर्कशास्त्र की दृष्टि से किन्तु बड़े बड़े मन्त्रब्रह्मण्डों के अनुभव के आधार से भी सिद्ध हो सकती है। तर्कशास्त्र की दृष्टि से इस बात में कुछ रुकावट नहीं दीज पड़ती कि परमेश्वरस्वरूप में किसी भक्त का चित्त क्यों कभी अधिकधिक स्थिर होता क्यों तथा उसके मन से द्वैतभाव भी दूर होता क्यों। ब्रह्मसृष्टि में भी हम यही देखते हैं कि यद्यपि आरम्भ में पार की कूट भिन्न भिन्न जाती हैं तथापि वे आपस में मिल कर एक हो जाती हैं। उसी प्रकार भगवत् पञ्चमी में भी एकिकरण की क्रिया का आरम्भ प्राथमिक भिन्नता ही से हुआ करता है; और यद्यपि-यद्यपि का दृष्टान्त तो तब संगीत का विहित ही है। इस विषय में तर्कशास्त्र की अपेक्षा साधुपुरुषों के प्रत्यक्ष अनुभव का ही अधिक प्रामाणिक समझना चाहिये। मन्त्रब्रह्म-धर्मशास्त्रों द्वारा परमेश्वर का अनुभव हमारे लिये विद्यमान महत्त्व का है। सब संग मानते हैं कि भगवान्महात्म्य का कुछ उन्मिश्रित प्रत्यक्ष के अभ्यपन से अभ्यासमार्ग प्राप्त नहीं हुआ था; तथापि उनकी भाषा में जगत्प्रसार की 'अमल' अन्तस्त्विति के वर्णन में कई गये हैं इन सब अमल में 'काम' सब (गीता ७.१) का भाव प्रतिपादित किया गया है। भगवान् ब्रह्मरूपकाग्निपद् में जैसा वाक्यस्वरूप ने 'तत्त्वनामि बाभू' कहा है किने ही अर्थ का प्रतिपादन स्वानुभव से किया गया है। उपाहरण के लिये उनके एक का अर्थ का कुछ आशय देखिये —

सह मा माहा हे भवषास्त्र बाह्य भीतर एक सभाष ।

किन्तु क्या प्यास कर्म मन्त्रिक ? जलतरङ्ग-न है हम एक ।

इसके आरम्भ का अर्थ हमने अभ्यासमार्ग में किया है और वहीं यह गिन लया है कि उन्मिश्रित में बसित ब्रह्मात्मैक्यज्ञान से उनके अर्थ की निर्भी तरह पूरी

क्याकि ऐसी अवस्था में बुद्धि की मात्रा का मानन के लिये भड़ा तैयार ही नहीं रहती। परन्तु साधारण अनुभव यह है कि बुद्धि और मन कर्मा अलग अलग अलग नहीं रहते। किसी बुद्धि कमता अशुद्ध होती है उसका मन अशुद्ध भड़ा भी प्राया न्यूनाधिक अवस्था ही म रहती है। अगर फिर यह अशुद्ध बुद्धि स्वभावतः अशुद्ध अवस्था में रहनेवाली भड़ा को अधिकधिक भ्रम म डाल गिया करती है। ऐसी अवस्था म रहनेवाले किसी मनुष्य का परमेश्वर के दासस्वरूप का वादे केरा उपदेश किया ज्य परन्तु वह उसके मन म जँचता ही नहीं। अपना यह भी देखा गया है कि कमी कमी - विशेषता: भड़ा और बुद्धि कर्मा ही कमता: अलग और और कमधोर हों। तब - वह मनुष्य उली उपदेश का विपरीत भवे किया करता है। "सका एक उगाहरण सीबिबे। जब "साह कर्म के उपदेशक आशिकानिवासी नीमा बाति के बाह्यी कर्मा को अपने भर्म का उपदेश करने लगा है। तब उन्हें आकाश में रहनेवाले पिता की अपवा "सा मसीह की मी यथाय कुछ मी कल्पना हो नहीं सकती। उन्हें जो कुछ कतलया जाता है। उत वे अपनी अपकबुद्धि के अनुसार अवधारणम से ग्रहण किया करते हैं। इसीलिये एक अन्येक प्रपचार ने लिखा है कि उन लोगों में सुधरे हुए कम को समझने की पात्रता कम के लिये सब से पहले उन्हें अर्वाचीन मनुष्यों की योग्यता को पहुँचा देना चाहिये।" मन्वभूति के "स इहान्त मे मी वही अप है - एक ही गुण के पाठ पर हुए शिष्या में मित्रता गीत पन्ती है। यद्यपि पूर्व एक ही है तथापि उसके प्रपचार से कोष के मणि से माग निकलनी है और मिष्टी के लेले पर कुछ परिणाम नहीं होता (उ राम ४)। प्रतीत होता है, कि प्राया इसी कारण से प्राचीन समय में बुद्ध भाति अककन वेभरण के लिये अनधिकारी माने जाते होंगे।† गीता में मी "स विषय की कर्मा की ग" है। किन प्रकार बुद्धि के स्वभावतः तात्त्विक, राक्त और तामस मे हुआ करते हैं (१८ २ - १२) उली प्रकार भड़ा के स्वभावतः तीन होते हैं (१७ २)। प्रत्येक व्यक्ति के "हस्वभाव के अनुसार उसकी भड़ा भी स्वभावतः मित्र हुआ करती है (१७ ३)। "सलिये माबान कहते हैं कि किन लोगों की भड़ा तात्त्विक है वे देवताओं मे किनकी भड़ा राक्त है, वे यज्ञ राक्त आदि मे और किनकी भड़ा तामस है वे मूत-पिशाच आदि में विशात करते हैं (गीता १७ ४-६)। यदि मनुष्य की भड़ा का अध्ययन या सुराप्न इत

And the only way I suppose, in which beings of so low an order of development (as an Australian savage Bushman) could be raised to a civilized level of feeling and thought would be by cultivation continued through several generations they would have to undergo gradual process of humanization before they could attain to the capacity of civilization.
Dr M udslay *Body and Mind*, Ed 1873, p. 57

† See Ma Miller *Three Lectures on the Vedantic Philosophy* pp 72, 73

नैसर्गिक स्वभाव पर अवलम्बित है ता अतः यह प्रश्न होता है कि यथाशक्ति भक्ति माय से इस भद्रा में कुछ सुधार हो सकता है या नहीं? और वह किसी समय कुछ भयावत् सात्विक अवस्था को पहुँच सकती है या नहीं? भक्तिमार्ग के एक प्रश्न का स्वरूप कर्मविषयाव्यक्रिया के टीक में प्रश्न के समान है कि ज्ञान की प्राप्ति कर देने के लिये मनुष्य स्वतन्त्र है, या नहीं? कहने की आवश्यकता नहीं कि इन सवा प्रश्नों का उत्तर एक ही है। भगवान् ने सबुन का पहला यही उपदेश किया कि प्रथम मन आचम्ब (गीता २/८) अर्थात् मेरे मुखस्वरूप में नू अपने मन का स्थिर कर और उसके बाद परमेश्वरस्वरूप को मन में स्थिर करने के लिये मित्र मित्र उपायों का एक प्रकार बखान किया है - यदि नू मेरे स्वरूप में अपने चित्त को स्थिर न कर सकता है तो मैं अभ्यास अर्थात् बारबार प्रयत्न कर। यदि मुझ से अभ्यास भी न हो सके, तो मैं स्थिर चित्तगुणिकारक कर्म कर। या यह भी न हो सके, तो कर्मफल का त्याग कर और उसके मेरी प्राप्ति कर ले' (गीता २/२२-२३; भाग २१/२-३)। यदि मूल श्रुतिस्वभाव भयंका प्रकृति सामान्य है तो परमेश्वर के मुखस्वरूप में चित्त का स्थिर करने का प्रयत्न एकदम या एक ही कर्म में सफल नहीं होगा। परन्तु कर्मयोग के समान भक्तिमार्ग में भी कोई बात निष्फल नहीं होती। स्वयं भगवान् सब छोड़ा और एक प्रकार भोक्ता होते हैं -

बहुना जमवामस्य ज्ञानबाध मा प्रपद्यत ।

वासुदेव मयमिति न महात्मा सुदुर्लभः ॥

इस श्लोक मनुष्य एक बार भक्तिमार्ग से चलने लगता है तब वह बन्धन नहीं तो अगल कर्म में अगल कर्म में नहीं तो उसका भाग के कर्म में कमी-ज-कमी, उसका परमेश्वर के स्वरूप का ऐसा यथाश्रय ज्ञान प्राप्त हो जाता है कि यह सब वास्तुवा मक ही है और वह ज्ञान से अन्त में उस मुक्ति की मिस्र जाती है (गीता ३/१) कुछ अन्याय में भी उसी प्रकार कर्मयोग का अभ्यास करनेवाले के लिये में कहा गया है कि अनेकजन्मसिद्धस्तता याति परां गतिम् (६/८) और भक्तिमार्ग के लिये भी यही नियम उपयुक्त होता है। भक्त का वादित्व कि वह जिस ज्ञान का भाव प्रतीक में लगता था उसका स्वरूप को अपने रहस्यभाव के अनुसार पहचान ही न यथाशक्ति कुछ मान ले। कुछ समय तक उसी मायना का फल परमेश्वर (प्रतीक नहीं) दिया करता है (३/३) परन्तु इसके भाग चित्तगुणिक के लिये किसी अन्य साधन की आवश्यकता नहीं रहती। यदि परमेश्वर की वही भक्ति यथा मति हमें गायी रहे तो भी एक के अन्तःकरण की भावना और ही और उपलब्ध हो जाती है परमेश्वरत्वकी ज्ञान की दृष्टि भी होन लगती है मन की ऐसी अवस्था हो जाती है कि वासुदेव सबम - गायत्री और उपासक का भयानक और नहीं रह जाता और अन्त में कुछ ब्रह्मनन्द में आभा का लय हो जाता है।

क्योंकि ऐसी अवस्था में बुद्धि की आज्ञा का मानन के लिये भड़ा तैयार ही नहीं रहती। परन्तु साधारण अनुभव यह है कि बुद्धि और मन दोनों अस्मा अस्मा अशुद्ध नहीं रहते। किसी बुद्धि अस्मा अशुद्ध होती है उसका मन अर्थात् भड़ा भी प्रायः मूनाधिक अवस्था ही में रहती है और फिर यह अशुद्ध बुद्धि स्वभावतः अशुद्ध अवस्था में रहनेवासी भड़ा को अधिकधिक भ्रम में डाल दिया करती है। ऐसी अवस्था में रहनेवाले किसी मनुष्य को परमेश्वर के भद्रस्वरूप का ज्ञान कैसा उपदेश दिया जाय परन्तु वह उसके मन में ज्ञानता ही नहीं। अथवा यह भी होता गया है कि कभी कभी—विद्यपत् भड़ा और बुद्धि शाना ही कमला अपक और और कमलेश्वर ही तब—वह मनुष्य उसी उपदेश का विपरीत अर्थ किया करता है। उसका एक उदाहरण लीजिये। जब इसा—भद्र के उपदेश आदिशनिवासी नीमा जाति के ब्राह्मणी लोगों को अपने धर्म का उपदेश करने लगात है तब उन्हें आकाश में रहनेवाले पिता की अवस्था इसा मसीह की भी यथाय कुछ भी समझना ही नहीं सकती। उन्हें को कुछ कृतकथा जाता है उसे वे अपनी अपकबुद्धि के अनुसार अवधार्यमात्र से ग्रहण किया करते हैं। नीलिये एक अशुद्ध मनुष्य ने लिखा है कि उन लोगों में मुझे हुए भद्र को समझने की पानता ज्ञान के लिये सब से पहले उन्हें अवाचीन मनुष्यों की योग्यता को पहुँचा देना चाहिये। मनुष्य के उस ब्रह्मत्व में भी बड़ी भद्र है—एक ही गुण के पात पर हुए ज्ञान में मिश्रता दीन पान्ती है। यद्यपि मूर्ख एक ही है यद्यपि उसके प्रकृत ने ज्ञान के भण से भाग निकलती है और मिष्टी के दले पर कुछ पारिभाष नहीं जाना (उत्तर ४)। प्रतीत होता है कि प्रायः इसी कारण से प्राचीन समय में हुए ज्ञान अज्ञान के भ्रमण के लिये अनधिकारी माने जाते हैं। नीमा में भी उस विषय की बर्णों की गर है। जिस प्रकार बुद्धि के स्वभावतः सात्त्विक, राजस और तामस में भ्रमा करते हैं (१८ १—२०) उसी प्रकार भड़ा के स्वभावतः तीन होते हैं (१७ २)। प्रत्येक व्यक्ति के भद्रस्वरूप का अनुसार उसकी भड़ा भी स्वभावतः मिश्र हुआ करती है (१७ २)। इसलिये समाधान करते हैं कि जिन लोगों की भड़ा सात्त्विक है वे देवताओं में जिनकी भड़ा राजस है वे वज्र राजस भाति में और जिनकी भड़ा तामस है वे भूत पिशाच भाति में विद्यमान करते हैं (गीता १७ ४—६)। यदि मनुष्य की भड़ा का अप्रत्ययन वा भ्रमणन इस

And the only way I suppose, in which beings of so low order of development (as an Australian savage or Bushman) could be raised to a civilized level of feeling and thought would be by cultivation continued through several generations; they would have to undergo gradual process of humanization before they could attain to the capacity of civilization.
Dr. W. D. Howells, *Body and Mind* Ed. 1873 p. 57

† See Mr. M. D. C. *Three Lectures on the Vedanta Philosophy* pp. 72, 73

नैसर्गिक स्वभाव पर अवलम्बित है, ता अथ यह प्रश्न है कि यथाशक्ति भक्ति भाव से इस भ्रष्टा में कुछ सुधार हो सकता है या नहीं? और यह किमी समय कुछ भ्रष्टा सांख्यिक अवस्था का पहुँच सकती है या नहीं? भक्तिशास्त्र के अनुसार प्रश्न का स्वरूप क्रमविपाकप्रक्रिया के टीका इस प्रश्न के समान है कि 'ज्ञान की प्राप्ति कर लेने के लिये अनुपम स्वतन्त्र है या नहीं?' कहने की आवश्यकता नहीं कि 'ज्ञान' का प्रश्न का उत्तर एक ही है। भगवान् ने अर्जुन का पहलू यही उत्तर दिया कि 'मर्त्यकाल आधरम्' (गीता २/४) अर्थात् मेरे गुणस्वरूप में तू अर्जुन मन का स्थिर कर और 'सकृत् साध परमधरस्वरूप का मन में स्थिर करने के लिये भिन्न भिन्न ज्ञानों का इस प्रकार वर्णन किया है - यदि तू मेरे स्वरूप में भ्रष्टा नित्य का स्थिर न कर सकता है, तो तू अभ्यास अर्थात् शरणाग्र प्रयत्न कर। यदि तुझ में अभ्यास भी न हो सके, तो तू मेरे लिये चित्तगुटिकरक कर कर। यदि यह भी न हो सके, तो कर्मफल का त्याग कर और 'उत्तम मरी प्राप्ति कर ले' (गीता २/४० - ४२ भाग २/२ - २/३)। यदि मूल श्रुतिभाष्य अथवा ग्रन्थ में मर्म है, तो परमधर के गुणस्वरूप में चित्त का स्थिर करने का प्रयत्न एकदम से एक ही क्रम में सफल नहीं होगा। परन्तु कर्मयोग के समान भक्तिशास्त्र में भी का' दत्त निष्कट नहीं होगी। स्वयं भगवान् सब भक्तों का एक प्रकार प्रेमात्मा है -

बहुना जन्मनाममन्त्र ज्ञानपात्रं मां प्रपद्यत ।

यासुद्ध मयमिति न मद्वाग्मा सुदुलभ ॥

इस प्रकार मनुष्य के चार अविद्यामय भाव हैं। प्रथम अविद्यामय भाव है अज्ञान। अज्ञान के कारण मनुष्य को अपने अस्तित्व के प्रति भ्रम होता है। दूसरा अविद्यामय भाव है अहंकार। अहंकार के कारण मनुष्य को अपने अस्तित्व के प्रति भ्रम होता है। तीसरा अविद्यामय भाव है माया। माया के कारण मनुष्य को अपने अस्तित्व के प्रति भ्रम होता है। चौथा अविद्यामय भाव है कर्म। कर्म के कारण मनुष्य को अपने अस्तित्व के प्रति भ्रम होता है।

मनुष्य को चाहिये कि अपने प्रयत्न की मात्रा को कभी कम न कर। तार्क्य यह है, कि जिस प्रकार किसी मनुष्य के मन में कर्मयोग की विज्ञप्ति उत्पन्न होत ही धीरे धीरे पूर्ण सिद्धि की ओर आप-ही आप आकर्षित हो जाता है (गीता ६-४४) उसी प्रकार गीताभूम को यह सिद्धान्त है कि जब भक्तिमार्ग में कोई मनुष्य एक बार अपने सर्वेश्वर को सीप टूटा है, तो स्वयं मगवान् ही उसकी निष्ठा को कदावधि छोड़ जात है और अन्त में सपर्यस्वरूप का ज्ञान भी कर लेते हैं (गीता ७-२१ १ १)।

तरी खन से — न कि केवल धारी और अन्य भद्रा से — भगवद्भक्त को अन्त में पूर्ण सिद्धि मिल जाती है। भक्तिमार्ग से इस प्रकार ऊपर बढ़ते बढ़ते अन्त में जो स्थिति प्राप्त होती है वह और ज्ञानमार्ग से प्राप्त होनेवाली अन्तिम स्थिति दोनों एक ही समान है। इसलिये गीता को पढ़ने वालों के ध्यान में यह बात सहज ही आना चाहिये कि शरहों अभ्यास में भक्तिमान् पुरुष की अन्तिम स्थिति का जो वर्णन किया गया है वह तुरन्त अभ्यास में किये गये स्थितप्रज्ञ के वर्णन ही के समान है। स्वतः यह बात प्रकट होती है कि यद्यपि आरम्भ में ज्ञानमार्ग और भक्तिमार्ग से भिन्न ही यद्यपि जब कोई अपने अधिकारमेव के कारण ज्ञानमार्ग से या भक्तिमार्ग से बल्ले लगता है तब अन्त में वे दोनों मार्ग एकत्र मिल जाते हैं। और जो गति खनी को प्राप्त होती है वही गति भक्त को भी मिल करती है। इन दोनों मार्गों में भेद विषय 'तना ही है कि ज्ञानमार्ग में आरम्भ ही से बुद्धि के द्वारा परमेश्वरस्वरूप का आकलन करना पड़ता है भक्तिमार्ग में वही स्वरूप भद्रा की सहायता से ग्रहण कर लिया जाता है। परन्तु यह प्राथमिक भेद आये नष्ट हो जाता है और मगवान् स्वयं कहते हैं कि —

अज्ञावान् कर्मते ज्ञान तत्परः सपतेन्द्रियः ।

ज्ञानं कर्मणा परीक्ष्यन्ति अविरेणाविबुध्यन्ति ॥

अर्थात् जब अज्ञावान् मनुष्य इन्द्रियनिग्रहद्वारा ज्ञानप्राप्ति का प्रयत्न करने लगता है तब उसे ब्रह्मातीत्यरूप ज्ञान का अनुभव होता है और फिर उस ज्ञान से उसे धीरे धीरे पूर्ण प्राप्ति मिलती है (गी ४-१)। अथवा —

भक्त्या माधमिजानाति यावान् पश्चास्मि तत्त्वतः ।

ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विज्ञाते तत्त्वन्तरम् ॥ ७

अर्थात् मेरे स्वरूप का तात्त्विक ज्ञान भक्ति से होता है; और जब यह ज्ञान हो जाता है तब (पहले नहीं) वह मनुष्य मुझमें आ मिलता है (गीता १८-५५ और

इस श्लोक के अन्तिम अर्थार्थ यह और दूर तात्त्विकत्वम् (व १) में यह विज्ञप्ति का प्रयत्न किया गया है कि भक्ति ज्ञान का साधन नहीं है, किन्तु वह स्वतन्त्र साधन का सिद्धांत है। परन्तु यह अर्थ अन्य साधनसाधक अर्थों के समान जाग्रह का है — सरल नहीं है।

११ ५४ मी भक्ति) परमेश्वर का पूरा ज्ञान हाने के लिये इन दो मार्गों के सिवा का- तीसरा मार्ग नहीं है। इसलिये गीता में यह बात स्पष्ट रीति से कही गई है, कि जिसने न तो स्वयं अपनी बुद्धि है और न भ्रष्टा, उसका सबंध नाश ही समझिय-
‘अज्ञानाभ्रपानाभ संघातामा विनश्यति (गीता ४. ४)।

ऊपर कहा गया है कि भ्रष्टा और भक्ति से अन्त में पूर्ण ब्रह्मसंस्पर्शन प्राप्त होता है। इस पर कुछ तार्किकों की यह दलील है कि यदि भक्तिमार्ग का प्रारम्भ इस दंतमात्र से ही किया जाता है कि उपास्य भिन्न है और उपासक भी भिन्न है तो अन्त में ब्रह्मात्मस्वरूप ज्ञान कैसे होगा? परन्तु यह दलील कबल भ्रान्ति मूलक है। यदि ऐसे तार्किकों के कथन का सिर्फ उतना अर्थ हो कि ब्रह्मात्मस्वरूप ज्ञान पर भक्ति का प्रवाह रुक जाता है तो उसमें कुछ आपत्ति हीन नहीं पड़ती। क्योंकि अभ्यात्मशास्त्र का भी यही सिद्धान्त है कि जब उपास्य उपासक और उपासनारूपी त्रिपुटी का अर्थ हो जाता है तो वह व्यापार बन्द हो जाता है जिस व्यवहार में भक्ति कहते हैं। परन्तु यदि उक्त दलील का यह अर्थ हो कि ईशमूलक भक्तिमार्ग से अन्त में अवतज्ज्ञान हा ही नहीं सकता तो यह दलील न केवल तर्कशास्त्र की दृष्टि से किन्तु बड़े बड़े आचार्यवर्गों के अनुभव के आधार से भी सिद्ध हो सकती है। तर्कशास्त्र की दृष्टि से इस बात में कुछ खटखट नहीं होना पड़ती कि परमेश्वरस्वरूप में किसी मूल का भिन्न ज्यों ज्यों अधिकधिक स्थिर होता जाय तो त्यों उन्हे मन से अज्ञान भी गूटता चला जाय। ब्रह्मसूत्र में भी हम यही देखते हैं कि यद्यपि आरम्भ में पार की कूँड भिन्न भिन्न होती है तथापि वे आपस में मिल कर एक हो जाती हैं। त्यों प्रकार अन्व पन्थाओं में भी एकिकरण की क्रिया का आरम्भ प्राथमिक भिन्नता ही से हुआ करता है। और यज्ञ-कीट का दहन तो सब लवणों की विधि ही है। तब विषय में तर्कशास्त्र की अपेक्षा वापुपुरुषों के प्रत्यक्ष अनुभव का ही अधिक प्रामाणिक्य समझना चाहिये। मन्त्रद्रष्ट-विष्णुमणि मुक्ताराम महाराज का अनुभव हमारे लिये विद्यमान महत्त्व का है। सब स्तर मानते हैं कि मुक्ताराम महाराज का कुछ उपनिषदादि ग्रंथों के अध्ययन से अभ्यात्मज्ञान प्राप्त नहीं हुआ था तथापि उनकी मुद्रा में स्वयंसे बार बी अमल अन्तिमिधिति के बगन में वह लगे हैं इन सब अमलों में बानू का सबन्ध (गीता ७. १) का मात्र प्रतिपादित किया गया है अथवा बृहदारण्यकोपनिषद् में ईशा वाक्यस्वरूप ने ‘नक्षमादि बानू कटा है’ कहे ही अर्थ का प्रतिपादन स्वानुभव से किया गया है। उपाहरण के लिये उक्त एक का अर्थ का कुछ आपत्त देखिये:-

एव ना रीतिः ह भवपान् बहिर भीतर एक समान।

किमत्र प्यान कस्य भविकः जगत्तरङ्गम है इस एक ॥

इसके आरम्भ का उद्देश्य हमने अभ्यात्मज्ञान में किया है। और कहा यह कि कहा है कि उपाहरण में वर्णित ब्रह्मात्मस्वरूप ज्ञान के अर्थ की किसी तरह पूरी

पूरी समझ है। जब कि स्वयं गृहाराधन महाशय अपने अनुभव से मन्त्र की परमावस्था का वर्णन "म प्रसार का रह है" तब यदि बाद तात्त्विक यह कहने का तात्पर्य है — कि भक्तिमार्ग में अज्ञानजन्य हा नहीं सच्चा अथवा स्वनाओं पर कवम अन्धविश्वास करने से ही मोक्ष मिल जाता है, उसके लिये ज्ञान की आवश्यकता नहीं — तो "म आश्रय ही समझना चाहिये।

भक्तिमार्ग और ज्ञानमार्ग का अन्तिम माध्य एक ही है और परमेश्वर के अनुभवजन्य ज्ञान से ही अन्त में मोक्ष मिलता है — यह सिद्धान्त दोनों मार्गों में एक ही सा बना रहता है। यही क्या एकिक अभ्यासप्रकरण में और कर्मविशेष प्रकरण में पहले से और सिद्धान्त कल्याय गद्य है वे भी तब गीता के भक्तिमार्ग में कायम रहते हैं। उदाहरणार्थ भागवतप्रथम में कुछ लोग "म प्रकार अनुस्यूहकपी नृपि की उत्पत्ति कृतवत्ता करते हैं कि वासुदेवकपी परमेश्वर से सत्पुण्यकपी जीव उत्पन्न हुआ और फिर सद्गुण से प्रसन्न अर्थात् मन तथा प्रसन्न से अनिच्छा भयान् आई और हुआ। कुछ लोग तो "न स्यूही म से तीन" से या एक ही का मानते हैं। परन्तु जीव की उत्पत्ति के विषय में ये मत सच नहीं हैं। उपनिषदों के आधार पर वेदान्त-सूत्र (४ १ १७ और ४ ४१-४५ श्लो) में निश्चय किया गया है कि अर्थात्म-दृष्टि से जीव सनातन परमेश्वर ही का सनातन अंग है। "सखिमे भावद्रीता में कबल भक्तिमार्ग की उक्त अनुस्यूहककपी कल्याण छोड़ दी गई है और जीव के विषय में वेदान्तसूत्रप्ररो का ही उपर्युक्त सिद्धान्त दिया गया है (गीता २. २४ ८ १; ११ ४ और १ ७ देखो)। "ससे यही सिद्ध होता है कि वासुदेवमूर्ति और कर्मकाय ये दोनों तत्त्व गीता में यद्यपि भागवतप्रथम से ही लिये गये हैं तथापि संस्कृती जीव और परमेश्वर के स्वरूप के विषय में अभ्यासमार्ग से भिन्न किसी अन्य और उक्त-पदों का कल्पनाओं की गीता में स्थान नहीं दिया गया है। अब यद्यपि गीता में भक्ति और अभ्यास अथवा भक्ता और ज्ञान का पूरा पूरा मेल करने का प्रयत्न किया गया है तथापि यह स्मरण रहे कि जब अभ्यासमार्ग के सिद्धान्त भक्तिमार्ग में लिये जाते हैं तब उनमें कुछ-न कुछ अन्तर अवश्य करना पड़ता है — और गीता में ऐसा मेल किया भी गया है। ज्ञानमार्ग के और भक्तिमार्ग के "म शब्दों" के कारण कुछ लोगों ने भूल से समझ लिया है कि गीता में जो सिद्धान्त कभी भक्ति की दृष्टि से और कभी ज्ञान की दृष्टि से लिये गये हैं उनमें परस्पर विरोध है; अतएव उनमें मेल के बिना गीता असम्भव है। परन्तु हमारे मन से यह विरोध वस्तुतः सच नहीं है और हमारे धारणाकारों ने जो यात्रा तथा भक्ति में जो मेल कर दिया है उसकी ओर ध्यान न देने से ही ऐसे विरोध दिखाने दिया करते हैं। इसलिये यहाँ इस विषय का कुछ अधिक बखाशा कर देना चाहिये। अभ्यासमार्ग का सिद्धान्त है कि शिष्ट और ब्रह्माण्ड में एक ही आत्मा नामरूप से व्याप्त है। "सखिमे अभ्यासमार्ग की दृष्टि से हम लोग कहते हैं कि जो आत्मा मुझमें है वही सब प्राणियों में भी है —

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि प्राप्नोति' (गीता ६.२) अथवा 'यह सब आत्मा ही है - इन् सबमार्गों में'। परन्तु अधिकमात्र में अव्यक्त परमेश्वर ही का स्थान परमेश्वर का स्वरूप प्राप्त हो जाता है। अतएव अब उक्त सिद्धान्त के अन्तर्गत गीता में यह कथन पाया जाता है कि 'यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं मयि पश्यति - मैं (आत्मान) सब प्राणियों में हूँ और सब प्राणी मुझमें हैं (६.९) अथवा 'वासुदेव' सर्वमिति - जो कुछ है वह सब वासुदेवमय है (७.१) अथवा 'येन भूतान्यधोऽप्येव ब्रह्मस्य आत्मन्येषां मयि - ज्ञान हुआ जाने पर तो सब प्राणियों का मुझमें और स्वयं अपने में भी दृष्टि' (४.३५)। इसी कारण ॥ भागवतपुराण में भी भागवत के अष्टम स्कंध में प्रकट कहा गया है -

मर्षमुनेह प पपेज्जयवज्जावमात्मनः ।

भूतानि भवन्त्यात्म-येव भागवतोत्तमः ॥

ये अपने मन में यह भ्रमभाव नहीं रखता कि मैं अल्पा हूँ मगवान अल्पा हूँ और सब धर्म मित्र हूँ किन्तु जो सब प्राणिवाँ के विषय में यह भाव रखता है कि मगवान और मैं दोनों एक हूँ और जो यह समझता है कि सब प्राणी मगवान में और मुझ में हैं वही सब मागवता में भेद है (भा. ११ ० ४ आ. १ २४ ६६)। "सर्व जीव पदेगा कि अप्यात्मशास्त्र के अस्वच्छ परमात्मा शास्त्री के कहे स्वच्छ परमेश्वर शास्त्र का प्रयोग किया गया है - सब वही मेरा है। अप्यात्म शास्त्र में यह बात बुद्धिवाज में सिद्ध हो चुकी है कि परमात्मा के अस्वच्छ होने के कारण सारा जगत् आत्ममय है। परन्तु मक्तिमाग प्रत्यक्ष अवस्था है इसलिये परमेश्वर की अनेक स्वच्छ विमूर्तिबा का वर्णन करके और अकुल की श्रित्यद्वि "कर प्रत्यक्ष विश्वरूपदर्शन से "स बात की साक्षात्कीर्ति कर दी है कि सारा जगत् परमेश्वर (आत्ममय) है (गी. अ. १ और ११)। अप्यात्मशास्त्र में कहा गया है कि कम का लय स्वन से होता है। परन्तु मक्तिमाग का यह उक्त है कि सगुण परमेश्वर के निवा "न जगत् में और कुछ नहीं है - वही जगत् है वही कम है वही श्रुता है वही करनेवाला और फल देनेवाला भी है। अतएव उचित आरम्भ क्रियमाण "न्यादि कमेश्वर के संसर्ग में न पड़ मक्तिमाग के अनुसार यह प्रतिपादन किया जाता है कि कम करने की बुद्धि देनेवाला कम का फल देनेवाला और कम का भय करनेवाला एक परमेश्वर ही है। ग्राह्यरणाथ गुकाराम महाराज एकान्त में "श्वर की प्राप्ति करके स्पष्टता में और प्रेमपूर्वक कहते हैं -

एक धाम एकान्त मे सुन ला जयदाधार ।

नारे सर कम ना प्रमु का क्या उपकार ॥

यही लाभ अन्य छात्रों में वितरित स्थान पर उस प्रकार व्यय किया गया है कि प्रारम्भ क्रियमाण और अखिल का हानि, मध्य के लिये नहीं है। देना सब कुछ
पृ. २, ५८

ईश्वर ही है जो भीतर-बाहर सर्व व्याप्त है। मगधगीता में मगधान ने बही कहा है कि 'ईश्वर सर्व भूतानां हृदयेऽर्जुन तिष्ठति' (१८ ६१) — ईश्वर ही सब सारी क हृदय में निवास करके उनसे बन्त के समान सब कर्म करवाता है। कम विपाक-प्रक्रिया में सिद्ध किया गया है कि ज्ञान की प्राप्ति कर लेने के लिये आत्मा को पूरी स्वतन्त्रता है। परन्तु उसके बड़े प्रतिक्रमों में यह कहा जाता है कि उस बुद्धि का देनेवाला परमेश्वर ही है — 'तस्य तस्यान्वर्षा अर्थां तामेव विभ्राम्यहम्' (गी ७ २१) अथवा 'एवमि बुद्धियां त येन मामुपयान्ति ते' (गी १ १)। इसी प्रकार संसार में सब कर्म परमेश्वर की ही सत्ता से हुआ करते हैं। इसलिये प्रतिक्रमों में यह बर्णन पाया जाता है कि वायु भी उसी के भय से चख्ती है और सूर्य तथा चन्द्र भी उसी की शक्ति से चख्ते हैं (कठ १ १ ५ १ ८ ९)। अधिक क्या कहा अथ; उसकी 'पञ्च के बिना पेड़ का एक पत्ता टक नहीं दिखता। यही कारण है कि प्रतिक्रमों में यह कहते हैं कि मनुष्य केवल निमित्तमात्र ही के लिये सामने रहता है (गीता ११ ३३) और उसके सब व्यवहार परमेश्वर ही उसके हृदय में निवास कर उससे कराया करता है। साधु गुणधराम कहते हैं कि यह प्राणी केवल निमित्त ही के लिये स्वतन्त्र है मेरा मेरा कह कर स्वयं ही यह अपना नाच कर लेता है। 'स काय के व्यवहार और सुरिबति को स्मर रत्न के लिये समी खेगी को कर्म करना चाहिये। परन्तु ईशावास्योपनिषद् का यह तत्व है — कि जिस प्रकार अज्ञानी लोग किसी कर्म का मेरा कह कर किया करते हैं वैसे न कर खनी पुरुष को ब्रह्मार्पणबुद्धि से सब कर्म मृत्युपूर्वन्त करत रहना चाहिये — उसीका कारण उक्त उपदेश में है। यही उपदेश मगधान ने अर्जुन को इस श्लोक में किया है —

यत्कराणि यद्विभ्रमि यदुद्वेगि यद्विभ्रमि यत् ।

यत्तपस्यति कौन्तेय तत्कुरुष्व ब्रह्मर्पणम् ॥

अर्थात् जो कुछ तू करेगा त्यागगा हवन करेगा देगा या तप करेगा वह सब मृत्यु भर्षम कर (गीता १७); इससे तुझे कम की बाधा नहीं आवी। मगधगीता का यही भाव शिवगीता (१ ४) में पाया जाता है और भागवत के इस श्लोक में भी उसी भाव का वर्णन है :—

कायेन वाचा मनसेऽग्नियथा ब्रह्मध्यात्मना वाऽनुश्रुतस्वभावात् ।

कराति यद्यस्तकुरु परस्म नारायणायेति समर्पयेत्तत् ॥

काया वाचा मन इन्द्रिय बुद्धि या भासा की प्रवृत्ति से अथवा स्वभाव के अनुसार जो कुछ हम किया करते हैं वह सब परम्पर नारायण का समर्पण कर दिया जाय (भाग १ ३६)। कारण यह है कि अष्टाध्याय्य में भी ज्ञान-कर्म-मनुष्य पक्ष पश्यशास्त्राग अथवा ब्रह्मार्पणपुत्रक कर्म करते हैं (गीता

४ २४ = १ ; १२ १२) उन्हीं को मक्तिमात्र में 'कृष्णार्पणपूर्वक कर्म' यह नया नाम मिल जाता है। मक्तिमात्रवासी मोक्ष के समय 'गाविन् गाविन्' कहा करत हैं उसका रहस्य इस कृष्णार्पणबुद्धि में ही है। जानी जनक ने कहा है कि हमारे सब व्यवहार खेता के उपयोग के लिये निष्कामबुद्धि से हो रहे हैं और महाभक्त भी माना पीना इत्यादि अपना सब व्यवहार कृष्णार्पणबुद्धि से ही किया करते हैं। उत्पादन ब्राह्मणमांस अथवा अन्य द्रव्याप्त कर्म करने पर भक्त में ईं कृष्णार्पण मनु अथवा हरिशठा हरिमोक्षा कह कर पानी छानने की जो रीति है, उसका मूलत्व भावज्ञता के उच्च श्रेष्ठ में है। यह सच है कि जिस प्रकार गावियों के न रहने पर घना के छोड़ मात्र बाकी रह जाय उसी प्रकार वर्तमान समय में उच्च चरित्र की क्या हो गई है। क्योंकि प्रेरित उस चरित्र के साथ अप का न समझकर ठिफें तोट की नां उस पत्त करता है और यद्यमान बाहरे की नाइ पानी छानने की कथायन किया करता है। परन्तु विचार करने से माधुर्य होता है कि इसकी जड़ में कमलगाथा की छौं कर कम करने का तत्व है और इसकी हँसी करने से साम्य में ता कुछ वैष नहीं आता; किन्तु हँसी करनेबासे की अत्यन्त ही मक्का होती है। यदि भारी भाग्य के कम - यहाँ तक कि बिना रहने का भी कम - इस प्रकार कृष्णार्पणबुद्धि से अथवा कर्मका का त्याग कर किस बांध, सो पापबन्धना कैद रह सकती है? और कुछम कैसे हा सकते हैं? फिर लोगों के उपयोग के लिये कम करो संसार के अर्थ के लिये भाग्यसम्पन्न करो इत्यादि उपाय करने की आवश्यकता ही क्यों रह जाती है? तब तो मैं और 'जसा दोनों का समावेश परमेश्वर में और परमेश्वर का समावेश उन दोनों में हो जाता है। इसलिये व्याप और पश्य जाना ही कृष्णार्पणकी परमाध में हुआ जान है और महात्म्याभा की यह उक्ति ही परिचाय होती है कि जल्दी की विभूतियों स्वर्ग के सम्प्राप्ति ही के लिये हुआ करती है; वे लोग परास्पर के लिये अपने शरीर का बलि दिया करते हैं। पिछले प्रकरण में बुद्धिमानों ने यह मित्र कर लिया गया है कि जो मनुष्य अपने सब काम कृष्णार्पणबुद्धि से किया करता है उसका 'पापशून्य' किसी प्रकार एक नहीं सकता और सर्वमात्रा बन्धी की ता स्वयं स्मरण ने दीक्षा में आश्वासन दिया है तथा निर्व्यान्निमुक्तानां योगिनः परात्महम् (गीता - २) यह कहने की आवश्यकता नहीं कि जिस प्रकार ईश्वर के रूप में जीनी पुण्य का कारण है कि वह सामान्य जनों में बुद्धिभेद - बरह २८ मतभाग में स्थाय (गीता ३-२६) उन्हीं प्रकार परम भद्र - गुरु का भी यही कारण है कि वह निष्कामी के ज्ञान की अज्ञा का भेद न कर उत्तर आपत्त के अनन्तर ही वह उक्ति के मार्ग में गुरुत्व करता है जब कि वस्तु में यह साध्य है। इत्यादि अष्टावक्राचार्य में 'एक कर्म एक में ३ निदानों के लिये है' - एतद् बुद्धि - म - नमस्ते मेरे जीवन इत्यर्थ है और इन तीन निदानों में नमस्ते म - नमस्ते म - नमस्ते म की उक्ति होने पर ही पूर्ण कार्यन समय में प्रयोज्य है।

भी माग का स्वीकार क्यों न कर मन्त्र में उसे एक ही सी शक्ति प्राप्त होती है। इसमें कुछ आशय नहीं कि अस्पष्ट ज्ञान और स्पष्ट मति के मेल का यह महत्व केवल व्यक्त कारण में ही लिपटे रहनेवाले धर्म के पश्चितों का ध्यान में नहीं आ सका और इसलिये उनकी एकदलीय तथा तत्त्वज्ञान की दृष्टि से किसी नजर से रक्षाधर्म में उन्हें विराज गीत पड़ने लगा। परन्तु आशय की बात तो यही है कि दैविक धर्म के इस गुण की प्रशंसा न कर हमारे देश के कुछ अनुकरणधर्मी जन आश्चर्य की गुण की निम्न करत रूप करते हैं। माप काय्य का (१६ ४३) यह बचन इसी बात का एक अच्छा उदाहरण है कि अपवाप्रतिनिधिपुत्रिपु। अर्थात् स्वयंभूता मुमुक्षुनिम्न। - लोटी समस्त से जब एक बार मन प्रत्य हो जाता है, तब मनुष्य का अस्पर्श जाने भी टीक नहीं बैठती।

स्मातमार्ग में अनुशासन का भा महत्व है, वह मक्तिमार्ग में अवस्था मागवत धर्म में नहीं है। कथाधर्मधर्म का धर्म मागवतधर्म में भी किया जाता है परन्तु उक्त धर्म का सारा शरमार्ग मक्ति पर ही होता है। इसलिये किसी मक्ति उक्त ही बही तब में भद्र माना जाता है - फिर चाहे वह गृहस्थ हो वा वानप्रस्थ वा भेटी हो। इसके विषय में मागवतधर्म में कुछ विनिर्दिष्ट नहीं है (म ११ १८ १३ १४ देखा)। लन्वात आधम स्थानधर्म का एक आवश्यक भाग है मागवतधर्म का नहीं। परन्तु ऐसा का नियम नहीं कि मागवतधर्म के अनुयायी कभी विरक्त न हो गीता में ही कहा है कि लन्वात और कर्मयोग दोनों मोक्ष की दृष्टि से समान योग्यता के हैं। इसलिये यद्यपि अनुशासन का स्वीकार न किया जाय, तथापि सामाजिक कर्मों की छाँद वैराग्य हो जानेवाले पुरुष मक्तिमार्ग में भी पाय का सकन है। यह बात पूरे समय में ही कुछ कुछ बली आ रही है। परन्तु एक समय इन लोगों का प्रभुता न थी और स्वारक्ष प्रकरण में यह बात स्पष्ट रीति में कथ्य की गई है कि भगवद्गीता में कर्मन्वाग की अवस्था कर्मयोग ही की अधिक महत्व दिया गया है। कर्मन्वाग में कर्मयोग का यह महत्व ल्हा गया और वर्तमान समय में मागवतधर्मीय लोगो की भी यही समझ हो गई है की मागवतधर्म बही है कि का सामाजिक कर्मों का छाँद विरक्त हो केवल मक्ति में ही निम्न हो जाय। इसलिये यही मति की दृष्टि से फिर भी कुछ पादा-ता विवेचन करना आवश्यक प्रतीत हुआ है कि इस विषय में गीता का मुख्य सिद्धांत और लब्ध उपदेश क्या है। लन्वात का अवस्था मागवतधर्म का ब्रह्म स्वय लगुन सम्मान ही है। यदि यही भगवान स्वय लार ललार के कर्म-कर्म है और लापुत्री की रक्षा करने तथा दुष्टता का दण्ड देने के लिये समय समय पर अवतार स्वरूप इस जगत् का चरण चरण किया करते हैं तो यह बहने की आवश्यकता नहीं मागवतधर्म का भी लोका समस्त के लिये नहीं लन्वात का अनुकरण करना चाहिये। हनुमान की रामचन्द्र के लोका में लन्वात टोने लोका आदि दुष्टता के निम्न करने का काम कुछ

छोड़ नहीं दिया था। मीष्पक्षितामह की गणना भी परम महाब्रह्म में की जाती है। परन्तु यद्यपि वे स्वयं मनुष्यवर्तक प्रह्लादपारी रहे तथापि उन्होंने स्वभर्मानुसार स्वकीयों की और राज्य की रक्षा करने का काम अपने जीवन भर जारी रखा था। यह बात सत्य है, कि जब भक्ति के द्वारा परमेश्वर का ज्ञान प्राप्त हो जाता है तब भक्त को स्वयं अपने हित के लिये कुछ प्राप्त कर लेना श्रेय नहीं रह जाता। परन्तु प्रेम्भूक्त व्यक्तिमार्ग से क्या करणा कर्मयोगीति "स्वाति भेद मनोवृत्तियों का नाश नहीं हो सकता बल्कि वे और भी अधिक बृद्ध हो जाती हैं। ऐसी वृत्ति में यह प्रसन्न ही नहीं हो सकता कि कर्म करें या न करें। वरन् महाब्रह्म तों वही है कि जिसका मन में ऐसा अभेदभाव उत्पन्न हो जाय -

जिसका कोई न हो हृदय से उसे छमाये

प्राणिमात्र के लिये प्रेम की ज्योति जगत् ।

तब में विलु को क्यात जान सब को अपनाये

है बस ऐसा वही भक्त की पदवी पाये ॥

ऐसी अवस्था में स्वभावतः उन लोगों की वृत्ति लोकसंग्रह ही का अनुकूल हो जाती है जैसा कि ग्वारहृदय प्रकरण में कहा आये है - "सन्तों की विमूर्तिर्वा जगत् के कल्याण ही के लिये हुआ करती है। वे लोग परीपक्षर के लिये अपने शरीर का कष्ट दिया करते हैं। जब यह मान लिया कि परमेश्वर ही इस सृष्टि को उत्पन्न करता है और उसके सब व्यवहाराओं को भी किया करता है तब यह अवश्य ही मानना पड़ेगा कि उसी सृष्टि के व्यवहाराओं को संरक्षता से चलाने के लिये चातुर्वर्ण्य भाति को व्यवस्थापित है वे उसी की इच्छा से निर्मित हुए हैं। गीता में भी महात्मा ने स्पष्ट रीति से वही कहा है कि चातुर्वर्ण्य मया सृष्टं गुणकर्म-विमलग्नाः (गीता ४ १३)। अर्थात् यह परमेश्वर ही की इच्छा है कि प्रत्येक मनुष्य अपने अपने अधिकार का अनुसार समाज के इन कर्मों को लोकसंग्रह के लिये करता रहे। इसीसे आगे यह भी सिद्ध होता है कि सृष्टि के भी व्यवहार परमेश्वर की इच्छा से चल रहे हैं उनका एक-आध विशेष माग किसी मनुष्य के द्वारा पूरा करने के लिये ही परमेश्वर उसको उत्पन्न किया करता है; और यदि परमेश्वर-द्वारा नियत किया गया कष्ट यह काम मनुष्य न करे तो परमेश्वर ही की आज्ञा करने का पाप उस लगेगा। यदि तुम्हारे मन में यह अहङ्कार-बुद्धि आशय होगी कि वे काम मेरे हैं अथवा मैं उन्हें अपने स्वार्थ के लिये करता हूँ तो उन कर्मों के फल-बुरे फल तुम्हें अवश्य भोगने पड़ेंगे। परन्तु तुम इन्हीं कर्मों को केवल स्वयंमान का परमेश्वर पंशपूर्वक "स माय से करोगे कि परमेश्वर के मन में जो कुछ करना है उसके लिये मुझे करके वह मुझसे काम कराता है (गीता ११ ३३) तो "समें कुछ अनुचित या अपोष्य नहीं। बल्कि वीता का यह कथन है कि "स स्वधर्माचरण से ही

सर्वभूतान्तर्गत परमेश्वर की सात्त्विक भक्ति हो जाती है। भगवान ने अपने सब उपदेशों का तात्पर्य गीता के अन्तिम अध्याय में उपसंहाररूप से भक्तों को स्पष्ट प्रकार बताया है — सब प्राणियों के हृदय में निवास करके परमेश्वर ही उन्हें यन्त्र के समान नचाता है। इसलिये ये दोनों भावनाएँ मिथ्या हैं कि मैं भक्त कर्म को छोड़ता हूँ या भक्त कर्म को करता हूँ। फलश्रुति को छोड़ सब कर्म कृष्णापणबुद्धि से करते रहो। यदि तू ऐसा निग्रह करेगा कि मैं इन कर्मों को नहीं करता तो भी प्रकृतिधर्म के अनुसार तुझे कर्मों का करना ही होगा। अतएव परमेश्वर मैं अपने सब स्वार्थों का व्यवहार करके स्वधमानुसार प्राप्त व्यवहार को परमापणबुद्धि से और वैराग्य से अक्षयग्रह के बिये तुझे अवश्य करना ही चाहिये। मैं भी यही करता हूँ मेरे उदाहरण को ले लो और उसके अनुसार व्यवहार कर। जिस स्थान का और निष्कर्मकर्म का विरोध नहीं है वैसे ही भक्ति में और कृष्णापणबुद्धि से किये गये कर्मों में भी विरोध उत्पन्न नहीं होता। महाराष्ट्र के प्रसिद्ध समाजसेवक तुम्हारा भी भक्ति के द्वारा परमेश्वर के अनोखीयान् महतो महीपान (क २, २ गीता ८) — परमाणु से भी छोटा और बड़े से भी बड़ा ऐसे स्वरूप के साथ अपने तात्त्विक का वर्णन करके कहते हैं कि अब मैं केवल परोपकार ही के लिये बंधा हूँ। उन्होंने संन्यासमार्ग के अनुयायियों के समान यह नहीं कहा कि अब मेरा कुछ भी काम शेष नहीं है। बल्कि वे कहते हैं कि मितापण्य का अवलम्बन करना सम्भवतः जीवन है — वह नष्ट हो जावे। नारायण ऐसे मनुष्य की सवया उपेक्षा ही करता है। भक्त का सत्यकारी मनुष्य संसार का सब काम करता है; और उनसे — सब में कामरूप के समान — अस्मि रहता है। जो उपकार करता है और प्राणियोंपर दया करता है उसी में आत्मरिपति का निवास आता। जन कर्षणों से बाध तुम्हारा भी इस विषय में स्पष्ट अभिप्राय व्यक्त हो जाता है। यद्यपि तुम्हारा महाराष्ट्र संसारी थे, तथापि उनके मन का उद्देश्य कुछ कामसाग ही की ओर था। परन्तु प्रकृतिप्रधान मार्गवतः का उद्देश्य भक्तों की गीता का सिद्धान्त यह है कि भक्त भक्ति के साथ साथ मृत्युपक्ष इधरापक्षयुक्त निष्कर्मकर्म करते ही रहना चाहिये। और यदि कोई इस सिद्धान्त का पूरा पूरा स्वीकरण देना चाहे तो उसे श्रीराम रामराजस्वामी के दासबोध ग्रन्थ की ध्यानपूर्वक पढ़ना चाहिये (ग्रन्थ रखे कि बापु तुम्हारा न ही शिष्या महाराष्ट्र का किन्तु सर्वगुरु की धारण में जाने को कहा था उन्होंने यह प्रामाणिक ग्रन्थ है)। रामराजस्वामी ने अनेक बार कहा है कि भक्ति के द्वारा भक्तों का ज्ञान के द्वारा परमेश्वर के गुह्यस्वरूप को पहचान कर जो विद्वत्पुरुष हृत्कृत्य हा चुक है ये सब योगों का निन्दाने लिये (दास १, २, ३) निन्दितता से भरना काम यथाविचार किन्तु प्रकार किया करते हैं उसे इच्छा सर्वसाधारण लोग अपना अपना व्यवहार करना भी/ये बर्बाद बिना किये कुछ भी नहीं जाना (दास १, २, ३ १३, १४, १८, १९)

और अन्तिम श्लोक (२ ८ २६) में उन्होंने कम क सामर्थ्य का मक्ति भी शक्ति क साथ पूरा पूरा मख इस प्रकार कर दिया है :-

इष्टफल मे मामर्घ्य है । जा करेमा वही पावेमा ।

परतु ठममे भवमान् का । अभिताम चाहिये ॥

गीता क आठवे अध्याय में अर्जुन का जा उपदेश किया गया है कि 'मामनुस्मर बुध्व ज (गीता ८ ७) - नित्य मेरा स्मरण कर और मुझ कर - उसका ठालन, और छठे अध्याय क अन्त म जो कहा है कि कमयागियों में मक्तिमाम भइ है (गीता ६ ४७) उसका भी तात्पर्य वही है कि जा रामशसस्वामी के उक्त वचन में है । गीता क अठारहवें अध्याय में भी भगवान् ने वही कहा है -

यत् प्रवृत्तिर्युक्तानां यत् सवामिदं तत्तम् ।

एवकर्मजा तमन्वर्ष्य सिद्धिं विन्दन्ति मानव ॥

बिसन इत सार बगन का उतराव किया है उसकी अपने स्वबमानुरूप निष्काम कमाचरण से (न कि केवल बान्वा से अथवा पुर्णों म) पूजा करके मनुष्य सिद्धि पाता है (गीता १८ ४६) । अधिक स्पष्ट कई "स साक का और समल सीठा का भी व्याख्य वही है कि स्वबमानुरूप निष्कामकर्म करने से सबभूतान्तःकृत विघट् रूपी परमेश्वर की एक प्रकार की मक्ति, पूजा का उपासना ही हो जाती है । ऐसा कहन से कि अपन बमानुरूप कर्मों से परमेश्वर की पूजा करो वह नहीं समझता चाहिय कि अकर्म कीर्तन विष्णा इत्यादि नवविधा भक्ति गीता का मास्य नहीं । परन्तु गीता का कथन है कि कर्मों का गीण समसकर उन्हें छोड़ देना और इत नव विधा भक्ति में ही विषकुल निमग्न हो खाना उचित नहीं है । शास्त्राः प्राप्त अपन सब कर्मों का ब्याप्ति रीति से अवकाश करना ही चाहिय । उन्हें स्वयं अपने सिद्धे ' तमसकर नहीं किन्तु परमेश्वर का स्मरण कर इस निमग्नबुद्धि से करना चाहिय कि इश्वरनिर्मित सृष्टि के संग्रहालय जमी के ये जय कम हैं । देना करने से कम का खोप नहीं हास्यः यस्त्य इन कर्मों से ही परमेश्वर की सेवा भक्ति का उपासना की खबरी । इन कर्मों क पाप पुण्य क मार्ग हम न होंगे और अमल में सज्जति भी मिल खबरी । गीता क इत मिडान्त की आर बुलध करके गीता के भक्तिप्रधान रीकाकार अपने प्रश्नों में बहु भाषाव जन्यसा करत है कि गीता में भक्ति ही को प्रधान माना है और कर्म का गीण परन्तु नन्यालनामीय रीकाकारा के तमान भक्तिप्रधान रीकाकारों का यह तात्पर्याय भी एकपक्षीय है गीताप्रतिपादित भक्तिमार्ग कमप्रधान है और तमका मुख्य तम्व यह है कि परमेश्वर की पूजा न कल्प पुण्य से या बापा ने ही हानी है किन्तु वह स्वयन्तोक्त निष्कामकर्मों मी हानी है और जमी पूजा प्रत्येक मनुष्य की अवकाश करनी चाहिये । हर कि कमनय भक्ति का यह तम्व गीता के अनुसार भव्य किमी भी स्थान म प्रतिपादित नहीं हुआ है नव इनी तम्व को रीति प्रतिपादित भक्तिमार्ग का विषय लक्षण करना चाहिये ।

इस प्रकार कमयाग की दृष्टि से ज्ञानमाग और भक्तिमाग का पूरा पूरा मेल यद्यपि हो गया तथापि ज्ञानमाग से भक्तिमाग में जो एक महत्त्व की विशेषता है उसका भी अब अन्त में स्पष्ट रीति से बखन हो जाना चाहिये। यह तो पहल ही कह चुके हैं कि ज्ञानमाग केवल बुद्धिगम्य ज्ञान के कारण अल्पबुद्धिवाले सामान्य जनों के लिये प्रेक्ष्यमान है और भक्तिमाग के भक्तामूलक, प्रेमगम्य तथा प्रत्यक्ष ज्ञान के कारण उसका आन्तरण करना सब लोगों के लिये सुगम है। परन्तु स्वल्प के सिवा ज्ञानमाग में एक और भी अङ्ग है। जैमिनि की मीमांसा या उपनिषद् या ब्रह्मसूत्र सब को देख तो माध्यम होगा कि उसके भीत-वस्तुभाग भाति की अथवा कमसे-कमसे पूर्वक भेद-वस्तु परीक्षा की ही ज़रूरत पड़ी है। और अन्त में यही निगम किया है कि स्वर्गप्राप्ति के लिये साधनीय ज्ञानेश्वर और श्रद्धावागातिक कर्म करने का अथवा मोक्षप्राप्ति के लिये आवश्यक उपनिषदादि ब्रह्मसूत्र करने का अधिकार भी पहले तीन ही वर्णों के पुरषों को है (वे. सू. १. ३. १४-१८)। इस में इस बात का विचार नहीं किया गया है कि उस तीन वर्णों की स्त्रियों का अथवा ब्राह्मण्य के अनुसार सारे समाज के हित के लिये स्त्री या अन्य स्वकृत्य करनेवाले साधारण स्त्री पुरुषों का मोक्ष कस मिले। अथवा स्त्रीश्रद्धादि के साथ वेदों की एसी अभ्यस्त होना से यदि यह कहा जाय कि उन्हें मुक्ति कभी मिल ही नहीं सकती तो उपनिषद् और पुराणा में ही घट ब्रह्मण पात्र बात है कि यहाँ प्रभृति स्त्रियों का और बिना प्रभृति श्रद्धा का ज्ञान की प्राप्ति हाकर सिद्धि मिल गई थी (वे. गृ. १. ८. १६-१७)। ऐसी दशा में यह सिद्धान्त नहीं किया जा सकता, कि सिर्फ पहले तीन वर्णों के पुरुषों ही का मुक्ति मिलनी है। और यदि यह मान लिया जाये कि स्त्रीश्रद्धा आदि सभी वर्गों की मुक्ति मिल सकती है तो अब कल्पना चाहिये कि उन्हें किस साधन से ज्ञान की प्राप्ति होगी। बाहरावणाचार्य कहते हैं कि 'विद्येयानुप्रसङ्ग' (वे. सू. ३. ४. १८) अथवा परमेश्वर का विशेष अनुग्रह ही उनके लिये एक साधन है और मायकत (१. ८. २) में कहा है कि कमप्रधान-भक्तिमाग के रूप में इसी विद्येयानुप्रसङ्ग साधन का महामारग में और अन्तर्गत गीता में भी निरूपण किया गया है। क्योंकि स्त्रियों का या (कविपुत्रक) नामधारी ब्राह्मण के कानों तक भुक्ति की आवाज नहीं पहुँचती है। इस भाग से प्राप्त होनेवाला ज्ञान और उपनिषदों का ब्रह्मज्ञान - जैना यद्यपि एक ही तो है तथापि अब स्त्री पुरुषसम्बन्धी या ब्राह्मण श्रद्धा वर्य ब्राह्मणश्रद्धा काट के बाहर नहीं रहता और इस भाग के विशेष गुण के बार में गीता कहती है कि -

मौ हि पाथ वक्ष्यामिष्य यद्यपि न्युः पापयानका ।

स्त्रियो ब्रह्मज्ञानं वा द्रष्टव्यमपि चास्मि परी मनिम् ॥

इ पाथ स्त्री विषय और दृष्ट या अवश्य भाति का नीच वर्ग में उत्पन्न हुए हैं वे भी सब उत्तम गति या ज्ञान हैं (गीता ८. ३)। वही स्त्राव महामारग के

अनुष्ठापन में भी आया है (म मा अथ २९. ६१) और पेसी क्यारें भी है कि वनपर्वान्तरांत ब्राह्मण-व्याध-संवाद में मोक्ष-वेदनेवाले व्याध ने किसी ब्राह्मण को, तथा सान्तिपर्व में दुष्प्रचार अर्थात् अनिये ने जानकि नामक तपस्वी ब्राह्मण को यह निरूपण सुनाया है कि स्वधर्म के अनुसार निष्कर्मबुद्धि से आचरण करने से ही मोक्ष केरा मिल जाता है (म मा वन २ ६-२१४ श्लो २६०-२६३)। इससे प्रकट होता है कि जिसकी बुद्धि सम हो जावे वही भेद्य है। फिर चाहे वह सुनार हो कदर हो, बनिया हो, या कगाह किसी मनुष्य की योग्यता उसके कर्म पर, व्यवसाय पर, या जाति पर अवलम्बित नहीं; किन्तु सर्वथा उसके अन्तःकरण की शुद्धता पर अवलम्बित होती है और वही मगवान् का अभिप्राय भी है। इस प्रकार किसी समाज के सब लोग के लिये मोक्ष के दरवाजे खोल देने से उस समाज में जो एक प्रकार की विश्रुत याचति उत्पन्न होती है उसका स्वरूप महाराष्ट्र में मगवान्धर्म के इतिहास से अच्छी मूर्ति दीप्त पड़ता है। परमेश्वर को क्या स्त्री, क्या ब्राह्मण, क्या ब्राह्मण-समी समान हैं; देव भाव का भूमा है? - न प्रतीक का न काले-गोरे वर्ण का और न ली पुरुष भाति या ब्राह्मण-व्याधस आति भेदों का ही। साधु दुर्गारम्भ का उस विषय का अभिप्राय इस हिन्दी पद प्रकट हो जायगा :-

क्या द्विजाति क्या द्रव्य ईश को बेदपा भी सज सकती है
 श्वपक्षों का भी भक्तिभाव में द्युजिता कब नज सकती है।
 अनुभव से कहता हूँ भेजे उसे कर छिबा है सब में
 जो चाहे सो पिये प्रेम में अमृत भरा है इस रस में ॥

अधिक क्या कहें? गीताशास्त्र का भी यह सिद्धान्त है कि मनुष्य केरा ही दुरुच्छरी क्यों न हो परन्तु यदि अन्तःकरण में भी वह भी अनन्य भाव से मगवान की शरण में जावे तो परमेश्वर उसे नहीं भूलता (गीता ७. १ और ८ - १०)। उनके पद में 'ब्रह्मा शम्भु' (जो साधु दुर्गारम्भ के मुख्यधर्म के आधार से रत्ना मया है) का ऐक्यत्व पवित्रता का दांग करनेवाले बहुतरे विद्वानों का कर्तव्य बुरा लगे। परन्तु जब प्राण तो यह है कि ऐसे लोग को तथा धर्मतत्त्व मार्ग ही नहीं। न कल्प हिन्दुधर्म में किन्तु बुद्धधर्म में भी वही सिद्धान्त स्वीकार किया गया है (मिलिन्दप्रश्न ३. ७. ९) उनके धर्मग्रन्थों में एनी कहाँ है कि बुद्ध ने आश्वलायी नामक किसी ब्रह्मा का और अगुपीमाय नाम के प्योर का वीधा दी थी। इसाद्यों के धर्मग्रन्थ में भी यह बतान है कि ब्राह्मण के नाम जो दो प्योर लक्ष्य पर बनाये गए थे उनमें से एक प्योर मृग्य के सम्यक् ब्राह्मण की शरण में गया; और ब्राह्मण ने उन लक्ष्मियों की (मृग्य २१. ४ और ८३)। स्वयं ब्राह्मण ने भी एक स्थान में कहा है कि हमारे धर्म में भद्रा रत्नवासी क्यारें भी मुक्त हो जाती है (मेघ २०. ३० मृग्य ७)। यह बात उनके प्रकरण में हम जाना पड़ है कि अश्वामय्याय की दृष्टि से

मी यही सिद्धान्त निष्पन्न होता है। परन्तु यह धर्मतत्त्व शास्त्रों यद्यपि निर्विवाद है तथापि ब्रह्म साक्षात् अल्प गुरुपरम में ही व्यतीत हुआ है। उसके अन्तःकरण में केवल मृत्यु के समान ही अनन्य भाव से भगवान् का स्मरण करने की बुद्धि कैसे उत्पन्न रह सकती है? ऐसी अवस्था में अन्ततः कुछ की बे-नाभा को सहते हुए केवल यत्न के समान एक बार 'रा' कहकर और कुछ देर से 'प्र' कहकर मैं ही श्रीकृष्ण और दन्त करने के परिश्रम के सिवा कुछ अधिक धर्म नहीं होता। इसलिये भगवान् ने सब धर्मों को निश्चित रीति से यही कहा है कि न केवल मृत्यु के समान ही, किन्तु सारे जीवन भर सदैव मेरा स्मरण मन में रहने लगे और स्वयम् के अनुसार अपने सब व्यवहारों को परमेश्वरपरायण से करते रहो। फिर चाहें तुम किसी भी बात के रहो तो भी तुम धर्मों को करते हुए ही मुक्त हो जाओगे' (गीता ॥ २६-२८ और १-३४ देखो)।

इस प्रकार उपनिषदों का ब्रह्मात्मैक्यज्ञान आबाखरूठ सभी धर्मों के लिये मुख्य तो कर दिया गया है। परन्तु ऐसा करने में न तो व्यवहार का छेप होने दिया है और न बर्ण आश्रम आदि-प्राप्ति अथवा की पुरुष आदि का को-मैत्र रखा गया है। अब हम गीताप्रतिपादित भक्तिमार्ग की इस शक्ति अथवा समता की ओर ध्यान देते हैं। तब गीता के अन्तिम अध्याय में भगवान् ने प्रतिशुद्ध गीताशास्त्र का जो उपसंहार किया है उसका मर्म प्रकट हो जाता है। वह ऐसा है - सब धर्म छोड़ कर मेरे ओझसे की शरण में आ जा मैं तुझे सब पापों से मुक्त करूँगा बचाना नहीं। यहाँ पर धर्म शब्द का उपयोग इसी व्यापक अर्थ में किया गया है कि सब व्यवहारों को करते हुए भी पापपुण्य से अस्मिता रहकर परमेश्वरपरी आत्मधर्म के द्वारा सम्पादन किया जा सकता है यही धर्म है। अनुश्रुति के गुरुशिष्यसंवा- में श्रुतिवर्ती ने ब्रह्मा से यह प्रश्न किया (अथ ८९) कि अहिंसाधर्म सत्यधर्म व्रत तथा उपवास ज्ञान यज्ञयाग धन धर्म संन्यास आदि जो अनेक प्रकार के मुक्ति के साधन अनेक लोक कथ्यते हैं उनमें से मध्य साधन कौन है? और शान्तिपर्व के (३५४) संकटवृत्ति उपाध्याय में भी यह प्रश्न है कि गृहस्थधर्म वानप्रस्थधर्म राजधर्म मातृ-पितृ-पैत्राचार्य आदिधर्मों का रक्षाद्वय में मरण ब्राह्मण्य का स्वाध्याय इत्यादि जो अनेक धर्म या स्वर्गप्राप्ति के साधन शास्त्रों ने कथ्यते हैं उनमें से मध्य धर्म कौन है? ये मित्र मित्र धर्ममात्र या धर्म विन्दने में तो परस्पर विरोध मारफ्त होते हैं परन्तु शास्त्रकार इन सब धर्ममात्र मायों की वीक्षणा को एक ही समझते हैं। क्योंकि समस्त प्राणियों में साम्यबुद्धि रहने का जो अन्तिम साध्य है वह इनमें से किसी भी धर्म पर प्रीति आरंभ अथवा नाराज मन का एकप्रकार के विना प्राप्त नहीं हो सकता। तथापि इन अनेक मायों की अथवा प्रतीक उपायना की रक्षा में धर्मन से धर्म पछा या सकता है। इसलिये अनेक भक्तों को ही नहीं किन्तु उसे निर्मिश्र करके सब धर्मों का भगवान् इस प्रकार निश्चित आश्रयन देते हैं

कि इन अनक धर्ममार्गों का छोड़ कर 'तू कबल मेरी शरण में आ मैं तुझे समस्त पापों से मुक्त कर दूँगा- डर मत।' ताबु तुम्हारा भी सब धर्मों का निरसन करके अन्त में मानान से यही मींगते हैं कि—

चतुराई चेतना सभी जगहों में पावे

कस मेरा मन एक ईश-चरणाग्रय पावे ।

आम लगे आचार विचारों के उपनय में

कस विष्णु का चिन्तात नदा रुक रहे हृदय में ॥

निश्चयपूर्वक उपदेश की या यह प्रार्थना की यह अन्तिम सीमा हां कुन्नी ।

भीमङ्गवशीतान्पी ओन की वाली का वह मष्टिन्पी अन्तिम कील है वही प्रेमप्राप्त है । इन पा चुके, अब आगे चलिये ।



गीताध्याय-संगति

-सहामारुत शरुतु २१७ २

[illegible]

किया गया है। इस निरूपण में और 'शास्त्रीय' निरूपण में जो भेद है उससे स्पष्टता से बतलाने के लिये हमने संवागात्मक निरूपण को ही 'वीरागिक' नाम दिया है। सातवें श्लोक के इस संवागात्मक अथवा वीरागिक निरूपण में 'धर्म' जैसे व्यापक शब्द में शामिल होनेवाले सभी विषयों का विस्तारपूर्वक विवेचन कभी हो ही नहीं सकता। परन्तु आश्चर्य की बात है कि गीता में जो अनेक विषय उपलब्ध होते हैं, उनका ही संग्रह (संक्षेप में ही क्यों न हो) अविरोध से कैसे किया जा सका। इस बात से गीताकार की अलौकिक शक्ति स्पष्ट होती है और अनुगीता के आरम्भ में जो यह कहा गया है कि गीता का उपदेश भूतन्त्र शास्त्रोक्त विषय से बतलवाया गया है इसकी सत्यता की प्रतीति भी हो जाती है। अतः जो जो विषय पहले से ही मात्रा में उल्लेख किये विस्तारपूर्वक कहने की होर आवश्यकता नहीं थी। उसका मुख्य प्रश्न था कि मैं क्या करूँ या न करूँ और करूँ तो किस प्रकार करूँ। जब श्रीकृष्ण अपने उत्तर में प्रत्येक युक्ति बतलाने में लगे अतः उसपर कुछ-न-कुछ आशेष किया करता था। इस प्रकार के प्रश्नोत्तररूपी संवाग में गीता का विवेचन स्वभाव ही से कहीं संक्षिप्त और कहीं विस्तृत हो गया है। महाश्वरगुरु शिष्यात्मक प्रवृत्ति के लक्षण का वर्णन का कुछ छोटे भेद से हो गया है (गीता अ. ७ और १४); और स्वतन्त्र, स्वतन्त्र, शिष्यात्मीय तथा ब्रह्मभूत इत्यादि की स्थिति का वर्णन एक-सा होने पर भी भिन्न भिन्न दृष्टियों से प्रत्येक प्रसङ्ग पर बार-बार किया गया है। इसके विपरीत यदि अर्थ और क्रम कर्म से विमक्त न हों तो वे प्राज्ञ हैं - "स तस्य का विमर्शन गीता में केवल 'कर्मनिष्ठा' कर्मोद्दिष्टि (७-११) की एक वाक्य में कर दिया गया है। "तस्य परिणाम यह होता है कि यद्यपि गीता में सब विषयों का समावेश किया गया है तथापि गीता पढ़ते समय उन लोगों के मन कुछ गड़बड़-सी होती जाती है; जो भीतरमें स्वार्थकर्म भागवतकर्म सांख्यशास्त्र पूर्वमीमांसा वेदान्त कर्मविपाक इत्यादि के उन प्राचीन सिद्धान्तों की परम्परा से परिचित नहीं हैं कि क्लिष्ट व्याचार पर गीता के ज्ञान का निरूपण किया गया है। और जब गीता के प्रतिपादन की प्रवृत्ति ठीक ठीक पान में नहीं आती तब वे लोग कहने लगते हैं, कि गीता मानों बाजीगर की श्रेणी है अथवा शास्त्रीय प्रवृत्ति के प्रचार के पूर्व गीता की रचना हुई होगी इसलिये सबसे ठीक पर भूरापन और विरोध दीन पड़ता है अथवा गीता का ज्ञान ही हमारी बुद्धि के लिये अगम्य है। संशय को हटाने लिये यदि टीकाओं का अवलोकन किया जाय तो उनसे भी कुछ ज्ञान नहीं होता। क्योंकि वे बहुत भिन्न भिन्न सम्प्रदायानुसार की हैं। "संक्षेप टीकाकारों के मतों के परस्परविरोधा की एकमात्रता करना असम्भव-सा हो जाता है और पढ़नेवाले का मन अधिभ्रमिक बनाने लगता है। "स प्रश्न के भ्रम में पड़े हुए कई सुप्रसिद्ध पाठकों का हमने देखा है। इस अज्ञान को हटाने के लिये हमने अपनी बुद्धि के अनुसार गीता के प्रतिपाद्य विषयों

का शास्त्रीय क्रम बोल कर अब तक विवेचन किया है। अब यहाँ इतना और कहना चाहिये, कि ये ही विषय श्रीकृष्ण और अर्जुन के सम्भाषण में अर्जुन के प्रश्नों या शङ्काओं के अनुरोध से कुछ न्यूनाधिक होकर कैसे उपस्थित हुए हैं। इससे यह विवेचन पूरा हो जायगा और अगले प्रकरण में सुगमता से सब विषयों का उपसंहार कर दिया जायगा।

पाठकों को प्रथम इस आशय का ज्ञान चाहिये कि जब हमारा यह हिन्दुमान आन वैभव, यश और पूरा स्वराज्य के मुख का अनुभव कर रहा था उस समय एक लक्ष, महापराक्रमी, यशस्वी और परमपुण्य शक्ति ने दूसरे क्षत्रिय को—यथा महान् धनुषारी या—शास्त्रधर्म के स्वच्छन्द में प्रवृत्त करने के लिये गीता का उपदेश दिया है। जैन और बौद्ध धर्मों के प्रवक्तृ महावीर और गौतमबुद्ध भी क्षत्रिय ही थे। परन्तु इन दोनों ने वैदिक धर्म के कबल संन्यासभाग का अंगीकार कर क्षत्रिय भाति सब वर्गों के लिये संन्यासधर्म का प्रकाश प्रोक्षित किया था। महात्मान श्रीकृष्ण ने ऐसा नहीं किया। क्योंकि मागधतत्त्व का यह उपदेश है, कि न केवल क्षत्रियों का परन्तु राजाओं का भी निवृत्तिमार्ग की शान्ति के साथ निष्कलमबुद्धि से सब क्रम आत्मरक्षान्त करत रहने का प्रयत्न करना चाहिये। किसी भी उपदेश को धीरे-धीरे आप देखेंगे, कि उसका कुछ-न-कुछ कारण अवश्य रहता ही है और उपदेश की लक्ष्यता के लिये शिष्य के मन में उस उपदेश का ज्ञान प्राप्त कर लेने की इच्छा भी प्रथम ही से आपत्त रहनी चाहिये। अतएव इन दोनों बातों का लक्ष्यता करने के लिये ही व्यासजी ने गीता के पहले अध्याय में इस बात का विस्तारपूर्वक वर्णन कर दिया है कि श्रीकृष्ण ने अर्जुन को यह उपदेश क्यों दिया है। शौरव-पाण्डवों की सेनाएँ युद्ध के लिये तैयार होकर कुक्षेत्र पर लड़ी हैं अब बाढ़ी ही ढेर में लड़ाई का आरम्भ होगा; इतने में अर्जुन के कहने से श्रीकृष्ण ने उसका रथ दोनों सेनाओं के बीच में ल जाकर खड़ा कर दिया और अर्जुन से कहा कि तुम शिष्ट युद्ध करना है उन मीमांसा ब्रह्म आदि का ग्यः। तब अर्जुन ने सेनाओं की भार दृष्टि पार्श्वार्ध और ग्यः कि अपन ही बाणों काका भाजा माम्मा कपु पुत्र, नाती कही आस गुद गुरुद्वय आदि नाती सेनाभा में लड़ें और इस युद्ध में सब सेना का नाश होनवाला है। एकाएक उर्वा चर नहीं हुए थी। मशर करने का निश्चय परत ही हो चुका था और बल्ल दिनों से सेनाओं और की सेनाओं का प्रक्षय हो रहा था परन्तु हम आरम्भ का लक्ष्य से हानिबाल कुक्षेत्र का प्रयत्न स्वयं उस पहले परत अर्जुन की नजर में आया तब तबक समान महावीरों के ही मन में कि—उत्तम तथा और उत्तम युद्ध में यथा निश्चय पद आह! आह हमारा अपने ही युद्ध का न्ययन राय इन्हीं लिये करनेवाला है न कि राय हमी का लिये नही अंगना मिता मंगना क्या कुछ है? और इनके बाद उत्तम श्रीकृष्ण ने कहा कि तुम ही पाद युद्ध करने में मर जाओ इन्हीं युद्ध परवाह नहीं परन्तु लक्ष्य का राय

नुसार आत्मा अविनाशी और अमर है। इसलिये तेरी यह समझ गलत है कि 'मैं मीथ्य त्रेश माफि को मारेंगा।' क्योंकि न तो आत्मा मरता है; और न मारता ही है। जिस प्रकार मनुष्य अपने बन्ध बखला है उसी प्रकार आत्मा एक छेद छोड़ कर दूसरी छेद में बन्ध जाता है। परन्तु इसलिये उसे मृत मानकर शोक करना उचित नहीं। अच्छा मान लिया कि 'मैं मारेंगा' यह भ्रम है तब तू करेगा कि कुछ ही क्या करना चाहिये? तो उसका उत्तर यह है कि शास्त्र प्राप्त हुए कुछ से पराहत न होना ही धर्मियों का धर्म है। और जब कि इस सांख्यमार्ग में प्रकृत बर्णाश्रमविहित कर्म करना ही प्रेरक माना जाता है; तब यदि तू कैसा न करेगा तो स्वेग तेरी निन्दा करेगे - अधिक क्या करे कुछ में मरना ही धर्मियों का धर्म है। फिर स्वर्ण शोक क्या करता है? 'मैं मारेंगा और वह मरेगा' यह केवल कर्मद्वि है - इसे छोड़ दे। तू अपना प्रबाहपतित शय पेसी बुद्धि से करता बन्ध या कि मैं कबल स्वधर्म कर रहा हूँ। "तब तुझे कुछ भी पाप नहीं लगेगा। यह उपदेश सांख्य मार्गानुसार हुआ। परन्तु चित्त की शुद्धता के लिये प्रथमतः कर्म करके चित्तशुद्धि हो जाने पर अन्त में सब कर्मों को छोड़ संन्यास लेना ही यही इस मार्ग के अनुसार श्रेष्ठ माना जाता है। तो यह शङ्का रह ही जाती है कि उपरति होते ही कुछ को छोड़ (यदि तू सके तो) संन्यास ले लेना क्या अच्छा नहीं है? केवल इतना कह देने से काम नहीं चलता कि मनु भाति स्मृतिधारकों की आज्ञा है कि एतस्याश्रम के बाद फिर कहीं वृत्त में संन्यास लेना चाहिये। युवावस्था में तो एतस्याश्रम ही होना चाहिये। क्योंकि किसी भी समय यदि संन्यास लेना ही श्रेष्ठ है तो जो ही मत्तार से जो हुआ त्यों ही तनिक भी त्र न कर संन्यास लेना उचित है। और इसी हेतु से उपनिषद् में भी ऐसे बचन पाये जाते हैं, कि ब्रह्मचर्यान्व प्रवर्त्ते एतादा ब्रतादा (त्रा ४)। संन्यास लेने से जो गति प्राप्त होगी वही मुद्वेग में मरने से छानि को प्राप्त होगी है। महाभारत में कहा है -

शान्तिमी पुष्टवर्षाश्च स्वर्गमण्डलभेदिनौ ।

परिव्राज योगबुद्धश्च राज चाभिभुजा इतः ॥

अर्थात् - १ पुष्टवर्षाश्च स्वर्गमण्डल को पार कर ब्रह्मलोक को जानेवाले केवल ॥ ही पुष्ट है। एक तो योगबुद्ध संयामी और दूसरा युद्ध में लक्ष्मण मर जानेवाला वीर' (उपो १२ ६)। इसी अर्थ का एक शब्द कौण्डिन्य के यानी पाण्डव के अध्यात्म में भी है -

यान् यन्मर्षणतपसा च विद्याः उर्ध्वं विष्णुं पापचयेद्य पाप्मि ।

भगवन् मानस्यनियामि द्वारा प्राणायाम सुपुण्ड्र परित्यजन् ॥

इस की श्रुति का जो ब्रह्मण भद्रक वर्ण में यज्ञानी में और तारी त मिल एक में १२ १३ उक्त शब्द के भी भाग के शब्द में युद्ध में प्रण भरण करनेवाले हर पुण्ड्र

एक क्षण में आ पहुँचते हैं — अर्थात् न केवल तपस्विनी को या संन्यासिनी को बरन्
 यज्ञयाग आदि करनेवाले वीरिष्ठों को भी जो गति प्राप्त होती है वही युद्ध में मरने
 वाले शत्रु को भी मिलती है (गीटा १. ३२७ — २ और म मा शां १८-
 १० देखो)। शत्रु को स्वर्ग में जाने के लिए युद्ध के समान वृथा बरबाद करि
 ही सुख मिलता है। युद्ध में मरने से स्वर्ग; और जब प्राप्त करने से पृथ्वी का राज्य
 मिलेगा (२. ३२, ३३) — भी प्रतिपादित किया जा सकता है कि क्या संन्यास
 केन्द्र और क्या युद्ध करना दोनों से एक ही फल की प्राप्ति होती है। इस मार्ग के
 सुचिन्तन से यह निश्चिन्ता पूर्ण रीति से सिद्ध नहीं होता कि कुछ भी हो; युद्ध
 करना ही चाहिये। सांख्यमार्ग में जो यह न्यूनता या शेष है, उसे ध्यान में रख
 आगे महात्मा ने कर्मयोगमार्ग का प्रतिपादन आरम्भ किया है; और गीता के अन्तिम
 अध्याय के अन्त तक इसी कर्मयोग का — अर्थात् कर्मों को करना ही चाहिये और
 मोक्ष में उनसे कोई बाधा नहीं होती किन्तु द्बन्ध करते रहने से ही मोक्ष प्राप्त होता
 है इसका — मित मित प्रमाण दे कर शङ्का निश्चिन्तपूर्वक समर्पण किया है। इस कर्म
 योग का मुख्य तत्व यह है, कि किसी भी कर्म का मध्य या शुरु करने के लिये उस
 कर्म के बाह्य-परिणामों की अपेक्षा पहले यह देख लेना चाहिये कि कृता की वातना-
 त्मक बुद्धि युद्ध है अथवा अयुद्ध (गीता २. ४४)। परन्तु वातना की शुद्धता या
 अशुद्धता का निश्चय भी तो आन्तरिक व्यवसायात्मक बुद्धि ही करती है। इसलिये जब
 तक निश्चय करनेवाली बुद्धीश्रित शिष्ट और शान्त न होगी जब तक वातना भी युद्ध
 या सम नहीं हो सकती। इसी लिये उनके साथ यह भी कहा है कि वातनात्मक
 बुद्धि का युद्ध करने के लिये प्रथम समाधि के बाग से व्यवसायात्मक बुद्धीश्रित को
 भी शिष्ट कर लेना चाहिये (गीता २. ४९)। संसार के सामान्य व्यवहारों की ओर
 लगे से प्रेरित होता है कि बहुतरे मनुष्य स्वर्गाणि मित मित कर्म मुक्तों की प्राप्ति
 के लिये ही पक्षपातात्मक वैदिक कर्म्यकर्मों की जज्ञा में पड़ रहता है। इससे उनकी
 बुद्धि कभी एक पक्ष की प्राप्ति में कभी दूसरे ही पक्ष की प्राप्ति में अर्थात् स्वार्थ ही
 में निमग्न रहती है और सदा प्रसन्नवासी बानी प्रत्यक्ष हो जाती है। ऐसे मनुष्यों को
 स्वामुखात्मिक अनित्यपक्ष की अपेक्षा अधिक महत्त्व का अर्थात् माधवपी नित्य सुख
 कभी प्राप्त नहीं हो सकता। अतः लिये अर्जुन का कर्मयोग का रहस्य इस प्रकार
 कथनया गया है कि वैदिक कर्मों के बाह्य जगहों का छाड़ दे और निष्पामबुद्धि से
 कर्म करना सीख। ऐसा अधिकार कदा कर्म करने पर का ही है — कर्म के फल की
 प्राप्ति अथवा अप्राप्ति तरे अधिकार की बात नहीं है (२. ४७)। इसका ही ही
 पक्षपात मान कर जब इस समबुद्धि से — कि कर्म का फल मित अथवा न मित
 दोनों समान है — केवल व्यवसाय समझ कर ही कुछ काम किया जाना है जब उस
 कर्म के पापपुण्य का लेश बचा का नहीं होता। इसलिये न इस समबुद्धि का आशय
 कर। इस समबुद्धि का ही साम — अर्थात् पाप के भय न हान हुए कर्म करने की

के लिये मी मैं पितृहत्या, गुरुहत्या, कंधुहत्या या कुलध्वंस के समान भोर पातक करना नहीं चाहता।' उसकी सारी देह पर-पर काँपने लगी। हाथपैर शिथिल हो गये मुँह मुन्न गया और भिन्नवदन हो अपने हाथ का धनुष्यबाण फेंककर वह क्षमारा रथ में चुपचाप बैठ गया। इतनी कथा पहले अध्याय में है। "एत अध्याय को अभ्युनविपाद योग कहते हैं। क्योंकि यद्यपि पूरी गीता में ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कम) योगशास्त्र नामक एक ही विषय प्रतिपादित हुआ है; ताँ मी प्रत्येक अध्याय में जिस विषय का ब्रह्मन प्रधानता से किया जाता है उस विषय को इस कमयोगशास्त्र का ही एक भ्रम समझना चाहिये। और ऐसा समझकर ही प्रत्येक अध्याय को उसके विषयानुसार अभ्युनविपादयोग सांख्ययोग कर्मयोग इत्यादि मित्त मित्त नाम दिये गये हैं। "न तत्र योगी को प्रकट करने से ब्रह्मविद्या का कमयोगशास्त्र ही जाता है। पहले अन्वय की कथा का महत्त्व हम इस ग्रन्थ के आरम्भ में कह चुके हैं। "उक्त कारण यह है, कि जब तक हम उपस्थित प्रभ के स्वरूप का ठीक तौर से ज्ञान न लें तब तक उक्त प्रभ का उत्तर मी मसी मोंति हमारे ध्यान में नहीं आता। यदि कहा जाय कि गीता का यही तात्पर्य है कि सांसारिक कर्मों से निवृत्त होकर भगवद्भक्तन करो या संन्यास ले लो तो फिर अर्जुन का उपदेश करने की कुछ आवश्यकता ही न थी। क्योंकि वही तो लड़ाई का भोर कर्म कांड कर मित्त मोंगन के लिये आप-ही-आप तैयार हो गया था। पहले ही अध्याय के अन्त में श्रीकृष्ण के मुख से ऐसे अर्थ का एक-आध श्लोक कहकर गीता की समाप्ति कर देनी चाहिये थी कि वह! क्या ही अच्छा कहा! तैरी इस उपरति का जेन मुझ ज्ञानक माधुर्य होता है। जबो हम दोनों रत्त कममय संसार को छोड़ संन्यासाश्रम के द्वार या मक्ति के द्वार अपने आत्मा का प्रयाण कर लें। फिर दूसर लड़ाई हो जाने पर व्यासजी उसका बर्णन करने में तीन बय तक (म भा आ ६१-२) अपनी बाणी का मखे ही दुरुपयोग करते रहते परन्तु उसका गेप केचारे अर्जुन और श्रीकृष्ण पर तो आरोपित न हुआ जाता। हो; यह सच है कि कुच्छेन में जो सैकड़ों महारथी एकत्र हुए थे वे अवश्य ही अर्जुन और श्रीकृष्ण का उपहास करते। परन्तु किस मनुष्य को अपने आत्मा का प्रयाण कर लेना है वह ऐसे उपहास की परवाह ही क्यों करता? संसार कुछ मी कहें उपनिषद् में तो यही कहा है कि यदहरेण विरहन् तदहरेण प्रनयेत् (पा ४) अर्थात् किस रण उपरति हो उसी रण संन्यास कारण करो विरह्य न करो। यदि यह कहा जाय कि अर्जुन की उपरति खनपूर्वक न थी वह केवल मोह की थी; ताँ मी वह थी ताँ उपरति ही। कस उपरति होने से आभा कम हो चुक्य। अब मोह का हट्य कर उसी उपरति को पूर्णज्ञानमय्य कर देना भगवान के लिये कुछ असम्भव बात न थी। माक्तिमार्ग में या संन्यासमार्ग में भी ऐसे अनेक उपाहरण हैं कि जब कोई किसी कारण से संसार से ऊठता गये तो वे वास्तव ही "एत संसार को छोड़ बहुर में पड गये और उन जगो ने पूरी छिडि मी प्राप्त कर ली है। इसी प्रकार

भक्तुन की मी गवा दुर्ल होती। ऐसा सा कहे हो ही नहीं सकता था, कि संन्यास लेने के समय वस्त्रों का गहरा रंग देने के लिये मूखी भर अम्ल मिट्टी या मगनधाम काहीतन के लिये जानक, मुहाह भापि सामग्री पारे कुच्छेन में भी न मिलती।

[illegible]

नुसार आत्मा अविनाशी और अमर है। इसलिये तेरी यह समस्त व्यस्त है कि 'मैं भीष्म द्रोण आदि को मारूँगा।' क्योंकि न तो आत्मा मरता है और न मारता ही है। जिस प्रकार मनुष्य अपने शरीर का करता है, उसी प्रकार आत्मा एक देह छोड़ कर दूसरी देह में जाता है। परन्तु इसलिये उसे मृत मानकर शोक करना उचित नहीं। अच्छा मान लिया कि मैं मारूँगा यह भ्रम है तब तुझे कि कुछ ही क्या करना चाहिये? तो उत्तर यह है, कि शास्त्रः प्राप्त हुए बुद्ध से परतृप्त न होना ही धर्मियों का कर्म है। और जब कि इस सांख्यमार्ग में प्रकृत वर्णाश्रमविहित कर्म करना ही अवकाश माना जाता है तब यदि तु बैसा न करेगा तो लोग तेरी निन्दा करेंगे—अधिक क्या कहें कुछ में मरना ही धर्मियों का कर्म है। फिर स्वयं शोक क्यों करता है? मैं मारूँगा और वह मरण' यह केवल कर्मवृत्ति है—इसे छोड़ दे। तु अपना प्रवाहपक्षित कार्य ऐसी बुद्धि से करता जन्म का कि मैं केवल स्वधर्म कर रहा हूँ। इससे तुझे कुछ भी पाप नहीं लगेगा। यह उपदेश तांक्ष्य मार्गानुसार हुआ। परन्तु बिच की झुझता के लिये प्रकृत कर्म करके चित्तवृत्ति ही ध्यान पर अन्त में सब कर्मों को छोड़ संन्यास लेना ही यदि "त मार्ग के अनुसार भेद माना जाता है तो यह धृष्ट रह ही जाती है कि उपरति होते ही कुछ को छोड़" (यदि हो सक तो) संन्यास ले लेना क्या अच्छा नहीं है? केवल इतना कह देने से काम नहीं चलता कि मनु आदि स्मृतिदाताओं की आज्ञा है कि श्रद्धाश्रम के बाद फिर कहीं श्रद्धा में संन्यास लेना चाहिये। पुत्रादिसा में तो पक्ष्यात्मनी ही होना चाहिये। क्योंकि किसी भी समय यदि संन्यास लेना ही भेद है तो ज्यों ही संसार से की हटा त्यों ही तनिक भी धर न कर संन्यास लेना उचित है। और इसी हेतु से उपनिषद् में भी ऐसे कथन पाये जाते हैं कि ब्रह्मचर्यादेव प्रमेय पदारा बनाइ (वा ४)। संन्यास लेने से जो गति प्राप्त होगी वही मुक्त्यर्थ में मरने से अनित्य को प्राप्त होती है। महाभारत में कहा है :-

ह्याविमो पुत्रवय्यात्र सूर्यमण्डलमेति॥

परिब्राह्म योममुक्तश्च रजं चाभिह्वयो हतः ॥

अर्थात् — हे पुत्रवय्यात्र! सूर्यमण्डल को पार कर ब्रह्मलोक को जानेवाले केवल तू ही मुक्त है। एक तो योगयुक्त संन्यासी और दूसरा पुत्र म कह कर मर जानेवाला भीरु (उप ३२ ६)। "सी अथ का एक स्वीक कौटिल्य के, यानी चाणक्य के, अर्थशास्त्र में भी है -

पाद पद्मसंवेगपसा च विद्याः स्वर्गेणिव पादचरैश्च पान्ति ।

क्षणन तान्धनविद्यानि धृष्टा पाणाश्च सधृष्टेष्ट परिपश्यन्त ॥

स्वर्ग की इच्छा करनेवाले ब्राह्मण अनाक यज्ञ से ब्रह्मपानी से और तपों से जिस लोक में जाते हैं उस लोक के भी आश के लक्ष में कुछ में पाप अर्पण करनेवाले घर पुत्र

एक क्षण में या पहुँचते हैं - अथान् न केवल सपत्नियों को या संन्यासियों को बरन् यज्ञयाग भाति करनेवाले शीशियों को भी या प्रति प्राप्त होती है। वही बुद्ध में मरन-वास धनिय को भी मिलती है (कोटि १. १ १५०-५ और म. भा. १८-१ रेन्थे)। धनिय को स्वर्ग में जान के सिध बुद्ध के समान गुरुय दरबाय कथित ही मुख्य मिच्छा है। बुद्ध में मरने से स्वर्ग और जय प्राप्त करने से पृथ्वी का राज्य मिच्छा (२. ३२, ३७) - भी प्रतिपादित किया जा सकता है किन्ना संन्यास केना और क्या बुद्ध करना जानों से एक ही फल की प्राप्ति होती है। इस माग के सुकिता से यह निश्चिताय पूर्ण रीति से सिद्ध नहीं होता, कि 'कुछ भी हो; बुद्ध करना ही चाहिये। सांख्यमाग में जो यह न्यूनता या दोष है उस स्थान में रत्न भागे मगवान ने कमयोगमाग का प्रतिपादन आरम्भ किया है और गीता के अन्तिम अध्याय के अन्त तक इसी कर्मयोग का - अथान् कर्मों का करना ही चाहिये और माग में उनसे कोई बाधा नहीं होती। किन्तु इन्हें करते रहने से ही मोक्ष प्राप्त होता है। इसका - मित्र मित्र प्रमाण के कर शब्दा निरुपिपूर्वक समझन किया है। इस कम योग का मुख्य तत्व यह है कि किसी भी कम का मग या बुरा करने के लिये उस कम के शास्त्र-परिणामों की अपेक्षा पहल यह केन सेना चाहिये कि कता की वातनात्मक बुद्धि बुद्ध है अथवा अगुद्ध (गीता २. ४)। परन्तु वातना की गुदता का अगुद्धता का निगम भी सा आस्थिर व्यवसायात्मक बुद्धि ही करती है। इसलिये जब तक निषय करनेवासी पुडीन्त्रिय स्थिर और शान्त न होगी तब तक वातना भी गुद या सम नहीं हो सकती। यही शिव उनके माय यह भी कहा है कि वातनात्मक बुद्धि को गुद करने के लिये प्रथम समाधि का बाग न व्यवसायात्मक पुडीन्त्रिय को भी स्थिर कर केना चाहिये (गीता २. ६१)। संनार के सामान्य व्यवहारों की ओर केन से प्रतीत होता है कि बहुत मनुष्य स्वादि मित्र मित्र काम्य मुक्त की प्राप्ति के लिये ही व्यवसायिक वैयक्तिक काम्यकर्मों की संनार में पड़ रहत है। इससे उनकी बुद्धि कभी एक एक की प्राप्ति में, कभी दूसर ही एक की प्राप्ति में अथान् स्वार्थ ही में निमग्न रहता है। और सग व्यवसायिक वातना वातना हा जाती है। ऐसे मनुष्यों को स्वर्गमुखात्मक अनिम्यकर्म की अपेक्षा अधिक महत्त्व का अथान् प्राप्ति निम्न मुक्त कभी प्राप्त नहीं हो सकता। इसी लिये अथान् का कमयोग का रहस्य इस प्रकार कथना गया है कि 'कर्मों के काम्य प्रमाण का छाह है और निष्कामादि न कर्म करना भी। तब अपिचार कर्म कम करने मर का ही है - कम के फल की प्राप्ति अथवा अथानि तो अधिकार की दन नहीं है। (६३) इसका ही पथगत मान कर जब इस समयबुद्धि न - कि कम का एक लिय अथवा न लिये दोनों समन है - केवल स्वतन्त्र लया कर ही कुछ कम किया जाता है तब उस कम के पारमुक्त का मग बना का नहीं जाना। इसलिये न इस समयबुद्धि का आभय कर इस समयबुद्धि का ही पाय - अथान् एक के नहीं न जाना कम कम की

बुद्धि — कहते हैं। यदि तुझे यह योग सिद्ध हो जाय तो कम करने पर भी तुझे मोक्ष की प्राप्ति हो जायगी। मोक्ष के लिये कुछ कर्मनन्वयों की आवश्यकता नहीं है (२ ४७-४९)। जब मगधान ने अश्विन से कहा कि जिस मनुष्य की बुद्धि इस प्रकार सम हो गई हो उसे स्थितप्रज्ञ कहते हैं (२ ६) तब अश्विन ने पूछा कि "महाराज! हुपा कर बताइये कि स्थितप्रज्ञ का स्वरूप कैसा होता है?" इस लिये दूसरे अध्याय के अन्त में स्थितप्रज्ञ का वर्णन किया गया है; और अन्त में कहा गया है कि स्थितप्रज्ञ की स्थिति को ही माझी स्थिति कहते हैं। सरासरी यह है कि अश्विन को बुद्ध में प्रवृत्त करने के लिये गीता में जो उपदेश दिया गया है उसका आरम्भ उन दो निदाओं से ही किया गया है कि किन्हीं इस संसार के इन्हीं मनुष्यों ने प्राज्ञ माना है; और किन्हीं कम छोड़ना (संख्य) और कम करना (योग) कहते हैं; तथा बुद्ध करने की आवश्यकता की उपपत्ति पहले संख्यनिष्ठ के अनुसार बतला गई है। परन्तु जब यह देखा गया कि इस उपपत्ति से काम नहीं चलता — यह अपूरी है — तब फिर गुरुत्व ही योग या कर्मयोग मार्ग के अनुसार ज्ञान कसना आरम्भ किया है और यह बतलाये के पश्चात् — कि "संख्यवाग का अस्य आचरण भी किन्तना भयंकर है — दूसरे अध्याय में मगधान ने अपने उपदेश को इस स्थान तक पहुँचा दिया है कि कर्मयोग मार्ग में कर्म की अपेक्षा वह बुद्धि ही भेद मानी जाती है जिससे कर्म करने की प्रेरणा हुआ करती है ता जब स्थितप्रज्ञ की नाद अपनी बुद्धि को सम करके अपना कर्म कर जिससे वह कदापि पाप का मागी न होय। अत्र देखा है कि आगे और कौन कौन-से प्रश्न उपस्थित होते हैं। गीता के सारे उपपादन की वह दूसरे अध्याय में ही है। "सखिय इसका विषय का विवेकन वहाँ कुछ विचार से किया गया है।

तीसरे अध्याय के आरम्भ में अश्विन ने प्रश्न किया है कि यदि कर्मयोग मार्ग में भी कर्म की अपेक्षा बुद्धि ही भेद मानी जाती है तो मैं अभी स्थितप्रज्ञ की नाद अपनी बुद्धि को सम किस सेता हूँ। फिर आप सुनते इस बुद्ध के समान घोर कम करने के लिये क्या कहते हैं? "संख्य कारण यह है कि कम की अपेक्षा बुद्धि को भेद वह देने से ही इस प्रश्न का निर्णय नहीं हो जाता कि बुद्ध क्यों करें? बुद्धि को सम रख कर उठातीन क्या न देने रहें? बुद्धि का सम रखने पर भी कर्म संन्यास किया जा सकता है। फिर जिस मनुष्य की बुद्धि सम हो गई है उसे संख्यमार्ग के अनुसार कर्मों का त्याग करने में क्या हर्ष है? इस प्रश्न का उत्तर मगधान इस प्रकार देते हैं कि पहले तुझे संख्य और योग नामक दो निदार्थें बतलाई सही परन्तु यह भी स्मरण रखे की किसी मनुष्य के कर्मों का त्याग घट जाना असम्भव है जब तक वह देहाशी है जब तक वह निज स्वभाव का उन्ने कर्म करतावेगी ही। मगर जब कि प्रवृत्ति के ये कर्म घटते ही नहीं हैं तब तो इन्द्रियनिग्रह के द्वारा बुद्धि को स्थिर और सम करके केवल कर्मोन्निता से ही अपने सब कर्मों

कर्मों को करने रहना अधिक भयंकर है। इसलिये तु कम कर। यदि कर्म नहीं करेगा तो तुझे स्थान तक न मिलेगा (१ ३ ८)। ईश्वर ने ही कर्म को उत्पन्न किया है मनुष्य न नहीं। जिस समय ब्रह्मदेव ने सृष्टि और प्रज्ज को उत्पन्न किया उसी समय उसने 'यज्ञ' को भी उत्पन्न किया था। और उसने प्रजा से यह कह दिया था कि यज्ञ के द्वारा तुम अपनी समृद्धि कर सों। जब कि यह यज्ञ किना कर्म सिद्ध नहीं होता तो अब यज्ञ का कर्म ही कहना चाहिये। इसलिये यह सिद्ध होता है, कि मनुष्य और कर्म साथ ही साथ उत्पन्न हुए हैं। परन्तु य कर्म कबसे यज्ञ के सिद्धे ही हैं और यज्ञ करना मनुष्य का कर्तव्य है। "तस्यैव न कर्मो क पक्ष मनुष्य को कर्त्तव्य" म ब्राह्मणवाले नहीं होते। अब यह स्पष्ट है कि जो मनुष्य का पुण्य जानी हो गया स्वयं उसका भविष्य काह भी कर्त्तव्य होय नहीं रहता और न स्वर्गों से ही उत्पन्न कुछ अन्का रहता है। परन्तु इतने ही से यह सिद्ध नहीं हो जाता कि कर्म मन करो। क्योंकि कर्म करने से किसीका भी घुस्कारण न मिलने के कारण वही अनुमान करना पड़ता है कि यदि स्वाय क छिन्न न हो, हा भी अब उसी कर्म को निष्कामबुद्धि से ध्येयप्रवृत्ति के लिये अवलम्ब करना चाहिये (१ १७ १)। इन्हीं बातों पर स्थान देकर प्राचीन काल में कनक भाषि शानी पुरुष ने कर्म किये हैं और मैं भी कर रहा हूँ। इसके अतिरिक्त यह भी स्मरण रह कि शानी पुरुषों के कर्त्तव्यों में एकमप्रवृत्ति करना एक मुख्य कर्त्तव्य है अर्थात् अपने कर्त्तव्य से संसारों को समाग की मित्रता बना और उन्हें उन्नति के मार्ग में सहायता जानी पुरुष ही का कर्त्तव्य है। मनुष्य किना ही ज्ञानवान क्यों न हो जाय परन्तु प्रकृति के व्यवहारों से उसके घुस्कारा नहीं है। इसलिये कर्मों काटना ता दूर ही रहा; परन्तु कर्त्तव्य समझ कर स्वयंमानुमार कर्म करत रहना और — भावपकटा होन पर — उसीमें मर जाना भी भयंकर है (१ ३ -३५) — इस प्रकार तीसरे अध्याय में सात्वत ने उपदेश दिया है। सात्वत ने इस प्रकार प्रकृति का सब कामों का कर्त्तव्य दे दिया। यह देय अर्जुन ने प्रश्न किया कि मनुष्य — इच्छा न रहने पर भी — पाप क्यों करता है? तब सात्वत ने यह उत्तर देकर अध्याय समाप्त कर दिया है कि काम-क्रोध आदि विकार कर्मकार से मन को घट कर न दे। अतएव अपनी इच्छा का निग्रह करके प्रत्येक मनुष्य को अपना मन अपने अधीन रखना चाहिये। सारांश स्थितप्रज्ञ की नार बुद्धि की ममता ही ज्ञान पर भी कर्म से किनी का घुस्कारा नहीं। अतएव यदि स्वाय के लिये न हो ता भी संन्यास के लिये निष्कामबुद्धि से कर्म करने ही रहना चाहिये — इस प्रकार कर्मयोग की भावपकटा निज की गर है और अधिकमात्र के परमभरणप्राप्त कर्म करने के इस मार्ग का भी — कि मुझे सब कर्म अलग कर (१ ३ ३१) — इसी अध्याय में प्रथम उपदेश हो गया है।

परन्तु यह विद्वान नीतिर अध्याय में बुरा नहीं हुआ इतिवृत्ति कीया अध्याय में उसी विवेचन के लिये आरम्भ किया गया है। किनी के मन में यह

बाह्य न माने पाये, कि अब तक किया गया प्रतिपादन केवल अर्जुन को मुक्त में प्रवृत्त करने के लिये ही नूतन रखा गया होगा। इसलिये अर्जुन के आरम्भ में इस कर्मयोग की अपेक्षा समस्त या नारायणीय धर्म की सेवायुगलाक्षी परम्परा बतलाई गई है। जब श्रीकृष्ण ने अर्जुन से कहा कि आगे पानी युग के आरम्भ में मैंने ही यह कर्मयोगमार्ग विवस्वान् को विवस्वान् ने मनु को और मनु ने 'स्वायम्भुव' को बतलाया था। परन्तु 'त' बीच में यह नष्ट हो गया था। इसलिये मैंने यही योग (कर्मयोगमार्ग) तुझे फिर से बतलाया है। तब अर्जुन ने पूछा कि आप विवस्वान् के पहले बड़े होंगे? इसका उत्तर देते हुए मन्वान ने बतलाया है कि साधुओं की रक्षा, दुष्टों का नाश और धर्म की संस्थापना करना ही मेरे अवतारों का प्रयोजन है। एवं इस प्रकार औद्योतप्रह्लादक कर्मों को करते हुए भी उनमें मेरी कुछ आसक्ति नहीं है। इसलिये मैं उनके पापपुण्यादि फलें का मागी नहीं होता। इस प्रकार कर्मयोग का समर्थन करके और यह उदाहरण देकर कि प्राचीन समय जबकि आदि ने सही तत्व को ध्यान में ला कर कर्मों का आचरण किया है। मन्वान ने अर्जुन को फिर यही उपदेश दिया है कि तू भी वैसे ही कर्म कर। तीसरे अध्याय में भीमार्जुन का यह सिद्धान्त बतलाया गया था कि यह के लिये किये गये कर्म कबक नहीं होते। उसीको अब फिर से बतलाकर 'यज्ञ की विलुप्त और व्यापक व्याख्या' 'त' प्रकार की है - कबक तिल और पानक को चबाना अथवा पशुओं को मारना एक प्रकार का यज्ञ है सही; परन्तु यह द्रव्यमय यज्ञ हल्का हलका का है। और सर्वनामों में अस्मत्प्रोवादि 'निग्रहप्रतिषेधों का चबाना अथवा न मम कहकर सब कर्मों का ब्रह्म में स्वाहा कर देना उच्च हलका का यज्ञ है। इसलिये अर्जुन को ऐसा उपदेश दिया है, कि तू इस उच्च हलके के यज्ञ के लिये अस्मत्प्रोवादि का त्याग करके कर्म कर। भीमार्जुन के व्यास के अनुसार यथार्थ किये गये कर्म यदि स्वतन्त्र रीति से कबक न हों तो भी यज्ञ का कुछ-न-कुछ फल प्राप्त हुए नहीं रहता। इसलिये यज्ञ भी यदि निष्कर्म-बुद्धि से ही किया जाये तो उसके लिये किया गया कर्म और स्वयं यज्ञ दोनों कबक न होंगे। अन्त में कहा है कि साम्यबुद्धि उसे कहते हैं जिससे यह ज्ञान हो जाये, कि सब प्राणी अपने में का मन्वान में हैं। जब ऐसा ज्ञान प्राप्त हो जाता है तभी सब कर्म मम्म हो जाते हैं; और कर्ता को उनकी कुछ बाधा नहीं होती। जब कर्माधिकार्य करने परिसमाप्त होते - सब कर्मों का कर्म ज्ञान में हो जाता है। कर्म स्वयं कबक नहीं होते। कब केवल अज्ञान से उत्पन्न होता है। इसलिये अर्जुन को यह उपदेश दिया गया है कि अज्ञान का जड़ कर्मयोग का आशय कर; और सद्यः के लिये लड़ा हो का। सारांश 'त' अध्याय में ज्ञान की 'त' प्रकार प्रस्तावना की गई है कि कर्मयोगमार्ग की शिक्षा के लिये भी साम्यबुद्धिरूप ज्ञान की आवश्यकता है।

कर्मयोग की आवश्यकता क्या है या कर्म क्यों किये जायें - इसके कारणों का विचार तिसरे और चौथे अध्याय में किया गया है सही परन्तु चतुर्थ अध्याय में

सांख्यज्ञान का ज्ञान करके कर्मयोग के विवेचन में भी बारबार कर्म की अपेक्षा बुद्धि ही भेद बताया गया है। इसलिये यह कल्पना अथ अत्यन्त आवश्यक है कि इन दो मार्गों में कौन-सा मार्ग भेद है। क्योंकि यदि दोनों मार्ग एक-सी सांख्यता के कहे जायें तो परिणाम यह होगा, कि जिसे जो मार्ग अच्छा लगेगा वह उसी का भक्तीपथ कर लेगा—कष्ट कर्मयोग का ही स्वीकार करने की कोर आवश्यकता नहीं रहेगी। अर्जुन के मन में यही शङ्का उत्पन्न हुई। इसलिये उसने पाँचवें अध्याय के आरम्भ में भगवान् से पूछा है कि सांख्य और योग दोनों निष्ठाओं की एकता करके मुझे उपदेश न कीजिये। मुझे केवल इतना ही निश्चयात्मक कल्पना कीजिये कि इन दोनों में भेद मार्ग कौन-सा है जिससे कि मैं सब्ब ही उसके अनुसार कर्ता कर सकूँ। इस पर भगवान् ने स्पष्ट रीति से यह कह कर अर्जुन का सन्देह दूर कर दिया है, कि यद्यपि दोनों मार्ग निश्चेत्यस्वर हैं—अर्थात् एक-से ही मोक्षार्थ हैं—तथापि उनमें कर्मयोग की योग्यता अधिक है—कर्मयोगी विशिष्यते (० २)। इसी सिद्धान्त के दृढ़ करने के लिये भगवान् और भी कहते हैं, कि संन्यास या सांख्यनिष्ठा से जो मोक्ष मिळता है वही कर्मयोग से भी मिळता है। इतना ही नहीं परन्तु कर्मयोग में जो निष्कामबुद्धि कलहाई गई है, उसे बिना प्राप्त किस संन्यास सिद्ध नहीं होता। और जब वह प्राप्त हो जाती है तब योगमार्ग से कर्म करते रहने पर भी ब्रह्मप्राप्ति अवश्य हो जाती है। फिर यह समझ करने में क्या छम है, कि सांख्य और योग भिन्न भिन्न हैं। यदि हम ज्ञाना बोधना देवना, मुनना, वाच केना इत्यादि सबको ब्रह्म की छावना चाहें तो भी वे नहीं छूटत। इस दशा में कर्मों को छोड़ने का हठ न कर उन्हें ब्रह्मप्राप्ति से करते रहना ही बुद्धिमत्ता का मार्ग है। इसलिये उल्लासनी पुरुष निष्कामबुद्धि से कर्म करते रहते हैं; और भक्त में उन्हीं के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति कर लिया करते हैं। इन्धर गुप्तसे न यह कहता है कि कर्म करो; और न यह कहता है कि उन्मत्त त्याग कर दो। यह तो सब प्रवृत्ति की प्रीति है और कर्मक मन का कम है। इसलिये जो मनुष्य समबुद्धि से अपना सबभूतात्मभूतात्मा हाकर कर्म किया करता है उसे उस कर्म की बाधा नहीं होती। अधिक क्या कहें इस अध्याय के अन्त में यह भी कहा है कि जिसकी बुद्धि कुशा, वाग्मन्त्र ब्राह्मण गौ हाथी इत्यादि के प्रति सम हो जाती है; और जो सर्व भूतान्तर्गत आत्मा की एकता को पहचान कर अपने व्यवहार करने लगता है उसे बैठे-बिठाये ब्रह्मनिर्वाणन्पी मोक्ष प्राप्त हो जाना है—मोक्षप्राप्ति के लिये उसे कहीं मरना नहीं पड़ता वह जग मुक्त हो है।

उत्ते अध्याय में बड़ी विषय भाग चल रहा है और उसमें कर्मयोग की विधि के लिये आवश्यक समबुद्धि की प्राप्ति के उपायों का ज्ञान है। पहल ही श्लोक में भगवान् ने अपना मत स्पष्ट कल्पना दिया है कि जो मनुष्य कर्मपथ की आशा में सब कर्म कर्म समस्त नकार के प्राप्त कर्म करना रहता है वही नष्ट पागी

और सच्चा संन्यासी है। जो मनुष्य अग्निहोत्र आदि कर्मों का त्याग कर पुण्यपथ पर रह वह सच्चा संन्यासी नहीं है। इसके बाद भगवान् ने आत्मस्वतन्त्रता का इस प्रकार वर्णन किया है कि कर्मयोगप्राप्त मनुष्य को स्थिर करने लिये इन्द्रियनिग्रहरूपी अंग कर्म करना पड़ता है उसे स्वयं आप ही करें। यदि कोई ऐसा न करे, तो वांछित दूसरे पर उसका उपारोपण नहीं किया जा सकता। इसके भाग इस अध्याय में 'इन्द्रियनिग्रहरूपी योग की साधना का पातञ्जलयोग की दृष्टि से, मुख्यतः वर्णन किया गया है। परन्तु यम-नियम-आसन-प्राणायाम आदि साधनों के द्वारा वर्यपि इन्द्रियों का निग्रह किया जावे तो भी उसने से ही कर्म नहीं बचता। इस लिये आत्मैक्यज्ञान की भी आवश्यकता के विषय में इसी अध्याय में कहा गया है कि भाग उस पुरुष की दृष्टि सर्वभूतस्वमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि भवता यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति (६.२९.३) इस प्रकार सब प्राणियों में हम हा अपनी चाहिये। 'तने में अर्जुन ने यह शङ्का उपस्थित की कि यदि यह साम्यबुद्धिरूपी बोध एक कर्म में सिद्ध न हो तो फिर दूसरे जन्म में भी आरम्भ ही से उसका अभ्यास करना होगा - और फिर भी यही शङ्का होगी - और 'स प्रकार यदि यह कष्ट हमेशा बचता ही रहे तो मनुष्यको 'स मार्ग के द्वारा सञ्जति प्राप्त होना अतन्त्र है। इस शङ्का का निवारण करने के लिये भगवान् ने पहले यह कहा है कि योगमार्ग में कुछ भी स्वयं नहीं पड़ता। पहले जन्म के संसार शेष रह जाते हैं और उनकी सहायता से दूसरे जन्म में अधिक अभ्यास होता है तथा कम कम से अन्त में सिद्धि मिल जाती है। इतना कहकर भगवान् ने 'स अध्याय के अन्त में अर्जुन को पुनः यह निश्चित और स्पष्ट उपदेश दिया है कि कर्मयोगप्राप्त ही भद्र और कर्मका मुक्तपथ है। इस लिये कबल (अथात् पश्यता का न अर्हते कुर्य) कर्म करना तपश्कर्मा करना इन के द्वारा कर्मसंन्यास करना 'त्यागि तत्र मार्गो का छोड़ दे; और न चाहो हो च - अर्थात् निष्काम-कर्मयोगमार्ग का आचरण करने लग।

कुछ लोगों का मत है कि यहाँ अर्थात् पहले का अध्यायों में कर्मयोग का विवेचन पुरा हो गया। 'मके भाग ज्ञान और मोक्ष को स्वतन्त्र निष्ठा मान कर भगवान् ने उनका वर्णन किया है - अर्थात् य दोनों निष्ठाएँ परस्पर निरपेक्ष या कर्म योग की ही बराबरी की परन्तु उनसे श्रेष्ठ और उससे ऊँचे विद्वान् के लिये ये मान्यनीय हैं। सातवें अध्याय से आरम्भ हो अध्याय तक मोक्ष का और भाग और १८ अध्यायों में ज्ञान का वर्णन किया गया है। और इस प्रकार अठारह अध्यायों के विभाजन करने में कम मोक्ष और ज्ञान में स प्रत्येक के हिस में छः छः अध्याय भाग हैं तथा सीमा के समान भाग हो जाते हैं। परन्तु यह मत ठीक नहीं है। पाचवें अध्याय के अन्त में यह मार्ग ही बताया है कि जब अर्जुन की मुख्य शङ्का यही थी कि मैं लाभ्यनिष्ठ क अनुसार कुछ करना छोड़ दूँ, या कुछ क सर्वत्र परिणाम का प्रयत्न दृष्टि के लालन देमन लग भी कुछ ही करें ? और कि कुछ ही

करना पड़े, तो उसके पाप से कैसे बर्चू! — तब उसका समाधान ऐसे अचूरे और अनिश्चित उत्तर से कभी हो ही सकता था कि 'ज्ञान से मोक्ष मिलता है और वह कम से भी प्राप्त हो जाता है। और यदि सारी मन्त्र हो तो भक्ति नाम की एक और तीसरी निष्ठा भी है।' इसका अतिरिक्त यह मानना भी ठीक न होगा कि सब अर्जुन किसी एक ही निष्ठायात्मक मार्ग का चयनना चाहता है तब सबसे और बहुत भीष्मका उसके प्रश्न के मूल स्वल्प का संक्षेप उसे तीन स्वतन्त्र और विद्वत्प्राप्त मार्ग बताएँ। सब बात तो यह है कि गीता में 'कर्मयोग' और 'संन्यास' इन्हीं दो निष्ठाओं का विचार है (गीता ५-१) और यह भी साफ साफ क्लृप्त दिशा है कि इन में से 'कर्मयोग' ही अधिक भेद्युक्त है। (५-४) भक्ति की तीसरी निष्ठा तो कहीं क्लृप्त ही नहीं गई है। अर्थात् यह कल्पना साम्प्रदायिक टीकाकारों की मनगढ़न्त है कि ज्ञान कर्म और भक्ति तीन स्वतन्त्र निष्ठाएँ हैं और उनकी यह समझ होने के कारण — कि गीता में केवल मोक्ष के उपायों का ही बर्णन किया गया है — उन्हें ये तीन निष्ठाएँ कदाचित् भागवत से सूजीं हो (भाग ११-२-६)। परन्तु टीकाकारों के प्यान में यह बात नहीं आई कि भागवतपुराण और भावव्रीता का तात्पर्य एक नहीं है। यह सिद्धान्त भागवतकार का भी मान्य है कि कलक कर्मों से मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती। मोक्ष के लिये ज्ञान की आवश्यकता रहती है। परन्तु इसका अतिरिक्त, भागवतपुराण का यह भी कथन है कि यद्यपि ज्ञान और नैष्कर्म्य मोक्षदायक हों तथापि ये ज्ञानी (अर्थात् गीताप्रतिपादित निष्काम कर्मयोग) भक्ति के बिना धामा नहीं दत्त — नैष्कर्म्यमप्यभ्युत्तमावशस्ति न बोधन ज्ञानमर्ह निरञ्जनम् (भाग १२-१२-२ और १-२-१२)। इस प्रकार स्पष्ट ज्ञान का स्पष्ट प्रकट होता है कि भागवतकार कलक भक्ति को ही सही निष्ठा अर्थात् अन्तिम मोक्षदायक स्थिति मानते हैं। भागवत का न ता यह कहना है कि भावव्रीतों का इच्छापमभुक्ति से कम करना ही नहीं चाहिये और न यह कहना है कि करना ही चाहिये। भागवतपुराण का ठीक यह कहना है कि निष्काम कर्म करा अवकाश न करा — वे सब भक्तियों का ही मिला मिला प्रकार है (भाग १-२-७-१०)। भक्ति के अभाव से सब कर्मयोग पुनः संसार में अर्थात् कर्ममय का चक्र में डाँकनावाते हो जाते हैं (भाग १-२-१४-१)। तबतः यह है कि भागवतकार का सारा धर्मधार भक्ति पर ही होने के कारण उन्होंने निष्काम कर्मयोग का भी भक्तिपाद में ही दक्षय दिया है। भार यह प्रतिपादन किया है कि अकस्मी भक्ति ही सही निष्ठा है। परन्तु भक्ति ही कुछ गीता का मुख्य प्रतिपाद्य विषय नहीं है। 'सर्वत्र भागवत का उपयुक्त सिद्धान्त या परिमाण का गीता में सुमेव देना बिना ही अवश्य है' जैसा कि भाग में शरीर की कल्पना लगाता। गीता इन बातों को पूरी तरह मानती है कि परमेश्वर के हस्त के विषय और किसी भी अन्य उपाय ने भाग्य की प्राप्ति नहीं होती। और इन ज्ञान की प्राप्ति के लिये भक्ति एक मुख्य मार्ग है परन्तु इन्हीं मार्ग

के विषय में आग्रह न कर गीता यह भी कहती है — कि मोक्षप्राप्ति के लिये ज्ञेय ज्ञान की आवश्यकता है, उसकी प्राप्ति — भित्ति से मार्ग सुगम हो वह ठीकी मात्रा से कर ले। गीता का तो मुख्य विषय यही है कि अन्त में अर्थात् ज्ञानप्राप्ति के अनन्तर मनुष्य कर्म करे अथवा न करे। इसलिये संसार में जीवन्मुक्त पुरुषों के जीवन ध्वंसीत करने के जो दो मार्ग दीक्ष पड़ते हैं — अर्थात् कर्म करना और कर्म छोड़ना वही से गीता के उपदेश का आरम्भ किया गया है। इनमें से पहले मार्ग का गीता ने मागवत्कर्म की नाह 'भक्तियोग' यह नया नाम नहीं दिया है किन्तु नाट्यवीर्य धर्म में प्रचलित प्राचीन नाम ही — अर्थात् इक्ष्वाणुशुद्धि से कर्म करने को 'कर्मयोग' या 'कर्मनिष्ठ' आर ज्ञानोत्तर कर्मों का त्याग करने को 'सांख्य' या 'ज्ञाननिष्ठ' यही नाम — गीता में स्थिर रखे गये हैं। गीता की इस परिभाषा को स्वीकार कर यदि विचार किया जाय तो दीक्ष पड़ेगा कि ज्ञान और कर्म की क्यास्ती की मक्ति नामक कोई तीसरी स्वतन्त्र निष्ठा क्यापि नहीं हो सकती। "सक्य कारण यह है, कि 'कर्म' करना और न करना अर्थात् (याग और सांख्य) ऐसे अस्तिनास्तिरूप हो पर्थों के अतिरिक्त कर्म के विषय में तीसरा पक्ष ही अब बाकी नहीं रहता। इसलिये यदि गीता के अनुसार किसी मक्तिमान् पुरुष की निष्ठा के विषय में निश्चय करना हो तो वह निश्चय केवल इसी बात से नहीं किया जा सकता कि वह मक्तिमान् में लगा हुआ है। परन्तु इस बात का विचार किया जाना चाहिये कि वह कर्म करता है या नहीं। मक्ति परमेश्वरप्राप्ति का एक सुगम साधन है। और साधन के लक्ष्य से यदि मक्ति ही को 'योग' कहें (गीता १४-२६), तो वह अन्तिम 'निष्ठा' नहीं हो सकती। मक्ति द्वारा परमेश्वर का ज्ञान हो जाने पर जो मनुष्य कर्म करेगा उसे 'कर्मनिष्ठ' और जो न करेगा उसे 'सांख्यनिष्ठ' कहना चाहिये। पूर्वोक्त अध्याय में महाबान ने अपना यह अभिप्राय स्पष्ट कृत्य किया है कि उक्त दोनों निष्ठाओं में कर्म करने की निष्ठा अधिक भेद्यन्त्र है। परन्तु कर्म पर संन्यासमागवासी का यह महत्त्वपूर्ण आशेष है कि परमेश्वर का ज्ञान होने में कर्म से प्रतिफल होता है। और परमेश्वर के ज्ञान किता सा माध की प्राप्ति ही नहीं हो सकती। इसलिये कर्मों का त्याग ही करना चाहिये। पूर्वोक्त अध्याय में नामान्वयता यह कल्पना गया है, कि उपर्युक्त भाग्य भगवत् है; और संन्यासमाग न का मोक्ष मिलता है वही कर्मयोगमाग से का माध मिष्टा है वही कर्मयोगमाग न भी मिष्टा है (गीता ५-५) परन्तु वही इन नामान्वय निष्ठान्तर का कुछ भी गुप्ताना नहीं किया गया था। इसलिये अब महाबान इन लक्ष्य १७ तथा महत्त्वपूर्ण विषय का विस्तृत निरूपण कर रहे हैं कि कर्म करने रहने ही न परमेश्वर के ज्ञान की प्राप्ति हो कर मोक्ष किन प्रकार मिष्टा है। इसी हेतु न नामक अध्याय के आरम्भ में अर्जुन ने — यह न कहकर कि मैं तूने सर्व नामक एक स्वतन्त्र नीतरी निष्ठा कल्पना है — महाबान यह कहते हैं कि —

मध्याह्नकमनाः पार्थ पार्थ युञ्जन् महाभयम् ।

असंशय ममग्र मां यथा हास्यसि तच्छृणु ॥

‘हे पाप! मुझमें चित्त को स्थिर करके और मेरा आश्रय लेकर योग पानी कमयोग का आचरण करते समय ‘यथा अभ्यास विधि रीति से मुझे सम्प्रहरित प्रपञ्चया ज्ञान संकेता बह (रीति तुझे बतलाया है) मुन (गीता ७ १) और इसी को मानो के श्लोक में ज्ञानविज्ञान कहा है (गीता ७ २)। इनमें से पहले अर्थात् ऊपर गिये गये ‘मध्याह्नकमना’ श्लोक में ‘पार्थ युञ्जन्’—अर्थात् कम-पाप का आचरण करते हुए’—ये पद अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। परन्तु किसी भी टीकाकार ने इनकी ओर विशेष ध्यान नहीं दिया है। ‘पार्थ’ अर्थात् बड़ी कम-योग है कि किसी ब्रह्मण पहले छः अध्यायों में किया था बुद्ध है। और इस कमयोग का आचरण करते हुए जिस प्रकार विधि या रीति से म्हाबान् का पूरा ज्ञान हो जायगा उस रीति या विधि का वर्णन अब बानी साठवें अध्याय से प्रारम्भ करता हूँ—यही इस श्लोक का अर्थ है। अर्थात् पहले छः अध्यायों का अगस्त अध्यायों से सम्पन्न कथन के पिय यह श्लोक ज्ञानबुद्धि के वातक अध्याय का आरम्भ में रखा गया है। इसलिये इस श्लोक के अर्थ की ओर ध्यान न कर यह कहना कि कुछ अनुचित है कि ‘पहले छः अध्यायों के बाद मक्तिनिष्ठा का स्वतन्त्र रीति से वर्णन किया गया है। केवल इतना ही नहीं बरन यह भी कहा जा सकता है कि इस श्लोक में योग युञ्जन् पं ज्ञानबुद्धि इसी स्थिति में गये हैं कि जिसमें कोई ऐसा विपरीत अर्थ न करने पावे। गीता के पहले पाँच अध्यायों में कम की आवश्यकता क्लृप्तकर साम्यमाग की अपेक्षा कमयोग भट्ट कहा गया है और इसके बाद छठे अध्याय में पातञ्जलयोग के साधनों का वर्णन किया गया है—जो इन्द्रिय निग्रह कमयोग के द्वितीय आवश्यक है। परन्तु इतने ही से कमयोग का वर्णन पूरा नहीं हो जाता। इन्द्रियनिग्रह मानो कर्मभित्तियों का एक प्रकार की कतरत करना है। यह लक्ष्य है कि अम्बात के द्वारा इन्द्रियों को हम अपने अधीन रख सकते हैं। परन्तु यदि मनुष्य की वासना ही पूरी होगी तो इन्द्रिया की बाध में रखने में कुछ भी काम नहीं होगा। क्योंकि देखा जाता है कि कुछ वासनाओं का कारण कुछ लक्ष्य इसी इन्द्रियनिग्रहमय निद्रि का कारण कारण आदि दुष्कर्मों में व्ययवा किया करत है। इनलिये छठे अध्याय ही में कहा है कि इन्द्रियनिग्रह का लक्ष्य ही वासना की सर्वभूतमयमागमन सर्वभूतानि व्यापमनि की माद गुण हा शनी आदिये (गीता ६ ११) और ब्रह्मार्पणं परमेश्वर क गुण स्वल्प की पहचान रूप धिया वासना की इन प्रकार गुणता होना अनन्त है। तात्पर्य यह है कि जो इन्द्रियनिग्रह कमयोग के द्वितीय आवश्यक है वह मन ही प्राप्त हो जाय परन्तु ‘मन’ अर्थात् विषयों की बाध मन में ‘यो-की-न्यो’ की हो रहती है। इन इन अपना विषयवाचना का माद बरन के लिय परमेश्वरमयपी पृथ ज्ञान को ही आवश्यकता है। यह मन

गीता के दूसरे अध्याय में कही गई है (गीता २ ५९)। इसलिये कर्मयोग का आचरण करत हुए ही जिस रीति अथवा विधि से परमेश्वर का वह ज्ञान प्राप्त होता है उसी विधि का अब महात्मान् सातवें अध्याय से वर्णन करते हैं। कर्मयोग का आचरण करत हुए — इस पत्र से यह भी सिद्ध होता है कि कर्मयोग के बारी रखते ही इस ज्ञान की प्राप्ति कर ली है। इसके लिये कर्मों को छोड़ नहीं देना है और इसीसे यह कहना भी निमूख हो जाता है कि भक्ति और ज्ञान का कर्मयोग क कदा केवल मानकर इन्हीं १० स्वतन्त्र मार्गों का वर्णन सातवें अध्याय से आगे किया गया है। गीता का कर्मयोग भागवतधर्म से ही लिया गया है। इसलिये कर्मयोग में ज्ञानप्राप्ति की विधि का जो वर्णन है वह भागवतधर्म अथवा नारायणीय धर्म में कही गई विधि का ही वर्णन है। और उसी अभिप्राय से दान्तिपर्व के अन्त में वैद्यपायन ने ब्रह्मेक्य से कहा है कि भागवतीता में प्रकृतिप्रधान नारायणीय धर्म और उसकी विधियों का वर्णन किया गया है। वैद्यपायन के कथनानुसार इतिमि संन्यासमार्ग की विधियों का भी अन्तर्भाव होता है। क्योंकि यद्यपि 'न दोनों मार्गों में कर्म करना अथवा कर्मों को छोड़ना यही भेद है तथापि दोनों का एक ही ज्ञानविज्ञान की आवश्यकता है। "सलिये दोनों मार्गों में ज्ञानप्राप्ति की विधियों एक ही ही होती हैं। परन्तु जब कि उपर्युक्त श्लोक में 'कर्मयोग का आचरण करते हुए' — ऐसे प्रत्यक्ष पद रत्न गये हैं तब स्पष्ट रीति से यही सिद्ध होता है कि गीता के सातवें और उसके अगले अध्यायों में ज्ञानविज्ञान का निरूपण मुख्यतः कर्मयोग ही की पूर्ति के लिये किया है। उसकी व्यापकता के कारण उसमें संन्यासमार्ग की भी विधियाँ का समावेश हो जाता है। कर्मयोग का ठोकर केवल सांख्यनिष्ठ के समर्थन के लिये यह ज्ञानविज्ञान नहीं कतलया गया है। दूसरी बात यह भी खान देने योग्य है कि सांख्यमार्गवाले यद्यपि ज्ञान का महत्त्व दिया करते हैं तथापि वे कर्म का या भक्ति का कुछ भी महत्त्व नहीं देते और गीता में तो भक्ति वगुण तथा प्रधान मानी गई है — 'तना ही कभी करन् अध्यात्ममग्न और भक्ति का वर्णन करते समय श्रीकृष्ण ने भक्तु का कहा कहा पर यही उपदेश दिया है कि 'ह कर्म अर्थात् कुछ कर (गीता ८ ७ ११ १३ १६ २४ २८ ९)। इसलिये यही सिद्धान्त करना पड़ता है गीता के सातवें और अगले अध्यायों में ज्ञानविज्ञान का जो निरूपण है वह मुख्यतः अध्यायों में यह गये कर्मयोग की पूर्ति और समर्थन के लिये ही कतलया गया है। यहाँ केवल सांख्यनिष्ठ का या भक्ति का स्वतन्त्र समर्थन विवक्षित नहीं है। ऐसा सिद्धान्त करने पर कम भक्ति और ज्ञान गीता के तीन परस्पर-स्वतन्त्र विभाग नहीं हो सकते। इतना ही नहीं परन्तु अब यह विदित हो जायगा कि यह मत भी (जिसे कुछ लोग प्रकट किया करते हैं) केवल व्यापक अतएव सिद्ध है। वे कहते हैं कि 'तन्ममति' महावाक्य में तीन ही पद हैं; और गीता के अध्याय भी अटारह हैं। "सलिये ७ भिन्न अटारह के विभाग से गीता

के छः छः अध्यायों के तीन समान विभाग करके पहले छः अध्यायों में 'त्वम्' पद का, दूसरे छः अध्यायों में 'तत्' पद का और तीसरे छः अध्यायों में 'असि' पद का विवेचन किया गया है। इस मत को दार्शनिक या मिथ्या कहन का कारण यही है, कि अब तो एकोनवीस पत्र ही विषय नहीं रहने पाता था यह बड़े कि सारी गीता में केवल ब्रह्मज्ञान का ही प्रतिपादन किया गया है, तथा 'तत्त्वमसि महावाक्य' के विवरण के सिवा गीता में और कुछ अधिक नहीं है।

इस प्रकार जब माध्यम हो गया कि महावक्त्रिणा में मति और ज्ञान का विवेचन क्यों किया गया है तब सातवें से सत्रहवें अध्याय के अन्त तक स्वारहों अध्यायों की सहायि सहज ही ध्यान में आ जाती है। पीछे छठे प्रकरण में स्पष्ट किया गया है कि जिस परमेश्वरस्वरूप के ज्ञान से बुद्धि रमय्य और मन होती है उस परमेश्वरस्वरूप का विचार एक बार शराभरदृष्टि से और फिर शेषभरदृष्टि से करना पड़ता है। और उससे अन्त में यह सिद्धान्त किया जाता है कि जो तत्त्व पित्र में है वही ब्रह्माण्ड में है। इन्हीं विषयों का अब गीता में बहान है। परन्तु अब इस प्रकार परमेश्वर के स्वरूप का विचार करने लगते हैं तब शीघ्र पड़ता है कि परमेश्वर का स्वरूप कभी तो व्यक्त (प्रियगान्धर्व) होता है और कभी अव्यक्त। फिर ऐसे प्रश्नों का भी विचार इस निष्कर्ष में करना पड़ता है कि 'न जाने स्वस्वों में भद्र कान-सा है; और 'म' स्वरूप से कनिष्ठ स्वरूप किम उदय्य हाता है?' अती प्रकार अब 'म' ज्ञान का भी निणय करना पड़ता है कि परमेश्वर के पूरा ज्ञान से बुद्धि का स्थिर, मन और भावमिष्ट करने के सिध परमेश्वर की जो उपलब्धि करनी पड़ती है वह कौनसी हो - अव्यक्त की उपलब्धि करना अच्छा है अथवा व्यक्त की? और इतीके साथ साथ इस विषय की उपलब्धि स्पष्टमानी पड़ती है कि परमेश्वर यदि एक है तो स्वच्छमृति में यह अनुकूल क्या गीत पत्नी है? 'म' तब विषयों का व्यवस्थित रीति से अध्ययन के लिये यदि स्वारह अध्याय क्या रूप तो कुछ आशय नहीं हम यह नहीं कहत कि गीता में मति और ज्ञान का विवरण विवेचन ही नहीं है। हमारा केवल इतना ही कहना है कि कम मति और ज्ञान का तीन विषय का निशार्थ स्वतन्त्र अवाग नृप्यस्व की समझ कर इन तीनों में गीता के अन्तरह अध्यायों के जो अथवा अथवा और स्वारह स्वारह हिम्न कर विषय ज्ञान हो देना करना उचित नहीं है किन्तु गीता में एक ही निश का अवाग ज्ञान और मतिप्रदान समयका का प्रतिपादन किया गया है; और लोचनमिष्ट ज्ञानविज्ञान या अति का जो निष्कर्ष महावक्त्रिणा में पाया जाता है वह निम्न समयप्रतिपादन की पूर्ति और समझ के लिये आनुवर्तित है - किनी स्वतन्त्र विषय का प्रतिपादन करने के लिये नहीं अब यह समझा दे कि हमारे इस निशान्त के अनुसार समयका की पूर्ति और समझ के लिये व्यापक रूपे ज्ञानविज्ञान का प्रयोग गीता के अध्यायों के अनुसूचक विषय प्रवेश किया गया है।

सातवें अध्याय में छटाहरसूत्रि के अर्थात् प्रज्ञाण्ड के विचार को आरम्भ करके भगवान् ने अम्यक्त और अक्षर परब्रह्म के ज्ञान के विषय में यह कहा है कि या "स सारी सृष्टि को — पुरुष और प्रकृति को — मेरे ही पर और अपर स्वरूप जानते हैं और जो इस भाषा के परे के अम्यक्त रूप को पहचान कर मुझे मन्ते हैं उनमें बुद्धि सम हो जाती है; तथा उन्हें मैं सप्रति वंता हूँ। और उन्होंने अपने स्वरूप का "स प्रकार वर्णन किया है कि सब देवता, सब प्राणी सब यक्ष, सब कर्म और सब अप्यारम मैं ही हूँ मेरे सिवा इस संसार में अम्य कुछ भी नहीं है। इसके बाद आठवें अध्याय के आरम्भ में अर्जुन ने अप्यारम्य अभिषङ्ग, अभिषेक और अभिभूत शब्दों का अर्थ पूछा है। "न शब्दों का अर्थ ब्रह्मण्य कर भगवान् ने कहा है कि इस प्रकार ब्रह्मण्य मेरा स्वरूप पहचान लिया उसे मैं कभी नहीं भूँछता। इसके बाद इन विषयों का संक्षेप में विवेचन है कि सारे गच्छ में अविनाशी या अक्षर तत्त्व कौन-सा है सब संसार का संहार कैसे और क्या होता है कि सत्पुण्य को परमेश्वर के स्वरूप का ज्ञान हो जाता है उसका कौन-सी गति प्राप्त होती है; और ज्ञान के बिना केवल काम्यकर्म करनेवाले को कौन-सी गति मिलती है। नीचे अध्याय में भी यही विषय है। इसमें भगवान् ने उपदेश किया है, कि जो अम्यक्त परमेश्वर इस प्रकार चारों ओर व्याप्त है, उसके अम्यक्त स्वरूप की मूर्ति के द्वारा पहचान करके अनन्त मय से उसकी शरण में जाना ही ब्रह्मप्राप्ति का प्रत्यक्षकाम्य और सुप्रम मार्ग अथवा राहमार्ग है और "सी को राखलिया या राखल्य कहते हैं। तथापि इन तीनों अध्यायों में बीच बीच में भगवान् कर्मयोग का यह प्रधान तत्त्व ब्रह्मण्य नहीं मूल है कि ज्ञानवान् या भक्तिमान् पुरुषों को कर्म करते ही रहना चाहिये। उगाहरणार्थ आठवें अध्याय में कहा है — तस्मात्तत्त्वैषु क्लेशु मामनुस्मर पुण्य च — इसलिये तब अपने मन में मेरा स्मरण रख और मुझ पर (८७); और नीचे अध्याय में कहा है कि सब कर्मों का मुझे अर्पण कर देने से उसके शुभाशुभ फलों से तू मुक्त हो जायगा (९. २७ २८)। ऊपर भगवान् ने जो यह कहा है कि संसार मुक्त सत्पुण्य हुआ है और वह मेरा ही रूप है वही बात सातवें अध्याय में ऐसे अनेक उगाहरण देकर अर्जुन का मस्ती मूर्ति समझा दी है कि संसार की प्रत्येक वस्तु मेरी ही विभूति है। अर्जुन के प्रार्थना करने पर ग्यारहवें अध्याय में भगवान् ने अपना विश्वरूप प्रत्यक्ष दिखवाया है और उसकी सृष्टि के सन्मुख "स बात की सत्यता का अनुभव करा दिया है मैं (परमेश्वर) ही सारे संसार में चारों ओर व्याप्त हूँ। परन्तु इस प्रकार विश्वरूप दिखस्य कर और अर्जुन के मन में यह विश्वास करा के, कि सब कर्मों का करनेवाला मैं ही हूँ भगवान् ने गुरम्व ही कहा है कि सबका कर्ता तो मैं ही हूँ त निमित्तमात्र है; इसलिये निःशङ्क हीकर पुत्र कर (गीता ११)। यद्यपि इस प्रकार यह सिद्ध हो गया कि संसार में एक ही परमेश्वर है तो अनेक स्थानों में परमेश्वर के अम्यक्त स्वरूप

का ही प्रधान मान कर वर्णन किया गया है, कि 'मै अव्यक्त हूँ। परन्तु मुझे मूर्त संग व्यक्त समझते हैं' (७-२४) 'यद्वर्तते वेदविदो वन्द्यः' (८-११) - श्रिते केवलागता अधर कहते हैं अव्यक्त को ही कहते हैं (८-२१) 'मेरे यथार्थ स्वरूप का न पहचान कर मूख लोग मुझे पहचानी मानते हैं' (९-११)

विद्याओं में अभ्यासविद्या अष्ट (१-३२) और अक्षुब्ध के कथनानुसार स्वमर्त सङ्गत्कर्तृ यत् (११-३७)। इसीप्रकार बारहवें अध्याय के आरम्भ में अक्षुब्ध ने पूछा है कि किस परमेश्वर की—व्यक्त की या अव्यक्त की—उपासना करना चाहिये? तब मन्त्रवान ने अपना यह मत प्रदर्शित किया है, कि जिस व्यक्त स्वरूप की उपासना का वर्णन नाबें अध्याय में हो चुका है वही सुष्ठु है। और दूसरे अध्याय में स्मितप्रसन्न का जैसा वर्णन है वैसा ही परम मन्त्रवान की स्थिति का वर्णन करके यह अध्याय पूरा कर दिया है।

कुछ लोगों की राय है कि यद्यपि गीता के कम मक्ति और ज्ञान से तीन स्वतन्त्र मार्ग न मिलें किन्तु या सङ्ग, तथापि सातवें अध्याय से ज्ञानविज्ञान का जो किरण आरम्भ हुआ है उसका मक्ति और ज्ञान से जो पूरक मार्ग सहज ही हो सकते हैं। और वे व्यक्त कहते हैं कि द्वितीय पञ्चाशवी मक्तिप्रधान है। परन्तु कुछ विचार करने के उपरान्त किसीका भी ज्ञान हो जायगा कि यह मत भी ग्रीक नहीं है। कारण यह है कि सातवें अध्याय का आरम्भ सरासरमृष्टि के ज्ञानविज्ञान से किया गया है; न कि मक्ति से। और यदि कहा जाय कि बारहवें अध्याय में मक्ति का वर्णन पूरा हो गया है तो हम केवल है कि अगले अध्यायों में टीर टीर पर मक्ति के किरणों में बारबार यह स्पष्ट किया गया है कि जो बुद्धि के द्वारा मेरे स्वरूप को नहीं जान सकता वह अज्ञापूर्वक दूसरों के वर्णन पर विश्वास रख कर मेरा ज्ञान करे (गीता ११-५) जो मेरी अव्यभिचारिणी मक्ति करता है वही ब्रह्मभूत होता है (१४-२६) जो मुझे ही पुरुषोत्तम जानता है वह मेरी ही मक्ति करता है (गीता १५-१) और अन्त में अठारहवें अध्याय में पुनः मक्ति का ही इस प्रकार उल्लेख किया है कि सब धर्मों का छान कर त मुक्तता प्रद (१८-६६) इस लिये यह नहीं कह सकते कि केवल दूसरी पञ्चाशवी ही मैं मक्ति का उपासक हूँ। जहाँ प्रसार यदि मन्त्रवान का यह ध्येय होता कि ज्ञान ही मक्ति निरूपक है तो साथ अध्याय में ज्ञान की प्रशंसा करता (८-३६-३७) सोनव अध्याय के अन्त में उपासक आचार्य के मतानुसार मन्त्रप्रधान पञ्चाशवी के आरम्भ में मन्त्रवान ने यह न कहा होता कि उसके पुरुष ही ज्ञान और विज्ञान वस्तुता है (७)। मुपद नव है कि इसमें आगे के तीसरे अध्याय में राजविद्या और राजगुण अर्थात् प्रज्ञा काय्य निमग्नता वस्तुता है परन्तु अध्याय के आरम्भ में ही यह दिया है कि जो विज्ञानमयि ज्ञान वस्तुता है (१) इसमें स्पष्ट प्रमाण होता है कि गीता में मक्ति का सम्बन्ध ज्ञान ही में किया गया है। इस अध्याय में मन्त्रवान ने अपनी

विभूतिषा का वर्णन किया है परन्तु ग्यारहवें अध्याय के आरम्भ में अर्जुन ने उते ही 'अध्यात्म कथा है (११ १) । और ऊपर यह कथना ही दिया गया है कि परमेश्वर के व्यक्त स्वरूप का वर्णन करते समय धीन भीष में व्यक्त स्वरूप की अपेक्षा अव्यक्त स्वरूप की भेदता की भी बातें आ ग' हैं । इन्हीं सब बातों से बारहवें अध्याय के आरम्भ में अर्जुन ने यह प्रश्न किया है कि उपासना व्यक्त परमेश्वर की की कब वा अव्यक्त की ? तब यह उत्तर देकर — कि अव्यक्त की अपेक्षा व्यक्त की उपासना अपार भक्ति मुगम है — महात्मान् ने तेरहवें अध्याय में लोकभक्त का 'ज्यन' कथना आरम्भ कर दिया और सातवें अध्याय के आरम्भ के समान जोड़हथ अध्याय के आरम्भ में भी कहा है कि परं भूषा प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् — फिरसे मैं तुझे वही 'ज्ञानविज्ञान' पूरी तरह से कथना हूँ (१४ १) । "त ज्ञान का वर्णन करते समय भक्ति का सूत्र या सम्बन्ध भी इटने नहीं पाया है । इससे यह बात स्पष्ट मान्य हो जाती है कि महात्मान् का उद्देश्य भक्ति और ज्ञान दोनों को पृथक् पृथक् से कथने का नहीं था किन्तु सातवें अध्याय जिस ज्ञानविज्ञान का आरम्भ किया गया है उसीमें दोनों एकत्र गूँथ दिखे गये हैं । भक्ति मिश्र है — यह कहना उस सम्प्रदाय के अभिमानियों की नासमन्ती है । वास्तव में गीता का अभिप्राय ऐसा नहीं है । अभ्यक्तोपासना में (ज्ञानमार्ग में) अभ्यासविचार से परमेश्वर के स्वरूप का जो ज्ञान प्राप्त कर लेना पड़ता है वही भक्तिमार्ग में भी आवश्यक है । परन्तु व्यक्तोपासना में (भक्तिमार्ग में) आरम्भ में वह ज्ञान दूसरों से अज्ञापूर्वक ग्रहण किया जा सकता है (११ २५) "संक्षिप्ते भक्तिमार्गे प्रत्यक्षावगम्य और सामान्यतः सभी लोगों के लिये सुलभकरक है (१ २) और ज्ञानमार्ग (वा अभ्यक्तोपासना) ब्रह्ममय (१२ ७) है — यत् इसके अतिरिक्त "न वो साधनो मे गीता की दृष्टि से और कुछ भी मे" नहीं है । परमेश्वर स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर के बुद्धि को सम करने का ये कर्मयोग का उद्देश्य वा लक्ष्य है वह इन दोनों साधनों के द्वारा एक-ठा ही प्राप्त होता है । "संक्षिप्ते चादे व्यक्तोपासना कीलिये वा अभ्यक्तोपासना महात्मान् को दोनों एक ही समान प्राम्य हैं । तथापि ज्ञानी पुरुष को भी उपासना की कोई बहुत आवश्यकता होती ही है ; इसलिये बहुत बिच संक्षेप में भक्तिमान् ज्ञानी को भेद कहकर (७ १७) महात्मान् ने ज्ञान और भक्ति के विरोध का इट्य दिया है । कुछ भी हो परन्तु जब कि ज्ञानविज्ञान का वर्णन किया जा रहा है तब प्रसङ्गानुसार एक-आध अध्याय में व्यक्तोपासना का और किसी दूसरे अध्याय में अभ्यक्तोपासना का निर्णय हो जाना अपरिहाय है । परन्तु इसमें ही से यह सम्यह न हो जाये कि ये दोनों पृथक् पृथक् हैं "संक्षिप्ते परमेश्वर के व्यक्त स्वरूप का वर्णन करते समय व्यक्त स्वरूप की अपेक्षा अव्यक्त की भेदता और अव्यक्त स्वरूप का वर्णन करते समय भक्ति की आवश्यकता कटसा देना भी महात्मान् नहीं भूले हैं । अब विश्वरूप के, और विमलियो के वर्णन में ही तीन-चार अध्याय खग गये हैं । "संक्षिप्ते यदि इन तीन-चार अध्यायों की

(पञ्चप्यायी को नहीं) स्थूलमान से 'प्रवृत्तिमार्ग' नाम देना ही किसी का पसन्द हो तो पचा करने में कोई हर्ज नहीं। परन्तु कुछ भी कहिये यह तो निश्चित रूप से मानना पड़ेगा कि गीता में मति और ज्ञान को न तो पुष्कट किया है और न इन दोनों मार्गों को स्वतन्त्र कहा है। संक्षेप में उक्त निरूपण का यहि मात्तव्य स्थान म रहे कि कर्मयोग में जिस साम्यबुद्धि को प्रधानता दी जाती है उसकी प्राप्ति के लिये परमेश्वर के सबप्यायी स्वरूप का ज्ञान होना चाहिये। फिर यह ज्ञान चाहे स्वक की उपासना से हो और चाहे अभ्यस्य की—सुगमता के अतिरिक्त इनमें अन्य कोई भेद नहीं है। और गीता में सातवें से द्वादश सप्तहोत्र अध्याय तक सब विषयों को 'ज्ञानविज्ञान या अप्यात्म' यही नाम दिया गया है।

जब मात्तवान् ने भक्तुन के 'कर्मचक्रभुम्भो का विश्वरूपमन्त्र के द्वारा यह प्रत्यक्ष अनुभव करा पिया कि परमेश्वर ही सर्व ब्रह्मा' में या साराभरमृष्टि में समाया हुआ है तब तैरहोत्र अध्याय में ऐसा शेषधर्मविचार कलाया है कि यही परमेश्वर पिंड में अथात् मनुष्य के शरीर में या शेष म आत्मा के रूप में निवास करता है और इस आत्मा का अथात् शेष का जो ज्ञान है, यही परमेश्वर का (परमात्मा का) भी ज्ञान है। प्रथम परमात्मा का अथात् पञ्चम का अनादि मन्त्र ब्रह्म इत्यादि प्रकार से—उपनिषद् के आधार से—बयन करके आत्मा कलाया गया है कि यही शेषधर्मविचार 'प्रवृत्ति और पुण्य नामक सांख्यविशेषन में अन्तर्भूत हो गया है। और अन्त में यह बयन किया गया है कि या 'प्रवृत्ति और पुण्य के भेद को पहचान कर अपन 'ज्ञानचक्रभुम्भो के द्वारा सबगत त्रिगुण परमात्मा का ज्ञान होता है यह मुक्त हो जाता है। परन्तु उक्तमें भी कर्मयोग का यह सूत्र स्थिर रखा गया है कि सब काम प्रवृत्ति करती है आत्मा करता नहीं है—यह ज्ञानने से काम फलक नहीं हात (११-२९); और मति का प्याननात्मनि परममति (१३-४) यह सूत्र भी कायम है। चौदहोत्र अध्याय में इसी ज्ञान का वर्णन करन हुए सांख्यशास्त्र के अनुसार कलाया गया है कि सबक एक ही आत्मा का परमेश्वर के होने पर भी प्रवृत्ति के लाल सब और तम गुणों के भेद के कारण संसार म विचित्र उत्पन्न होता है। भाते कहा गया है कि जो मनुष्य प्रवृत्ति के इस ज्ञान का ज्ञान कर और अपन का कण न समस्त अंत्ययोग से परमेश्वर की सेवा करता है यही तथा त्रिगुणानीन या मुक्त है। अन्त म भक्तुन के प्रथम करन पर भिन्नप्रति और मनेमान् पूरण की भिन्निक के लमान ही त्रिगुणातीत की स्थिति का बयन किया गया है। भाते प्रथी में परमेश्वर का यही यही शेषधर्म म का बयन पाया जाता है तनीना पञ्चहोत्र अध्याय के आरम्भ में बयन करके मात्तवान् ने कलाया है कि जिस सांख्यशास्त्र की का पतामा कहते हैं यही यह अन्त्यवृत्ति है। और अन्त म ज्ञान न भक्तुन का यह उक्त पिया है कि या और अन्त ज्ञान के पर या पुनरात्म है उमें पहचान कर तभी 'मति' करने से मनुष्य इतहास हो जाता है—यही पतामा है (१३-४)।

ही कर। मोठहूँ अध्याय में कहा गया है कि प्रकृतिमेव के कारण संसार में वैरा
वैचित्र्य उत्पन्न होता है। उही प्रकार मनुष्यों में भी दो भेद अर्थात् वैरा सम्पत्ति
और आसुरी सम्पत्ति होते हैं। इसका नाम उनके कर्मों का वर्णन किया गया है
और यह बतलाया गया है कि उन्हें कौन-सी गति प्राप्त होती है। अर्जुन के पूछने
पर महाहूँ अध्याय में उस बात का विवेचन किया गया है, कि मिथ्याज्ञान प्रकृति
के गुणों की विषमता के कारण उत्पन्न होनेवाला वैचित्र्य भ्रमा दान यह, तप
त्याग में भी गीत पड़ता है। इसके बाद यह बतलाया गया है, कि 'ॐ तत्सत्'
उस ब्रह्मनिर्देश के 'तत्' पद का अर्थ निष्कामबुद्धि से किया गया कर्म और 'तत्'
पद का अर्थ अर्थात् परमबुद्धि से किया गया कर्म होता है। और इस अर्थ
के अनुसार वह सामान्य ब्रह्मनिर्देश भी कर्मयोगमार्ग के ही अनुकूल है। चार्वाक
से सातवें अध्याय से लेकर सबहूँ अध्याय तक साराह अध्यायों का तात्पर्य यही है,
कि संसार में चारों ओर एक ही परमेश्वर व्याप्त है—फिर गुप्त चाह उसे विद्यमान-
गर्भ के द्वारा पहचानो। चाहे मानवजन्म के द्वारा। शरीर में देखो भी नहीं है, और
अस्त्विति में अन्तर भी नहीं है। वही इन्द्रियबुद्धि में व्याप्त है और उसके बाहर अस्त्व
पर भी है। यद्यपि वह एक है ता भी प्रकृति के गुणों के कारण अस्त्विति में
नानात्व या वैचित्र्य गीत पड़ता है। और उस माया से अपना प्रकृति के गुणों के
कारण ही दान भ्रमा तप यह प्रकृति दान त्याग तथा मनुष्यों में भी भ्रमेव
हो जाते हैं। परन्तु इन सब भेदों में जो एकता है उसे पहचान कर उस एक और
नित्यतत्त्व की उपासना के द्वारा—फिर वह उपासना चाहे अस्त्व की हो अस्त्व
अस्त्व की—प्रत्येक मनुष्य अपनी बुद्धि को स्थिर और सम करे तथा उस निष्काम,
सात्त्विक अथवा साम्यबुद्धि से ही संसार में स्वर्गमार्ग प्राप्त सब व्यवहार के
कर्मों को समझ करे। इस ज्ञानविज्ञान का प्रतिपादन इस ग्रन्थ के अर्थात् गीता-
रहस्य के पिछले प्रकरणों में विस्तृत रीति से किया गया है। इसलिये हमने सातवें
अध्याय से लगाकर सबहूँ अध्याय तक का चार्वाक ही इस प्रकरण में रखा है—
अधिक विस्तार नहीं किया। हमारा प्रयत्न उद्देश केवल गीता के अध्यायों की संहति
देखना ही है। अतएव उस क्रम के लिये कितना माग आवश्यक है उसने का ही
हमन यहाँ उल्लेख किया है।

कर्मयोगमार्ग में कर्म की अपेक्षा बुद्धि ही भ्रम है। इसलिये इस बुद्धि को धृष्ट
और सम करने के लिये परमेश्वर की सर्वव्यापकता अर्थात् सर्वभूतात्मता आत्मिक
का ही 'ज्ञानविज्ञान' आवश्यक होता है। उसका वर्णन आरम्भ करके अब तक इस
बात का निरूपण किया गया कि भिन्न भिन्न अधिकार के अनुसार अस्त्व या अस्त्व
की उपासना के द्वारा जब यह ज्ञान हृदय में मिश्र जाता है तब बुद्धि को
स्थिरता और समता प्राप्त हो जाती है और कर्मों का त्याग न करने पर भी
अस्त्व में मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। इसीके साथ अस्त्व का और केवलज्ञान का

भी विचार किया गया है। परन्तु भगवान् ने निश्चित रूप से यह कहा है कि इस प्रकार बुद्धि के सम हो जाने पर भी कर्मों का त्याग करने की अपेक्षा फलश्राद्ध को छोड़ देना और श्लोकसमूह के लिये आत्मरक्षण कर्म ही करते रहना अधिक भयंकर है (गीता ५-२)। अतएव स्मृतिप्रधान में वर्णित 'संन्यासाभ्रम' उस कर्मयोग में नहीं होता और इसमें मन्वादि स्मृतिग्रन्थों का तथा इस कर्मयोग का विरोध हो जाना सम्भव है। इसी शब्द का मन में धार अटारहवें अध्याय के आरम्भ में अर्जुन ने 'संन्यास और 'त्याग' का रहस्य पूछा है। भगवान् उस विषय में यह उच्च ठहरे हैं कि 'संन्यास का मूल अर्थ 'छोड़ना' है। 'संन्यास'—और कर्मयोगमाग में वचन कर्मों को नहीं छोड़ते तथापि फलश्राद्ध को छोड़ते हैं। इसलिये—कर्मयोग तत्त्वतः संन्यास ही होता है। क्योंकि यद्यपि संन्यासी का भोग धारण करके भिक्षा न माँगी जाय तथापि वैराग्य का और संन्यास का जो तत्त्व स्मृतिग्रन्थों में कहा गया है— अथात् बुद्धि का निष्कर्म होना— वह कर्मयोग में भी रहता है। परन्तु फलश्राद्ध के छूटने से स्वर्गप्राप्ति की भी आशा नहीं रहती। 'संन्यास' यहाँ एक और शब्द उपस्थित होती है कि एसी छाया में वस्तुस्थिति श्रौतकर्म करने की क्या आवश्यकता है? इस पर भगवान् ने अपना यह निश्चित मत बतलाया है कि उपर्युक्त कर्म विरक्तबुद्धिधारक हुआ करते हैं। इसलिये उन्हें भी अन्य कर्मों के साथ ही निष्कर्मबुद्धि से करते रहना चाहिये। और इस प्रकार श्लोकसमूह के लिये श्लोकसमूह का हमेशा जारी रखना चाहिये। अर्जुन के प्रश्नों का इस प्रकार उत्तर देने पर प्रहृतिस्वभावात् 'यः श्रम कर्ता बुद्धि और सुख के बाँ बाँविक सामग्री और शब्दों में हुआ करते हैं अन्तः निरूपण करके गुण वैविध्य का विषय पूरा किया है। इसके बाद निश्चय किया गया है कि निष्कर्मकर्म निष्कर्मकर्म, भावविहीन बुद्धि अनासक्ति से होनेवाला सुख और अविमल विमल। 'संन्यास' के अनुसार होनेवाला आत्मरक्षण ही वास्तविक या भेद है। इसी तत्त्व के अनुसार वास्तविक की भी उपपत्ति ज्ञाता गर है और कहा गया है कि वास्तविकभ्रम से प्राप्त हुए कर्मों को वास्तविक अर्थात् निष्कर्मबुद्धि से कर्म कर्तव्य मानकर करते रहने से ही मनुष्य 'संन्यास' में इच्छित है। अन्त में उस वास्तविक तथा मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। अन्त में भगवान् ने अर्जुन का मतिभाग का यह निश्चित उपदेश किया है कि कर्म या प्रवृत्ति का भ्रम है। इसलिये यदि न उसे छोड़ना चाहे तो भी वह न छोड़ेगा। अतएव यह समझ कर कि सब कर्तव्य और करनेवाला परमेश्वर ही है न उसकी कारण से वा और सब कर्म निष्कर्मबुद्धि से करता है। मैं ही वह परमेश्वर हूँ, मुझपर विश्वास रख मुझे सब, मैं तुझे सब पापों से मुक्त करूँगा। ऐसा उपदेश करके भगवान् ने गीता के प्रवृत्तिप्रधान कर्म का निष्पन्न पूरा किया है। ताराय यह है कि इस श्लोक और परमेश्वर शब्दों का विचार करके ज्ञानवान् एवं शिष्ट ज्ञान 'श्रम' और 'कर्मयोग' नामक भ्रम का निराधार को प्रकट किया है, अर्थात् गीता के उपदेश का आरम्भ हुआ है।

इन दोनों में से पौन्यक अध्याय के नियमानुसार जिस कर्मयोग की प्राप्ति अधिक है जिस कर्मयोग की शिक्षा के बिना छोटे अध्याय में पाठकालयोग का बर्णन किया है जिस कर्मयोग के आचरण की विधि का वर्णन अगले ग्यारह अध्यायों में (७ से १७ तक) विष्णुब्रह्माण्डसूत्रानुसार विस्तार से किया गया है। और यह कहा गया है, कि उक्त विधि से आचरण करने पर परमेश्वर का पूरा स्वन हो जाता है एवं अन्त में मोक्ष की प्राप्ति होती है। उसी कर्मयोग का समर्थन अठारहवें अध्याय में अर्थात् अन्त में भी है। और मोक्षरूपी आत्मकल्याण के आगे न आकर परमेश्वरपूजक के बिना उक्त कर्मों की करते रहने का जो यह साग या पुष्टि है उसकी श्रेष्ठता का यह महाप्रमाणित उपपादन जब अर्जुन ने सुना तभी उसने संवत्स स्फुर मिर्छा मोंगने का अपना पहलू विचार छोड़ दिया। और अब — केवल भावान के करने ही से नहीं; किन्तु कर्मोक्त्यात्मक का पूरा स्वन हो जाने का कारण — यह स्वयं अपनी इच्छा से मुक्त करने के लिये प्रवृत्त हो गया। अर्जुन को मुक्त में प्रवृत्त करने के लिये ही गीता का आरम्भ हुआ है और उसका अन्त भी वैसा ही हुआ है (गीता १८ ७३)।

गीता के अठारह अध्यायों की यह सङ्गति ऊपर कथित है। उससे यह प्रकट हो जायगा कि गीता कुछ कर्म भक्त और ज्ञान — न तीन स्वतन्त्र निष्ठानों की मिलावटी नहीं है। अथवा वह सूत रेशम और क्री के विधाओं की किसी दुर पुष्पी नहीं है; बरन् वीर पड़ेगा कि छूट रेशम और क्री के तानेबाने जाने को यथ-स्थान में योग्य रीति से एकत्र करके कर्मयोग नामक मूल्यवान और मनोहर वीर-रूपी ब्रह्म आदि से अन्त तक अत्यन्त योग्युक्त चित्त से एकत्रा हुआ गया है। यह सच है कि निरुपण की पद्धति संवादात्मक होने का कारण शास्त्रीय पद्धति की अपेक्षा वह कम दीर्घ है। परन्तु यदि "स वातपर ध्यान दिया जाय कि संवादात्मक निरुपण से शास्त्रीय पद्धति की कसता हट गई है और उसके जगह में मुक्तता और प्रेमरस भर गया है तो शास्त्रीय पद्धति का हनु-अनुमानों की कसक दुर्निवास तथा नीरस काट काट हट जाने का किसी को भी विद्यमान बुरा न लगेगा। इसी प्रकार यद्यपि गीतानिरुपण की पद्धति वैराग्यिक या संवादात्मक है तो भी प्रत्यक्षरूप की भीमांशु की उक्त कमीशियों के अनुसार गीता का तात्पर्य निश्चित करने में कुछ भी बाधा नहीं होती। यह बात "स प्रत्य के कुछ विवेचन से मान्य हो जायगी। गीता का आरम्भ देना चाय तो मान्य होगा कि अर्जुन आत्मधर्म के अनुसार तपस्य करने के लिये प्रवृत्त था। जब धर्मोपम की विधिक्रिया के पक्ष में पड़ गया तब उसे वेदात्मिकता के आधार पर प्रवृत्तिमान कर्मयोगकर्म का उपदेश करने के लिये गीता प्रवृत्त हुई है और हमने पहले ही प्रकरण में यह कथित किया है कि गीता के उपसंहार और फल दोनों "सी प्रकार के अर्थात् प्रवृत्तिमान ही है। इसके बाद हमने कथनाया है कि गीता में अर्जुन को जो उपदेश किया है उसमें "तु मुक्त अर्थात् कर्म ही कर ऐसा उदाहरण बार स्पष्ट रीति से और पर्याय से तो अनेक बार (अध्याय)

कतकस्या है और हमने यह भी बतलवाया है कि संस्कृत-साहित्य में कर्मयोग की उत्पत्ति कतकनेवाला गीता के सिवा दूसरा ग्रन्थ नहीं है। इसलिये अभ्यास और अपूर्वता इन दो प्रमाणों से गीता में कर्मयोग की प्रधानता ही अधिक स्पष्ट होती है। मीमांसकों ने सन्यस्तात्पर्य का निर्णय करने के लिये जो कठौटियों बतलाई हैं, उन में से अर्धबाह्य और उत्पत्ति ये दोनों शेष रह गई थी। उनके विषय में पहले पृथक् पृथक् प्रकरणों में और अब गीता के अध्यायों के क्रमानुसार इस प्रकरण में जो विवेचन किया गया है उससे यही निष्पन्न हुआ है कि गीता में अकेला 'कर्मयोग' ही प्रतिपाद्य विषय है। इस प्रकार सन्यस्तात्पर्य निर्णय के मीमांसकों के सब नियमों का उपयोग करनेपर यही बात निर्विवाद सिद्ध होती है कि गीताग्रन्थ में ज्ञानमूला और भक्तिप्रधान कर्मयोग ही का प्रतिपादन किया गया है। अब इसमें सन्देह नहीं कि इसके अतिरिक्त शेष सब गीता-तात्पर्य केवल साम्प्रदायिक है। यद्यपि ये सब तात्पर्य साम्प्रदायिक हो स्यापि यह प्रश्न किया जा सकता है कि कुछ लोगों को गीता में साम्प्रदायिक अर्थ — विशेषतः सन्यस्तप्रधान अर्थ — ईदने का मौका कैसे मिल गया? कम तक इस प्रश्न का भी विचार न हो जायगा तब तक यह नहीं कहा जा सकता कि साम्प्रदायिक अर्थों की चलाचल पुरी हो चुकी। इसलिये अब संशेप में इसी बात का विचार किया जायगा, कि ये साम्प्रदायिक टीकाकार गीता का सन्यस्तप्रधान अर्थ कैसे कर लें, और फिर यह प्रकरण पूरा किया जायगा।

हमारे शास्त्रकारों का यह विद्वान्त है, कि चूँकि मनुष्य बुद्धिमान प्राणी है इस लिये पिण्ड-ब्रह्माण्ड के तत्त्व को पहचानना ही उसका मुख्य काम या पुण्यार्थ है; और इसीसे धर्मशास्त्र में 'मोक्ष' कहते हैं। परन्तु उत्पत्ति के व्यवहारों की ओर ध्यान देकर शास्त्रों में ही यह प्रतिपादन किया गया है कि पुण्यार्थ बार प्रकरण के हैं — जैसे धर्म अर्थ काम और मोक्ष। यह पहले ही बतला दिया गया है कि इस स्वान पर 'धर्म' शब्द का अर्थ व्यावहारिक, सामाजिक और नैतिक धर्म समझना चाहिये। अब पुण्यार्थ का इस प्रकार अनुचित मानने पर यह प्रश्न सहज ही उत्पन्न हो जाता है कि पुण्यार्थ के चारों अङ्गों का मूल परस्पर जोड़क है या नहीं? इसलिये स्मरण रहे कि पिण्ड में और ब्रह्माण्ड में जो तत्त्व है उसका ज्ञान हुए किना लाभ नहीं मिलता; फिर वह ज्ञान किसी भी मार्ग से प्राप्त हो। इस विद्वान्त के विरुद्ध में धार्मिक मतमें से ही हो परन्तु तत्काल कुछ मतमें नहीं है। निजान श्रौताशास्त्र का तो यह विद्वान्त सर्वथा सत्य है। इसी प्रकार गीता को यह तत्त्व भी पृथक्ता मान्य है कि यदि अथ और काम इन दो पुण्यार्थों को प्राप्त करना हो, तो वे भी नीतिधर्म से ही प्राप्त किये जायें। अब केवल धर्म (अर्थात् व्यावहारिक आनुबन्धधर्म) और मोक्ष के पारस्परिक सम्बन्ध का निर्णय करना शेष रह गया। इनमें न धर्म के विषय में तो यह विद्वान्त सभी पक्षों से मान्य है कि धर्म के द्वारा जित का कुछ किये किना मोक्ष ही प्राप्त हो करना अवश्य है। परन्तु इस प्रकार

चित्त को शुद्ध करने के लिये बहुत समय लगता है; इसलिये मोक्ष की दृष्टि से विचार करने पर भी यही सिद्ध होता है कि तत्पूर्वकाल में पहले पहले संसार के सब कृत्यों को धर्म से पूरा कर लेना चाहिये (मनु ६ ३-३०)। संसार का भय है 'छोड़ना' और जिसने धर्म के द्वारा उस संसार में कुछ प्राप्त या सिद्ध नहीं किया है वह त्याग ही क्या करेगा? अथवा जो 'प्रपञ्च' (सांसारिक कर्म) ही टीक टीक साध नहीं सकता उस अभाग्यी से परमात्म भी कैसे टीक सधेगा (६४ १२-१ १-२ और १२-८ २१-२१)। मित्रों का अन्तिम उद्देश्य या साध्य चाहे सांसारिक हो अथवा पारमार्थिक, परन्तु यह बात प्रकट है कि उनकी सिद्धि के लिये दीर्घ प्रयत्न मनोनिग्रह और सामर्थ्य इत्यादि गुणों की एक ही आवश्यकता होती है और जिसमें ये गुण विद्यमान नहीं होते उसे किसी भी उद्देश्य या साध्य की प्राप्ति नहीं होती। उस बात को मान लेने पर भी कुछ लोग उस भाग का कर कहते हैं कि सब दीर्घ प्रयत्न और मनोनिग्रह के द्वारा आत्मज्ञान हो जाता है, तब अन्त में संसार के विपरीतभावभोगरूपी सब व्यवहार निश्चार प्रतीत होने लगते हैं। और जिस प्रकार सौंप अपनी निरूपयोगी केंचुली का छोड़ देता है उसी प्रकार अपनी पुरुष भी सब सांसारिक विषया को छोड़ केवल परमेश्वरस्वरूप में ही लीन हो जाया करते हैं (बु ४ ४ ७)। जीवनकर्मण करने के उस माग में चूँकि सब व्यवहारों का त्याग कर अन्त में केवल ज्ञान को ही प्रधानता दी जाती है अतएव 'वेदान्ति' सांख्य-निष्ठा अथवा सब व्यवहारों का त्याग करने से संन्यास भी कहते हैं। परन्तु इसके विपरीत गीताशास्त्र में कहा है कि आरम्भ में चित्त की शुद्धता के लिये 'धर्म' की आवश्यकता होती है ही परन्तु आगे चित्त की शुद्धि होने पर भी — स्वयं अपने लिये विपरीतभावभोगरूपी व्यवहार चाहें कुछ हो चाहे तो भी — उन्हीं व्यवहारों को केवल स्वधर्म और कर्तव्य समझ कर, लक्ष्यप्राप्त के लिये निष्कामशुद्धि से करते रहना आवश्यक है। यदि किसी मनुष्य पेसा न करे तो लोग को आशंका करनेवाला को भी न रहेगा और फिर इस संसार का नाश हो जायगा। कमनूमी में किसी से भी कर्म बूट नहीं सकते। और यदि बुद्धि निष्काम हो जाये तो कोई भी कर्म मांस के आड़े आ नहीं सकते। इसलिये संसार के कर्मों का त्याग न कर सब व्यवहारों को विरक्तबुद्धि से अन्य जनों की नार्त्त मृत्युपयत्न करते रहना ही सही पुरुष का भी कर्तव्य हो जाता है। गीताप्रतिपादित धीमेन व्यतीत करने के उस माग का ही कमनिष्ठा या कर्मयोग कहते हैं। परन्तु यद्यपि कर्मयोग इस प्रकार श्रेष्ठ निश्चित किया गया है तथापि उसके लिये गीता में संन्यासमाय की कहीं भी निम्ना नहीं की गयी। उक्त बात यह कहा गया है कि वह मोक्ष का धनदायक है। स्पष्ट ही है कि बुद्धि के आरम्भ में सनत्कुमार प्रकृति ने आगे आगे बात कर शुक्र-याज्ञवल्क्य आदि ऋषियों ने जिस मार्ग का स्वीकार किया है उस भगवान् भी जिस प्रकार तबयैव त्याग्य कहेंगे! संसार का व्यवहार किसी मनुष्य

को अंशतः उसके प्रारम्भकमानुसार प्राप्त हुए अन्तस्वभाव से नीरस या मधुर मान्य होते हैं। आर, पहले यह पुष्ट है कि ज्ञान हो जाने पर भी प्रारम्भक को मंगे बिना दुःखी नहीं। इसलिये इस प्रारम्भकमानुसार प्राप्त हुए अन्तस्वभाव के कारण यदि किसी ज्ञानी पुरुष का भी सांसारिक व्यवहारों से उल्लंघन हो आर यदि वह संन्यासी हो जाये तो उसकी निष्ठा करने से कोई हानि नहीं। आत्मज्ञान के द्वारा जिस सिद्ध पुरुष की बुद्धि निश्चिन्त और पवित्र हो गई है वह इस संसार में चाहे और कुछ करे, परन्तु इस बात को नहीं भूलना चाहिये कि वह मानवी बुद्धि की शुद्धता की परम सीमा और विषयो में स्वभावतः कुछ होनेवासी हठीली मना-हुरिरी की तात्वे म रक्त के सामान्य की पराधन्य सब लोगों का प्रत्यक्ष रीति से निश्चय होता है। उसका यह व्यवहार लोकजीवों की दृष्टि में भी कुछ छेद नहीं है। लोगों के मन में संन्यासधर्म के विषय में जो आन्तरिक विषमता है उसका मन्त्राकारण यही है और मास की दृष्टि से यही सीता को भी सम्मत है। परन्तु केवल अन्तस्वभाव की ओर अर्थात् प्रारम्भक की ही ओर ध्यान दे कर यदि शास्त्र की रीति के अनुसार इस बात का विचार किया जाये कि जिसने पूरी आनन्दनन्दता प्राप्त कर ली है उस ज्ञानी पुरुष को "स कर्मभूमि में किस प्रकार बन्धन करना चाहिये।" का गीता के अनुसार यह विचार करना पड़ता है कि कर्मयोग-पथ गम्य है और सृष्टि के भारम में मरीचि प्रयत्न ने तथा भाग चले कर इनका आविर्भाव ने किस कर्मयोग का आचरण किया है। उन्नीस ज्ञानी पुरुष लोकजीवों के विषय में भी चर कर। क्या कि अब न्यायतः यही कहा पड़ता है कि परमेश्वर की निमाण की हुई सृष्टि को बलन का धर्म भी ज्ञानी मनुष्या को ही करना चाहिये। और, "स माग में ज्ञान-सामान्य के साथ ही कर्म-सामान्य का भी विराजित मेल होने के कारण यह कर्मयोग कबल साधनमात्र की अपेक्षा नहीं अधिक साम्यता का निमित्त होता है।

साम्य और कर्मयोग ज्ञानी निष्ठाभा में जो मुख्य भेद है उसका एक रीति से विचार करन पर सांख्य + निष्कामकर्म = कर्मयोग यह समीकरण निष्पन्न होता है और वैराग्यन के कर्मनानुसार गीताप्रतिपादन प्रवृत्तिप्रधान कर्मयोग के प्रतिपादन में ही सांख्यमार्ग के निरूपण का भी तरलता से उदाहरण हो जाता है (म. म. पा. १४/ ५१)। और, "ही कारण से गीता के संन्यासमार्गीय रीति काय का पर कर्मयोग के विषय में अष्टादश अध्यायों में लिखा गया है कि गीता में उक्त साम्य या संन्यासमात्र ही प्रतिपादित है। गीता के अन्तिम अध्याय में कर्म का अर्थपर निमित्त कर कर्म करने को कहा है उन शब्दों की ओर ध्यान करने में अथवा कर्म को यह मनगन्त कह देने से कि केवल शब्द अथवाशब्दक अर्थात् आनुमानिक एवं प्रत्यक्षमक है या किसी अन्य वृत्ति से उपयुक्त भव्यकरण के 'निष्काम-कर्म' का उदाहरण है। अतः उन्नीस अध्याय का साम्य = कर्मयोग यह स्पष्ट हो जाता है और फिर यह कहन में जिस स्थान में लिखा है कि गीता में साम्यमात्र का ही प्रतिपादन

किया है। परन्तु इस रीति से गीता का जो अर्थ किया गया है वह यीता के उपक्रमोपसंहार के अत्यन्त विरुद्ध है। और, इस ग्रन्थ में हमने स्थान स्थान पर स्पष्ट रीति से निष्पत्ति किया है कि गीता में कर्मयोग का गीत तथा संन्यास का प्रधान मानना वैसा ही अनुचित है जैसे पर के मास्कि को बीर तो उन्नीक पर में पाहुना कहें और पाहुन का घर मास्कि उठरा दें। जिन लोगों का मत है कि गीता में कर्म के अन्त केवल मक्ति या सिर्फ पातञ्जलयोग ही का प्रतिपादन किया गया है उन के इन मतां सम्बन्ध हम कर ही चुके हैं। गीता में कीन-सी बात नहीं! वैदिक धर्म में मोक्षप्राप्ति के किन्हीं साधन या मार्ग हैं उनमें से प्रत्येक मार्ग का कुछ-न-कुछ मार्ग गीता में है और उनका हानेपर भी मृत्युश्च व भूतन्वा (गीता ९. २५) के न्याय से गीता का सत्ता रहस्य इन मार्गों की अपेक्षा मिला ही है संन्यासमार्ग अर्थात् उपनिषद् का यह तत्त्व गीता को प्राण है कि ज्ञान के बिना मोक्ष नहीं; परन्तु उसे निष्कर्म-कर्म के साथ जोड़ देने के कारण गीताप्रतिपादित भागवतधर्म में ही यतिधर्म का भी सहज ही समावेश हो गया है। तथापि गीता में संन्यास और वैराग्य का अर्थ यह नहीं किया है कि कर्मों का छोड़ देना चाहिये, किन्तु यह कहा है कि कर्म फलछाया का ही त्याग करने में सत्ता वैराग्य वा संन्यास है। और अन्त में सिद्धान्त किया है कि उपनिषद्धारों के कर्म-संन्यास की अपेक्षा निष्कर्मकर्मयोग अधिक भेद्युक्त है। कर्मकाण्डी मीमांसकों का यह मत भी गीता का मान्य है कि यदि यज्ञ के लिये ही वेदविहित यज्ञमादि कर्मों का आचरण किया जाये तो वे कर्मक नहीं होते। परन्तु 'यज्ञ' शब्द का अर्थ विलुप्त करके गीता ने उक्त मत में यह सिद्धान्त और जोड़ दिया है कि यदि फलका त्याग सब कर्म लिये जाये तो यही एक बड़ा भारी यज्ञ हो जाता है। इस लिये मनुष्य का य. जन्म है कि वह वर्णाश्रमविहित सब कर्मों को केवल निष्कर्म-बुद्धि से सदैव करता रहे। सृष्टि की उत्पत्ति के कर्म के विषय में उपनिषद्धारों के मत की अपेक्षा साख्यों का मत गीता में प्रधान माना गया है तो भी प्रकृति और पुरुष एक ही न रह कर, सृष्टि के उत्पत्तिकर्म की परम्परा उपनिषदों में वर्णित नित्य परमाभायत के आसन्न मिला दी गई है। केवल बुद्धि के द्वारा अम्बात्मजन का प्राप्त कर सेवा हेतुशायक है। "संन्यासे भागवत या नारायणीय धर्म में यह कहा है कि उसे मक्ति और भद्रा के द्वारा प्राप्त कर सेवा चाहिये। इस बासुदेवधर्म की विधि का वर्णन गीता में भी किया गया है। परन्तु इस विषय में भी भागवतधर्म की सब भेदों में कुछ नष्ट नहीं की गई है बल्कि भागवतधर्म में भी वर्णित जीव के उत्पत्तिविषयक इस मत को वेदान्तसूत्र की नाह गीता ने भी स्वीकृत माना है कि बासुदेव से सङ्गपन या जीव उत्पन्न हुआ है और भागवतधर्म में वर्णित मक्ति का तथा उपनिषद् के भेदकेवलकर्मकाण्डी सिद्धान्त का पूरा पूरा मेक कर दिया है। इसके सिवा मोक्षप्राप्ति का दूसरा साधन पातञ्जलयोग है। यद्यपि गीता का कहना यह नहीं

कि पातञ्जलयोग ही जीवन का मुख्य कर्म्य है; तथापि गीता यह कहती है कि बुद्धि का सम करने के लिये इन्द्रियनिग्रह करने की आवश्यकता है। इसलिये उठने भर के लिये पातञ्जलयोग के सम नियम-आसन आदि साधनों का उपयोग कर लेना चाहिये। सारांश वैदिकधर्म में मोक्षप्राप्ति के जो जो साधन बतलाये गये हैं उन सभी का कुछ-न-कुछ बर्णन कर्मयोग का साङ्गोपाङ्ग विनियम करने के समय गीता में प्रसङ्गानुसार करना पड़ा है। यदि इन सब बर्णनों को स्वतन्त्र कहा जाय, तो विचित्रता उत्पन्न होकर ऐसा मालूम होता है कि गीता के सिद्धान्त परस्पर विरोधी हैं और यह माय मित्र मित्र साङ्गोपाङ्गिक टीकाओं से तो और भी अधिक दृढ़ हो जाता है। परन्तु ऐसा हमने उपर कहा है उसके अनुसार यदि यह सिद्धान्त किया जाय कि ब्रह्मज्ञान और मति का मूल करके अन्त में उसके द्वारा कर्मयोग का समर्थन करना ही गीता का मुख्य प्रतिपाद्य विषय है, तो ये सब विरोध दूर हो जाते हैं। और गीता में जिस भौतिकीक प्रातुर्य से पूरा व्यापक दृष्टि का स्वीकार कर तत्त्वज्ञान के साथ मति तथा कर्मयोग का संबोधित मूल कर लिया गया है उसको देखें ब्रह्म वेदां तले अंगुली स्वाकर रह जाना पड़ता है। गङ्गा में छिछनी ही नर्षिया कहीं न आ मिले। परन्तु "सर्व उसका मूल स्वरूप नहीं कह्यता कस जीक यही हाक गीता का मी है। उसमें सब कुछ मूल ही हो परन्तु उसका मुख्य प्रतिपाद्य विषय तो कर्मयोग ही है। पद्यति "स प्रकार कर्मयोग ही मुख्य विषय है तथापि कर्म के साथ ही मोक्षधर्म के मम का मी "सर्व मन्त्री मूर्ति निरूपण किया गया है। इसलिये कर्म अर्थात् का निगम करने के हेतु बतलाया गया यह गीताधर्म ही — "स हि धर्मो सुप्रसाप्तो ब्राह्मण पदवेदने (म मा अथ १६ १२) — ब्रह्म की प्राप्ति करा देने के लिये मी पूर्ण समय है। और महाबान ने अक्षुभ से अनुगीता के आरम्भ में स्पष्ट रीति से कह दिया है कि इस मार्ग से बल्लेबाजे का मोक्षप्राप्ति के लिये किसी भी अन्य अनुष्ठान की आवश्यकता नहीं है। हम जानते हैं कि तन्वात्मयोग के उन लक्ष्य को हमारा कथन ऐतद्ब्रह्म प्रणीत न होगा या यह प्रतिपादन किया करते हैं कि किना सब व्यावहारिक कर्मों का स्वप्न किम मोक्ष की प्राप्ति हो नहीं। परन्तु इसका छिन्न बंध इत्यत्र नहीं है। गीताधर्म्य न तो तन्वात्मयोग का है और न निश्चितिप्रदान किसी दूसरे ही पन्थ का। गीताधर्म्य की प्रकृति ता "यस्य है कि यह ब्रह्मज्ञान की दृष्टि से टीक टीक मुक्तिरहित "स प्रथम का उत्तर है कि ध्यान की प्राप्ति हो ध्यान पर मी कर्मों का संन्यास करना अनुचित क्यों है? इसलिये तन्वात्मयोग के अनुयायियों को चाहिय कि वे गीता का मी संन्यास देने की आज्ञा में न पड़ संन्यासमाग्यप्रतिपादक का अर्थ वैदिक धर्म्य है उन्हीं न सम्बुद्ध रहे। अथवा गीता में तन्वात्मयोग का मी महाबान ने दिव्य निरमिमानशुद्धि से निःशयकर कहा है "मी समबुद्धि मे धर्म्य माग्याद्ये का मी यह कहना चाहिये कि परमेश्वर का हृदय यह है कि नगर पालना रहे। और जब कि इलीनिये यह बार बार अवतार बारण करता है तब

अनन्ता के अनन्तर निष्कामशुद्धि से व्यावहारिक कर्मों करते रहने के लिए माग का उपदेश मयदान् ने गीता में किया है वही माग कश्चिद्यत् में उपयुक्त है। — और ऐसा कहना ही उनके लिए सर्वोत्तम पथ है।

पन्द्रहवाँ प्रकरण

उपसंहार

तरमात्सर्वेषु काष्ठेषु भाममुत्तर गुरुषु च । ७

— गीता ८ ■

चारे आप गीता के अध्यायों की सङ्गति या मेल देखिये या उन अध्यायों के विषयों का मीमांसकों की पद्धति से दृष्टि दृष्टि विवेचन कीजिये किसी भी दृष्टि से विचार कीजिये अन्त में गीता का सच्चा तात्पर्य पही मात्रम होगा कि ज्ञान मक्षिमुक्त कर्मयोग ही गीता का सार है । सर्वाङ्ग साम्प्रदायिक टीकाकारों ने कर्मयोग को गीत उद्धृत कर गीता के वा अनेक प्रकार के तात्पर्य बताये हैं व यथार्थ नहीं हैं । किन्तु उपनिषदों में वर्णित अद्वैत वेदान्त का मक्षि के साथ मेल कर उसके द्वारा यह वह कर्मवीरों के चरित्रों का रहस्य — या उनके जीवनक्रम की उपपत्ति — बतलाना ही गीता का सच्चा तात्पर्य है । मीमांसकों के कथनानुसार केवल श्रीतस्मात् कर्मों को सदैव करते रहना मेल ही दास्योक्त हो तो भी स्वनिरहित केवल तान्त्रिक क्रिया से बुद्धिमान् मनुष्य का साधारण नहीं होता । और यदि उपनिषद् में वर्णित धर्म को देखें, तो वह केवल ज्ञानमय न होने के कारण अल्पबुद्धिवाले मनुष्यों के लिये अत्यन्त कष्टदायक है । उनके सिवा एक और बात है उपनिषदों का संन्यासमार्ग सत्क संन्यास का वाक्य भी है इसलिये मनुष्यान् ने ऐसे ज्ञानमूलक मक्षिप्रधान और निष्काम कर्मविषयक धर्म का उपन्यास गीता में किया है कि जिसका पाठन आमरण क्रिया शब्दों विलसे बुद्धि (ज्ञान) प्रेम (मक्षि और कृतस्य का ठीक ठीक मेल ही शब्द मोक्ष की प्राप्ति में कुछ अन्तर न पड़ने पाव और व्यक्त्यवहार भी सरलता से होता रहे । "सर्वम कर्म-अकर्म के शास्त्र का सब सार मरा हुआ है । अधिक क्या कह गीता के उपक्रम उपसंहार से यह बात स्पष्टतया सिद्ध हो जाती है कि अकर्म का धर्म धर्म का उपदेश करने में कर्म अकर्म का विवेचन ही मूलकारण है । "न बात का विचार से तरह से किया जाता कि किस कर्म को धर्म्य पुण्यप्रद ग्वाय्य या अधर्मकर कहना चाहिये और किस कर्म को इमक विकृत अथवा अधर्म्य पापप्रद अधर्माय्य या गत्य कहना चाहिये । पहली रीति यह है कि उपपत्ति, कारण या मम न दत्तकर कर्म यह कह दें — किसी कर्म का अमुक रीति से करी — ता यह कुछ होगा और अन्य रीति क

इसलिये यह सब मरा स्मरण कर और लक्षात् कर । "सर्वम कर्म — शब्द की योजना पहली का प्रतीकानुसार की गई है परन्तु उनका अर्थ कर्मक बड़ाई कर हा नहीं है — यह धर्म की समझा जाना चाहिये कि अध्यापिकाय धर्म कर्म

करो तो अग्रह हो जायगा। उदाहरणार्थ—हिंसा करो चोरी मत करो सब योग्य भर्माभरण करो इत्यादि बातें इसी प्रकार की हैं। मनुस्मृति आदि स्मृतिग्रन्थों में तथा उपनिषद्ओं में विधियों आचारों अथवा आचार स्वरूप रीति से अतिसूक्ष्मे गये हैं। परन्तु मनुष्य ज्ञानवान् प्राणी है। इसलिये उसका समाधान केवल उसी विधियों या आचारों से नहीं हो सकता। क्योंकि मनुष्य की यही स्वाभाविक इच्छा होती है कि वह उन नियमों के बनाये जाने का कारण भी जान ले। और इसलिये वह विचार करके उन नियमों के नित्य तथा मूर्च्छता की जाँच करता है—कत; यही दूसरी रीति है कि जिससे कर्म-अकर्म धर्म-अधर्म पुण्य-पाप आदि का विचार किया जाता है। व्यावहारिक धर्म के अन्त को इस रीति से देख कर इसके मूर्च्छत्वों को हट्ट मिटाकर शास्त्र का क्रम है तथा उस विषय के केवल नियमों को एकत्र करके अतिसूक्ष्म आचारसंग्रह कहलता है। कम्माग का आचारसंग्रह स्मृतिग्रन्थों में है और उसके आचार के मूर्च्छत्वों का शास्त्रीय अथवा तात्त्विक विवेचन महाभरीता में संवाचपद्धति से या पीठाधिक रीति से किया गया है। अतएव महाभरीता के प्रतिपाद्य विषय को केवल कर्मयोग न कहकर कर्मयोगशास्त्र कहना ही अधिक उचित तथा प्रशस्त होगा। और यही योगशास्त्र धर्म महाभरीता के अप्याय-समाप्ति सूक्त सङ्कल्प में आया है। भिन्न पश्चिमी पण्डितों ने पारलौकिक दृष्टि को त्याग दिया है। या को छोड़ उन्हे गौण मानते हैं व गीता में प्रतिपादित कर्मयोगशास्त्र को ही भिन्न भिन्न लौकिक नाम दिया करते हैं—जैसे सद्बन्धनशास्त्र, सत्पराध्याय, नीतिशास्त्र, नीतिमीमांसा नीतिशास्त्र के मूर्च्छत्व कर्मयोगशास्त्र धर्म-अधर्म व्यवस्थिति समावधारणशास्त्र इत्यादि। उन लोगों की नीतिमीमांसा की पद्धति भी लौकिक रहती है। इसी कारण से ऐसे पाश्चात्य पण्डितों के ग्रन्थों का किन्तुने अवलोकन किया है उनमें से बहुतों की यह समझ हो जाती है कि संस्कृत साहित्य में उदाहरण या नीति के मूर्च्छत्वों की खोज किसीने नहीं की है। वे कहते हैं कि हमारे यहाँ का कुछ गहन संस्कृतज्ञ है वह सिर्फ हमारा बेगान्त ही है। अथवा कर्तमान बेगान्त ग्रन्थों का क्या ता मातृम हागा कि वे सांसारिक कर्मों के विषय में प्रायः ब्रह्मर्षी हैं। ऐसी अवस्था में कर्मयोगशास्त्र का अथवा नीति का विचार कहाँ मिलेगा? यह विचार व्याकरण अथवा न्याय के ग्रन्थों में ता मिलनवाला है ही नहीं। भार स्मृतिग्रन्थों में कर्मशास्त्र के संग्रह के सिवा और कुछ भी नहीं। इसलिये हमारे प्राचीन शास्त्रकार मातृ ही के गुण विचारों में निमग्न हो ज्ञान के कारण उदाहरण के या नीतिधर्म के मूर्च्छत्वों का विवेचन करना भूल गये। परन्तु महाभरीत और गीता की ध्यानपूर्वक पढ़ने से यह भ्रमपूर्ण समझ दूर हो जा सकती है। इन पर कुछ आगे कहते हैं कि महाभरीत एक अत्यन्त विस्तीर्ण ग्रन्थ है इसलिये उसका एक कर पण्डितों को मनन करना बहुत ही कठिन है। और गीता बचपि एक छोटा-सा ग्रन्थ है ता भी उससे साम्याधिक दीक्षाकारी के मता नुसार कथम माध्यामि ही का ज्ञान कहाया गया है। परन्तु किसीने इस बात को

नीतिशास्त्र की अथवा कर्मयोग की तुलना का ही विषय बाकी रह जाता है, जिसके बार में कुछ लोगों की समझ है कि इसकी उत्पत्ति हमारे प्राचीन शास्त्रकारों ने नहीं कल्पित है। परन्तु एक इसी विषय का विचार भी इतना विस्तृत है कि उसके पूर्णतया प्रतिपादन करने के लिये एक स्वतन्त्र ग्रन्थ ही लिखना पड़ेगा। तथापि इस विषय पर इस ग्रन्थ में थोड़ा भी विचार न करना उचित न होगा। इसलिये कर्म विमर्श करने के लिये इसकी कुछ महत्त्वपूर्ण बातों का विवेचन इस उपसंहार में किया जायगा।

योद्धा भी विचार करने पर यह सहज ही ध्यान में आ सकता है कि सत्ताचार और दुरुपचार तथा धर्म और अधर्म दोनों का उपयोग यथार्थ में ज्ञानवान् मनुष्य के कर्म के ही लिये होता है। और यही कारण है कि नीतिमत्ता केवल वह कर्मों में नहीं किन्तु बुद्धि में रहती है। कर्मों ही सेपामक्षिण विधवा: - धर्म-अधर्म का ज्ञान मनुष्य का अर्थात् बुद्धिमान् प्राणियों का ही विधिष्ठ गुण है - यह वचन का तात्पर्य और मावार्थ ही यही है। किसी गधे या बैल के कर्मों का देख कर हम उसे उपद्रवी तो केशक कहा करते हैं परन्तु जब वह कच्चा होता है तब उस पर कोई नाखिर करने नहीं जाता। इसी तरह किसी नदी की - उसके परिणाम की ओर ध्यान रख - हम मयङ्कर अवश्य कहते हैं परन्तु जब उसमें बाढ़ आ जाने से फसल का जाती है, तो भविष्यदा स्त्रियों की भक्ति हानि होने के कारण कोई उसे दुरुपचारिणी कुदरी या अनीतिमान् नहीं कहता। इस पर कोई प्रश्न कर सकते हैं कि यदि धर्म-अधर्म के निषम मनुष्य के व्यवहारों ही के लिये उत्पन्न हुआ करते हैं तो मनुष्य के कर्मों के संश्लेषण का विचार भी केवल उसके कर्म से ही करने में क्या हानि है? इस प्रश्न का उत्तर देना कुछ कठिन नहीं। अनेकन कर्तुओं और पशुस्त्री आदि मूल योनि के प्राणियों का दहान्त छोड़ दें और यदि मनुष्य के ही इत्यादि का विचार कर, तो भी गैर पड़ेगा कि जब कोई आत्मी अपने पागलपन से अथवा अभिमान में कोई अपराध कर जाता है तब वह संसार में और कानूनशून्य धर्म माना जाता है। इससे यही बात सिद्ध होती है कि मनुष्य के भी कर्म अधर्म की मध्यस्थता दूर करने के लिये सब से पहले उसकी बुद्धि का ही विचार करना पड़ता है - अर्थात् यह विचार करना पड़ता है कि उसने उस काम को किन उद्देश्य भाव या हेतु से किया; और उसको उस कर्म के परिणाम का ज्ञान या था नहीं। किसी धनवान् मनुष्य के लिये यह कोई कठिन काम नहीं कि वह अपनी इच्छा के अनुसार मनमाना गन दे दे। यह दानविदपक काम 'अप्यज' मन् ही हो; परन्तु उसकी सभी नैतिक योग्यता उन गन की स्वाभाविक क्रिया है

नहीं ठहराई जा सकती। उसके स्थिति यह भी जानना पड़गा कि उस घनमान मनुष्य की बुद्धि सचमुच बढ़ाया हुआ है या नहीं। और इसका निणय करने के लिये यदि स्वभाविक रीति से किये गये इस ज्ञान के सिद्धा और कुछ समूल न हो तो इस ज्ञान की साम्यता किसी अद्वैतवादी के किये गये ज्ञान की साम्यता के बराबर नहीं समझी जाती— और कुछ नहीं तो सन्देह करने के लिये उचित कारण अवश्य रह जाता है। सब घम अघम का विवेचन हो जाने पर महामारत में यही एक बात ध्यासमान के स्वरूप में उत्तम रीति से समझाई गई है। अब सुषिद्धि राजगरी या बुद्धि, सब उन्होंने एक बहुत अध्ययनपत्र किया। उसमें अन्न और द्रव्य भाषि के अपूर्व ज्ञान करने से और व्यर्थ मनुष्या के सन्तुष्ट होने से उनकी बहुत प्रशंसा होने लगी। उस समय वहाँ एक निम्न नकुल (नबल) भाषा और सुषिद्धि से कहन लगा—‘तुम्हारी स्थिति ही प्रशंसा की जाती है। प्रकाश में इसी बुद्धि में एक गिट्टी ब्राह्मण रहता था। मैं उच्छ्रित में अचानक ज्यों में मिले हुए ज्ञान के दाँतों का चुनकर, अपना जीवन निबाह किया करता था। एक दिन मोहन करने के समय उसके वहाँ एक अपरिचित ब्राह्मणी धावा से पीड़ित अवस्थिति बन कर आ गया। वह गिट्टी ब्राह्मण और उसके कुम्भी ज्ञान भी कद दिना के मूल से तो भी उसने अपनी स्त्री के भीर अपने छात्रों के सामने पराका हुआ सब सब उस अवस्थिति का समर्पण कर दिया। इस प्रकार उसने जो अवस्थिति बनाया था उसने महत्त्व की बराबरी तुम्हारा सब—यह किन्ना ही एक क्वा न हो—कमी नहीं कर सकता (म मा अक्ष १)। उन नबल का मुँह भीर भाषा धीरे धीरे जाने का था। उसने जो यह कहा कि सुषिद्धि के अभ्यनेषत्र की साम्यता उस गरीब ब्राह्मणज्ञान अवस्थिति का स्थिति गये सेर सर सब के बराबर भी नहीं है उसका कारण उसने यह कथ्यया है कि— उस ब्राह्मण के घर में अवस्थिति की मूल पर सेटन से मेरा मुँह और भाषा धीरे जाने का हो गया, परन्तु सुषिद्धि के चरमगदस का मूल पर सेटन ॥ मेरा क्वा हुआ भाषा धीरे जाने का नहीं हो सका—यह पर कम के साथ परिणाम का ही ज्ञान कर यदि ज्ञानी ज्ञान का विचार करे—कि अधिष्ठान व्यर्थ का अधिक मूल नियम है—तो यही निणय करना पड़गा कि एक अवस्थिति का मूल करने की अनेक स्थिति आन्तरिकी का मूल करने की साम्यता व्यक्तगुनी अधिक है। परन्तु प्रश्न यह है कि कथय घनरति में ही नहीं किन्तु नीतिरति में भी क्या यह निणय ठीक होगा? किसी की अधिक घनमरति मित्र ज्ञान या सन्तानवादी अनेक अनेक काम करने का मीरा निणय ज्ञान कथय उनका सन्तान पर ही अवस्थिति नहीं रहता है। यदि वह गरीब ब्राह्मण द्रव्य के अभाव में बड़ा भारी यज्ञ नहीं कर सकता था और इसलिये यदि ज्ञान अन्ती रति के अनुसार कुछ भोज और नुष्ठ जान ही किया तो क्या उसकी नीतिर या धर्मिक साम्यता कम समझी जायगी? नहीं। यह ज्ञान समझी साथ तो यही करना पड़ेगा कि गरीबों का घनमानों के महत्त्व नीतिमान और धार्मिक होने की कमी

अच्छ और भाषा नहीं रखनी चाहिये। आत्मस्वातन्त्र्य के अनुसार अपनी बुद्धि को मुक्त रखना उस ब्राह्मण के अधिकार में था और यदि उसके स्वप्नाचरण से इस बात में कुछ सन्देह नहीं रह जाता कि उसकी परोपकारबुद्धि बुधिरि के ही समान शुद्ध थी तो इस ब्राह्मण की ओर उसके स्वसङ्कल्प की नैतिक योग्यता बुधिरि के और उसके बहुधर्मसाध्य यज्ञ के बराबर की ही मानी जानी चाहिये। बल्कि यह भी कहा जा सकता है कि, कर दिनों तक धुंध से पीड़ित होनेपर भी उस गरीब ब्राह्मण ने अभिज्ञान करके अस्तिवि के प्राण बचाने में जो स्वाध्याग किया उसने उसकी शुद्ध बुद्धि और भी अधिक स्पष्ट होती है। यह या समी खानते हैं कि भैरव आदि गुणों के समान शुद्ध बुद्धि की सभी परीक्षा सङ्कटकाल में ही जुमा करती है; और खान्द ने भी अपने नीतिग्रन्थ के आरम्भ में यही प्रतिपादन किया है कि सङ्कट के समय भी किसी शुद्ध बुद्धि (नैतिक तत्त्व) भ्रष्ट नहीं होती वही सदा नीतिमान है। उक्त नेवसे का अभिप्राय भी यही था। परन्तु बुधिरि की शुद्ध बुद्धि की परीक्षा कुछ राज्यासुरा होने पर सम्पत्तिह्रास में किए गये एक अधमेवकाल से ही होने की न थी उसके पहले ही अर्थात् आपत्तिह्रास की अनेक अङ्कनों के मौखी पर उसकी पूरी परीक्षा हो चुकी थी। इसीलिये महामारतकार का यह सिद्धान्त है कि कर्म-अधम के निर्णय के सूक्ष्म म्हाय से भी बुधिरि का धार्मिक ही कहना चाहिये। कहना नहीं होगा कि वह नेक्य निष्क नहराया गया है। यहाँ एक और बात ध्यान में लेने योग्य है कि महामारत में यह वर्णन है कि अधमेव करनेवाले को ये गति मिलती है वही उस ब्राह्मण का भी मिली। "समे यही सिद्ध होता है कि उस ब्राह्मण के कर्म की योग्यता बुधिरि के यज्ञ की अपेक्षा अधिक मजे ही न हो। तद्यपि "समे सन्देह नहीं कि महामारतकार उन दोनों की नैतिक और धार्मिक योग्यता एक करके मानते हैं। व्यावहारिक कार्यों में भी एकले ॥ मास्त्रम हो उक्त है कि जब किसी कर्मकृत्य के लिये या अन्वेषयोगी कार्य के लिये कोई कल्पति मनुष्य हृदय रूपय पन्था देता है और कोई गरीब मनुष्य एक रूपया पन्था देता है तब हम लेम उन दोनों की नैतिक योग्यता एक समान ही समझते हैं। "बन्ता धर्म का देस कर यह द्धान्त कुछ लोगों को कदाचित् नया मास्त्रम हो, परन्तु ब्रह्म में बात ऐसी नहीं है। क्योंकि उक्त नवके की कथा का निरूपण करते समय ही धर्म अधम के विवेचन में कहा गया है कि -

सहस्रशक्तिश्च शत शतशक्तिर्दशापि च ।

ब्रह्मादप्यथ यः शक्त्या सर्वे तुल्यपक्ताः स्युताः ॥

अमात्र हजारबाल ने ही लीबाळे ने दस और किसी ने बचाशक्ति थोड़ा-ठा पानी ही दिया। हाँ भी ये सब तुल्यपक्ता हैं अर्थात् इन सब की योग्यता एक करके है (म मा अध ९७) और पत्र पुष्प वस्त्र (गीता ९. २६) - "त

बन्धसिद्ध एक है उसका हिस्सा तुमने मोंगा और कुछ टाकने के लिये घसाछि यम
 स्थावर वीच-क्वाच करने का भी तुमने बहुत-कुछ प्रयत्न किया। परन्तु जब इस मेघ
 के प्रयत्न से और साधुपन के मार्ग से निर्वाह नहीं हो सका तब अचारी से तुमने
 युद्ध करने का निश्चय किया है। "समें तुम्हारा कुछ दोष नहीं है। क्योंकि कुछ मनुष्य
 से किसी ब्राह्मण की नाई अपने चर्मानुसार प्राप्त हक की भिक्षा न मोंगते हुए, मौका
 आ पड़ने पर क्षत्रियधर्म के अनुसार लोभप्रवृत्त उसकी प्राप्ति के लिये युद्ध करना
 ही तुम्हारा कर्त्तव्य है (म मा उ २८ और ७२ वनपर्व ११ ४८ और ५० देखा)।
 भगवान् के उक्त युधिष्ठिर को व्यासजी ने भी स्वीकार किया है और, उन्होंने ने इसी
 के द्वारा आगे चलकर शांतिपर्व में युधिष्ठिर का समाधान किया है (शां अ १२
 और ११)। परन्तु कम अकर्म का निर्णय करने के लिये बुद्धि को इस तरह से भेद
 मान में तो भय यह भी अवश्य जान लेना चाहिये कि कुछ बुद्धि किसे कहते हैं।
 क्योंकि, मन और बुद्धि दोनों प्रवृत्ति के विचार हैं "सन्धिरे व स्वभावता तीन प्रकार
 के भेदात् सात्त्विक, राजस और तामस हो सकते हैं। इसलिये गीता में कहा है कि
 शब्द या सात्त्विक बुद्धि वह है कि जो बुद्धि से भी परे रहनेवाले नित्य आत्मा के
 स्वरूप को पहचाने और यह पहचान कर — कि सब प्राणियों में एक ही आत्मा है —
 उसी के अनुसार कर्म अक्रय का निणय करें। इस सात्त्विक बुद्धि का दूसरा नाम
 साम्यबुद्धि है और इसमें 'साम्य शब्द का अर्थ सर्वभूतान्तर्गत आत्मा की एकता
 या समानता को पहचाननेवाली है। जो बुद्धि "स समानता को नहीं जानती, वह
 न तो शुद्ध है और न सात्त्विक। "स प्रकार जब यह मान लिया गया कि नीति का
 निणय करने में साम्यबुद्धि ही भूत है तब यह प्रश्न उठता है कि बुद्धि की "स सम्य
 अथवा साम्य को कैसे पहचानना चाहिये? क्योंकि बुद्धि तो अमूर्तिरहित है "सलिये
 उसका मन्त्र-पुराण हमारी आत्मा से वीच नहीं पड़ता। अतएव बुद्धि की समता तथा
 शुद्धता की परीक्षा करने के लिये पहले मनुष्य के बाह्य भाषण को देखना चाहिये।
 नहीं तो फिर भी मनुष्य ऐसा कह कर — कि मेरी बुद्धि शुद्ध है — मनमाना क्लेश करने
 लगता। इसी से शास्त्रों का सिद्धान्त है कि लब्ध ब्रह्मज्ञानी पुरुष को पहचान उसके
 स्वभाव । ही जाना करनी है। जो कथन मुँह से बारी बातें करता है, वह लब्ध साधु
 नहीं। भगवद्गीता में भी शिष्यपुत्र तथा भगवत्कृष्ण का स्वभाव ज्ञानन लभय प्राप्त
 करके इसी बात का प्रश्न किया गया है कि वे संसार के अन्य लोगों के साथ क्या
 व्यवहार करते हैं। और मेरहब अध्याय में ज्ञान की व्याख्या भी इसी प्रकार — भेदात्
 य ज्ञान का कि स्वभाव पर ज्ञान का क्या परिणाम होता है — की गई है। हमने
 या गाऊँ मैं "म होता है कि गीता यह कभी नहीं कहती कि साधकों की भार
 तु न पान न श परन्तु इस बात पर ध्यान देना चाहिये कि किसी मनुष्य
 की — विचार करके भगवान् मनुष्य की — बुद्धि की समता की परीक्षा करने के लिये बर्णन
 केवल उसका वाचक या भाषण — और, उसमें भी लङ्कारमय का भाषण —

ही प्रधान साधन है तथापि केवल इस बाह्य आचरणद्वारा ही नीतिमत्ता की अचूक परीक्षा हमेशा नहीं हो सकती। क्योंकि उक्त नमुनेपाठ्यमान से यह सिद्ध हो चुका है कि यदि बाह्यकर्म छोटा भी हो तथापि विशेष अवसर पर उसकी नैतिक योग्यता बड़े कर्मों के ही बराबर हो जाती है। इसी सिद्धि हमारे शास्त्रकारों ने यह सिद्धान्त किया है कि बाह्यकर्म बाह्य छोटा हो या बड़ा और वह एक ही की मुक्त देनेवाला हो या अनिर्वाद्य लोगों का उसको केवल बुद्धि की शुद्धता का एक प्रमाण मानना चाहिये। इससे अधिक महत्त्व उसे नहीं देना चाहिये। किन्तु उस बाह्यकर्म के आधार पर पहले यह देख लेना चाहिये कि कर्म करनेवाले की बुद्धि कितनी शुद्ध है और अन्त में इस रीति से व्यक्त होनेवाली शुद्ध बुद्धि के आधार पर ही उक्त कर्म की नीतिमत्ता का निश्चय करना चाहिये। यह निश्चय केवल बाह्यकर्मों को देखने से ठीक ठीक नहीं हो सकता। यही कारण है कि कर्म की अपेक्षा बुद्धि श्रेष्ठ है (गीता २.४९) ऐसा कहकर गीता के कर्मयोग में सम और शुद्ध बुद्धि को अर्थात् वासना का ही प्रधानता दी गई है। नारदपञ्चरात्र नामक सांगतधर्म का गीता से अर्वाचीन एक ग्रन्थ है। उसमें माकण्डेय नारद से कहते हैं -

मानस प्राणिनामेव भवकर्मेककारणम् ।

मनोमुख्यं बाह्यं च वाक्येन प्रकृतं मनः ॥

अर्थात् मन ही लोगों के सब कर्मों का एक (मूल) कारण है। जैसा मन रहता है वैसी ही बात निकलती है और बातचीत से मन प्रकट होता है (ना पं १.७.१८)। सारांश यह है कि मन (अर्थात् मन का निश्चय) सब से प्रथम है उसके अनन्तर सब कर्म हुआ करते हैं। "सीखिये कर्म भर्तृ का निश्चय करने के लिये गीता के शुद्धबुद्धि के सिद्धान्त को ही बौद्ध ग्रन्थकारों ने स्वीकृत किया है। उदाहरणार्थ 'बम्मपट्ट नामक बुद्धधर्मीय प्रसिद्ध नीतिग्रन्थ के आरम्भ में ही कहा है कि -

मनोपुर्व्वममा बन्मा मनोसेट्ठा (श्रेष्ठा) मनोमया ।

मनसा च पशुहेन मामाति वा करोति वा

ततो न बुद्धयमम्भेति पण्डितो ब्रुवता पर्व ॥

अर्थात् मन यानी मन का व्यापार प्रथम है। उसके अनन्तर धर्म अधर्म का आचरण होता है। ऐसा कर्म होने के कारण इस काम में मन ॥ मुख्य और श्रेष्ठ है। इसलिये दन सब कर्मों को मनोमय ही समझना चाहिये। अर्थात् कथा का मन जिस प्रकार शुद्ध या दूध रहता है उसी प्रकार उसके मापन और कर्म भी स्पष्टबुद्धि हुआ करते हैं तथा उसी प्रकार आगे सब मुख्यगुण मिलता है। ७ "सी तरह उपनिषद् और गीता का

पार्श्व भाग के इन श्लोक का निम्न निम्न भाग निम्न निम्न अर्थ करत है। ब्रह्म जहाँ तक हम समझते हैं उस शक्ति की रचना इसी तत्त्व पर की गई है कि कर्म-अधर्म का निर्णय

यह अनुमान मी (बीपी १ १ और गीता १८ १७) बीच कर्म में मान्य हो गया है, कि जिसका मन एक बार कुछ और निष्काम हो जाता है उस स्थितिकृत पुरुष से फिर कभी पाप होना सम्भव नहीं अर्थात् एक कुछ करके मी वह पापपुण्य से अस्मित रहता है। इसलिये बीच कर्मग्रन्थों में अनेक स्थलों पर वर्णन किया गया है कि अर्हात् अर्थात् पूर्णवस्था में पहुँचा हुआ मनुष्य हर्षणा ही शून्य और निष्पाप रहता है (धम्मप २९४ और २९ मिल्लि प्र. ४ ५, ७)।

पश्चिमी देशों में नीति का निगम करने के लिये दो पन्थ हैं : पहला आधि-
 दैवत पन्थ जिसमें सत्यदिवेक्यता की धारण में जाना पड़ता है और दूसरा
 आधिभौतिक पन्थ है कि जो उस बाह्य कसौटी के द्वारा नीति का निगम करने के
 लिये कहता है कि अभिप्राय लोगों का अधिक हित किसमें है। परन्तु ऊपर किये
 गये विवेचन से यह स्पष्ट मान्य हो सकता है कि ये दोनों पन्थ शास्त्रदृष्टि से अपूर्ण
 तथा एकसंकीर्ण हैं। कारण यह है कि सत्यदिवेक्यता के चोरे स्वतन्त्र बल का
 स्वता नहीं; किन्तु वह व्यक्तावात्मक बुद्धि में ही शामिल है। इसलिये प्रत्येक
 मनुष्य की प्रकृति और स्वभाव के अनुसार उसकी सत्यदिवेक्यबुद्धि में सात्विक
 राक्त या तामस हुआ करती है। ऐसी अवस्था में उसका कार्य-अकार्य निगम शो-
 रहित नहीं हो सकता। और यदि केवल अभिप्राय लोगों का अधिक सुख किस में
 है इस बाह्य आधिभौतिक कसौटी पर ही ध्यान देकर नीतिमत्ता का निगम करें, तो
 कम करनेवाले पुरुष की बुद्धि का कुछ भी विचार नहीं हो सकेगा। तब यदि कोई
 मनुष्य चोरी या ध्वनिभार करे और उसके बाह्य अभिप्रायकारक परिणामों को कम
 करके के लिये या छिपाने के लिये पहले ही से सावधान होकर कुछ कृतिक प्रकृति कर
 से तो पही रहना पड़ेगा कि उसका कुपुण्य आधिभौतिक नीतिदृष्टि से उठना
 मित्रनीय नहीं है। अतएव यह बात नहीं कि केवल वैदिक धर्म में ही काविक,
 वाचिक और मानसिक शुद्धता की आवश्यकता का बयान किया गया है (मनु १९
 ३-८ ९ २) किन्तु वाचिक में भी ध्वनिभार का केवल वाचिक पाप न मानकर
 परस्त्री की ओर दूसर पुरुषों का देखना या परपुरुष की ओर दूसरी स्त्रिया का देखना
 भी ध्वनिभार माना गया है (मेधु ७ ८) और शीघ्रधर्म में वाचिक अथवा
 वाच्यशुद्धता के साथ साथ वाचिक और मानसिक शुद्धता की भी आवश्यकता का बयान
 ग ८ (धम्मप ३ और ४ १)। इसके सिवा भीन लाह का यह भी कहना है
 कि वाच्यशुद्धता की ही परम लाभ मानने से मनुष्य-मनुष्य में और राष्ट्र-राष्ट्र में उभे
 पाने के लिये प्रतिस्पर्द्धिता उत्पन्न हो जाती है; और कम का होना भी सम्भव है।
 क्योंकि वाच्यशुद्धता की प्राप्ति के लिये ही वाच्यलाभन आवश्यक है के साथ दूसरों के
 कम के। वे मानसिक शक्ति का कम अथवा कम हो जाता है धम्मप का देखना पर
 साधन न भी नी म गता-० ३४ ६ ३ म ह म हा की दीक्षा विधि S B E. Vol
 X pp 3-4

सुख का काम किया बिना अपने का नहीं मिल सकता। परन्तु साम्यबुद्धि के विषय में ऐसा नहीं कर सकते। यह आन्तरिक सुख आमसबा है। अर्थात् यह किसी वृत्ति मनुष्य के सुख में बाधा न डालकर प्रत्येक को मिल सकता है। इतना ही नहीं किन्तु जो आन्तरिक का पहचान कर सब प्राणियों से समता का व्यवहार करता है वह गुण या प्रकृति किसी रीति से भी बाहर दुष्कृत्य कर ही नहीं सकता। और फिर उसे यह बताने की आवश्यकता भी नहीं रहती कि 'हमारा यह उद्देश्य रहे कि अधिकांश लोगों का अधिक सुख किसमें है। कारण यह है, कि का' भी मनुष्य हो वह सार अन्तार-विचार के बा' ही किसी इत्थ को किया करता है। यह बात नहीं कि कबल नैतिक कर्मों का नियंत्रण करने के लिये ही सार अन्तार-विचार की आवश्यकता होती है। सार अन्तार-विचार करते समय यही महत्त्व का प्रस होना है, कि अन्त कदा हाना चाहिये। क्योंकि सब लोगों का अन्तःकरण एकसमान नहीं होता। अतएव यह, कि यह कह दिया कि अन्तःकरण में लक्ष साम्यबुद्धि आया रहनी चाहिये तब फिर यह आत्मन की का' आवश्यकता नहीं कि अधिकांश लोग वा सब प्राणियों के हित का सार अन्तार-विचार करा। पश्चिमी पण्डित भी अब यह कहने लगे हैं कि मानवशक्ति के प्राणियों के सम्बन्ध में जो कुछ कथ्य है व ता है ही परन्तु एक शनबरो के सम्बन्ध में भी मनुष्य के कुछ कथ्य हैं किन्तु समावेष्ट कथ नरायणात्मा में किया जाना चाहिये। यदि यही व्यापक दृष्टि से लें तो मानव होगा कि अधिकांश लोग का अधिक हित की भरना 'नवभूतहित' शब्द ही अधिक व्यापक और उपयुक्त है तथा 'साम्यबुद्धि' में 'न लक्ष्मी का समावेष्ट' हो जाता है। हमने विवरीत की ऐसा मान के कि किसी एक मनुष्य की बुद्धि कुछ और कम नहीं है जो वह इस बात का ठीक ठीक हिसाब मने ही कर में कि अधिकांश लोगों का अधिक सुख किसमें है परन्तु नीतिधर्म में 'लक्ष्मी प्रवृत्ति' हाना सम्भव नहीं है। क्योंकि, किसी लक्ष्मी की भार प्रवृत्ति होना कुछ मन का गुण या बल है - यह काम कुछ हिसाबी मन का नहीं है। यदि कार कहे कि हिसाब करनेवाले मनुष्य के स्वभाव वा मन को लक्ष्मी की गुण बा' आवश्यकता नहीं है। तब केवल यही लक्ष्मी चाहिये कि उसका किया हुआ हिसाब लही है या नहीं। अर्थात् उस हिसाब से कि यह देश मेला चाहिये कि कलाय अकलाय का निगल हो का मुहारा काम बन जाता है या नहीं - ता यह भी लक्ष्मी ही हो सकता। कारण यह है कि लक्ष्मीधर्म यह लक्ष्मी बनन है कि लक्ष्मीधर्म किन कहत है। ता भी लक्ष्मी प्रकार लक्ष्मी । के लक्षण का हिसाब करने समय पहले यह निश्चय कर लेना पड़ता है कि किस प्रकार के लक्ष्मीधर्मों का किना महत्त्व देना चाहिये। परन्तु लक्ष्मीधर्म की इस प्रकार मात्र करने के लिये - उपलब्धताय यम्ब के लक्षण - यह निश्चय बचतायन न तो बचतायन समय में है और न अधिक में ही उसका मिल करने की कुछ सम्भवा है। इसलिए लक्ष्मीधर्मों की ठीक ठीक विमल स्थान

का क्रम - यानी उनके महत्त्व या योग्यता का निश्चय करने का क्रम - प्रत्येक मनुष्य को अपने मन से ही करना पड़ेगा। परन्तु जिसके मन में ऐसी आत्मोपम्वुद्धि पूर्ण रीति से जाग्रत नहीं हुई है कि 'वैसा मैं हूँ, वैसा ही दूसरा भी है' उसे दूसरों के सुखदुःख की तीव्रता का स्पष्ट ज्ञान कभी नहीं हो सकता। "सन्धिमे बहु न सुखदुःखों की सभी योग्यता कभी ज्ञान ही नहीं संकेता। और, फिर तारतम्य निश्चय करने के लिये उसने सुखदुःखों की कुछ क्षीमता पहले ठहरा ली होगी उसमें भूत हो जायगी और अन्त में उसका किया सब हिसाब भी गलत हो जायगा। इसीलिये कहना पड़ता है 'कि अधिकोद्योगों के अधिक सुख को देखना' "उस वाक्यमें 'देखना' सिर्फ हिसाब करने की वाक्यश्रुति है जिसे अधिक महत्त्व नहीं देना चाहिये। किन्तु जिस आत्मोपम्वुद्धि और निर्वोम बुद्धि से (अनेक) दूसरों के सुखदुःखों की वयाध क्षीमता पहले ठहरा जाती है वही तब प्राक्निर्णय के विषय में साम्यावस्था को पहुँची हुई बुद्धिबुद्धि ही नीतिमत्ता की सच्ची ज्ञा है। स्मरण रहे कि नीतिमत्ता निम्न, उच्च प्रेमी सम या (संशय में कई तो) सम्बन्धीक अन्तःकरण का धर्म है, वह कुछ केवल तार-बन्धन विचार का फल नहीं है। वह सिद्धान्त इस कथा से और भी स्पष्ट हो जायगा। भारतीय बुद्ध के बाद मुनिष्ठिर के सम्बन्धीन होने पर वह कुन्ती अपने पुत्रों के पराक्रम से कृतार्थ हो चुकी तब वह धृतराष्ट्र के साथ बानप्रस्थाश्रम का आचरण करने के लिये कन को जाने लगी। उस समय उसने मुनिष्ठिर को कुछ उपदेश किया है और, वृत्तिकोद्योगों का कल्याण किया का 'इत्यादि बात का कथन न कर, उसने मुनिष्ठिर से सिर्फ नहीं कहा है कि मनस्ते महत्त्वत्वं च (म. म. अ. १०. २१) अथात् 'तु अपने मन का हुमेसा विद्याल बनाये रख'। किन्तु पश्चिमी पण्डितों ने यह प्रतिपादन किया है कि केवल अधिकोद्योगों का अधिक सुख क्लेश है वही देखना नीतिमत्ता की सच्ची वाक्यश्रुति और सीमा कठौरी है व कथन-वित् पहले ही से यह मान लेते हैं कि उनके समान ही अन्य सब लोग उच्च मन के हैं और ऐसा समझ कर वे अन्य सब लोगों को यह कथयते हैं कि नीति का निश्चय कितनी रीति से किया जाय। परन्तु वे पण्डित जिस बात को पहले ही से मान लेते हैं वह सच नहीं हो सकती। "सन्धि नीतिनिश्चय का उनका निबन्ध अपूर्ण और एक पक्षीय सिद्ध होता है। इतना ही नहीं; बल्कि उनके लेखों में वह प्रत्यक्षरक विचार भी उपपन्न हो जाता है कि मन स्वभाव या वीर्य का वयाध में अधिक अधिक उच्च और वापसीक ज्ञान का प्रयत्न करनेक बाद यदि को- नीतिमान बनने के लिए अपने कर्मों के वाक्यपरिणामों का हिसाब करना सीख ले, तो वह जायगा। और फिर किसी स्वापबुद्धि नहीं सुदी रहती है व स्वयं भूत मिथ्यावादी या दम्भी (गीता १. १) क्लेश तार नमो की हानि का कारण हो जाती है। इसलिये कथन नीतिमत्ता की कठौरी की दृष्टि से ही ना भी कर्मों के केवल वाक्यपरिणामों पर विचार करनेकास्य माग रूपन तथा अपूर्ण प्रतीत होता है। अतः हमारे निश्चय के अनुसार गीता पर

किया है, कि मनुष्य-शरीर में एक नित्य और स्वतन्त्र तत्त्व है (अर्थात् जिसे आत्मा कहते हैं) जिसमें यह उत्कृष्ट इच्छा होती है कि सर्व-भूतान्तर्गत अपने सामाजिक पूजस्वरूप का अवश्य पहुँच जाना चाहिये और यही इच्छा मनुष्य को सदाचार की ओर प्रवृत्त किया करती है। इसी में मनुष्य का नित्य और विरह्यत्विक् कल्याण है तथा निपयसुख अनित्य है। सारांश यही दीक्ष पड़ता है, यद्यपि क्लम्ट और ग्रीन दोनों ही की दृष्टि आध्यात्मिक है तथापि ग्रीन व्यवसायात्मक बुद्धि के व्यापारों में ही स्थिर नहीं रहा किन्तु उसने कर्म-अकर्म-विवेचन की तथा वासना-स्वातन्त्र्य की उपपत्ति को पिण्ड और ब्रह्माण्ड दोनों में एकता से व्यक्त होनेवाले कुछ आत्मस्वरूप तक पहुँचा दिया है। क्लम्ट और ग्रीन जैसे अध्यात्मिक पाश्चात्य नीतिशास्त्रियों के उक्त सिद्धान्तों की ओर नीचे मिले गये गीताप्रतिपादित कुछ सिद्धान्तों की तुलना करने से बोल पड़ेगे कि यद्यपि वे दोनों अस्मरण एक बराबर नहीं हैं तथापि उनमें कुछ अद्भुत समता अवश्य है। देखिये गीता के सिद्धान्त ये हैं :- (१) बाह्यकर्म की अपेक्षा कर्ता की (वासनात्मक) बुद्धि ही भेद है। (२) व्यवसायात्मक बुद्धि आत्मनिष्ठ हो कर जब सन्तुष्ट रहित तथा सम हो जाती है तब फिर वासनात्मक बुद्धि आप ही आप कुछ और पवित्र हो जाती है। (३) इस रीति से क्लम्टी बुद्धि सम और स्थिर हो जाती है वह स्थिरप्रज्ञ पुरुष हमेशा निषि और निवर्मा से परे रहा करता है। (४) और उसके आचरण तथा उसकी आत्मव्यबुद्धि से सिद्ध होनेवाले नीतिनियम सामान्य पुरुषों के लिये आश्रय के समान पूजनीय तथा प्रमाणभूत हो जाते हैं और (५) पिण्ड अर्थात् देह में तथा ब्रह्माण्ड अर्थात् सृष्टि में एक ही आत्मस्वरूपी तत्त्व है अहान्तर्गत आत्मा अपने कुछ और पूजस्वरूप (मोक्ष) को प्राप्त कर लेने के लिये सदा उत्सुक रहता है तथा इस कुछ स्वरूप का ज्ञान हो जाने पर सब प्राणियों के शिरस में आत्मीयमहर्षि हो जाती है। परन्तु यह बात ध्यान देने योग्य है कि ब्रह्म आत्मा माया आत्मत्वात्मक ब्रह्मात्मिक कर्मविपाक न्यादि विषयों पर हमारे बल्लन्तशक्त के या निरालम्ब है व बल्ल भीर ग्रीन के सिद्धान्तों से भी बहुत भिन्न है कुछ तथा अधिक निश्चित है। नालिय उपनिषद्भक्तार्थ वेदान्त के आधार पर किया गया गीता का कर्मयोग विवेचन आध्यात्मिक दृष्टि से अतन्त्रिय पूज तथा दीपराहित आ है। और आत्मज्ञ के वेदास्ती ज्ञान पश्चित मोक्षेनर दायसन में नीतिविवेचन की गीता पद्धति की अपने अध्यात्मशास्त्र के मूलतत्त्व ज्ञानक मन्त्र में स्वीकार किया है। दायसन मोक्षेनर का अनुपायी है। उभे मोक्षेनर का यह निश्चय पूजतया मान्य है कि संसार का मूलकारण वासना ही है। इसलिये उसका लय बिना कृष्ण की निवृत्ति का होना अगम्य है अतएव वासना का धय करना ही प्रत्येक मनुष्य का कर्तव्य है। और इसी आध्यात्मिक निश्चयद्वारा

नीति की उपपत्ति का विवेचन उसने अपने उक्त ग्रन्थ के तीसरे भाग में स्पष्ट रीति से किया है। उसने पहले यह सिद्ध कर लिखवाया है, कि वासना का धर्म ज्ञान के स्थिति — या हा ज्ञान पर भी — कर्मों का छाड़ देने की आवश्यकता नहीं है। बल्कि वासना का पूरा धर्म हुआ है कि नहीं। यह बात परीक्षाकारण किय गये निष्पन्नमन्त्र से ऐसे प्रकट होती है, जैसे अन्य किसी भी प्रकार से व्यक्त नहीं होती। अतएव निष्काम कर्म वासनाधर्म का ही स्वरूप और फल है। इसके बाद उसने यह प्रतिपादन किया है कि वासना की निष्कामता ही अन्तरात्म और नीतिमत्ता का भी मूल है। और इसके अन्त में योना का उल्लेख 'सर्वत्र' काय कर्म समाचर (गीता ११) यह स्पष्ट किया है। ७ 'सर्वत्र' मान्य होता है कि वासना का इस उपपत्ति का ज्ञान गीता से ही हुआ होगा। यह हो यह बात कुछ कम गहरा की नहीं कि वासना धर्म कोपेनहर और काय के पक्ष — अधिक क्या कहें भरिस्त्रोत्तर भी सैकड़ों वर्ष पूर्व — ही ये विचार हमारे मन में प्रचलित हो चुके हैं। आश्चर्य बहुत ही अद्भुत की यह समझ हो रही है कि वेदान्त कथम एक ऐसा कार्य है, जो हमें इस संसार का छाड़ देने और मास की प्राप्ति करने का उपाय देता है। परन्तु यह समझ ठीक नहीं। संसार में जो कुछ आत्मीय न हो रहा है उसका भाग विचार करने पर ये प्रश्न उठते हैं कि मैं कौन हूँ? इस सृष्टि की सृष्टि में कौनसा स्थिति है? इस स्थिति में मेरा क्या सम्बन्ध है? इस सम्बन्ध पर स्थिति है कि इस संसार में मेरा परम साध्य या अन्तिम धर्म क्या है? इस साध्य का धर्म का प्राप्त करने के लिये मुझे जीवनयात्रा के किस मार्ग का स्वीकार करना चाहिये अथवा किस मार्ग से कौन सा धर्म निश्चित होगा? और इन सारे प्रश्नों का यथाशक्ति व्याख्या रीति में विचार करने के लिये वेदान्तशास्त्र प्रवृत्त हुआ है। बल्कि निश्चित दृष्टि में देगा उसका यह मान्य होता कि समस्त नीतिशास्त्र अथवा मनुष्यों के पारम्परिक व्यवहार का स्वरूप उक्त सारे सार का ही एक अङ्ग है। माराय यह है कि कर्मयोग की उपपत्ति वेदान्तशास्त्र ही के आधार पर की जा सकती है। और अब अन्यायमार्गीय मार्ग का कुछ भी नहीं। परन्तु हममें से नहीं कि वेदान्तशास्त्र के अन्तर्गत गणित और व्यावहारिक गणित — ही में ही हमें प्रत्यक्ष वेदान्तशास्त्र के ही न मार्ग — अथवा गुण वेदान्त और नीतिक अथवा व्यावहारिक वेदान्त — होने हैं। काय तो यह सब कहता है कि मनुष्य के मन में परमेश्वर (परमात्मा) अष्टात्म और (१) आत्मा २ के सम्बन्ध के दृष्टि विचार इस नीतिप्रधान विचार करने करने ही उपपन्न है। कि मनुष्य का स्थिति यह है कि वासना का स्वरूप ही मेरा धर्म काय क्या है और मैंने प्रश्नों का उत्तर न पार नीति की उपपत्ति का किसी व्याख्या की दृष्टि में ही वासना का ही मनुष्य के मन में उपपत्ति की — यह सब विचारमय में ही रहा करती है — उनमें से प्रत्यक्ष अथवा नीतिप्रधान

की भाँति ही कुन्हाड़ी मारना है। ० अथ इस बात का अन्वय करके समझने की ओर आवश्यकता नहीं कि यद्यपि गीता का प्रणिर्माण विषय कर्मयोग ही है ता भी उसमें कुछ वेगमत्त क्यों और कैसे आ गया। काष्ण ने इस विषय पर 'शुद्ध (स्वकथात्मक) बुद्धि की मीमांसा' और 'व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धि की मीमांसा' नामक दो अस्त्र अस्त्र ग्रन्थ लिखे हैं। परन्तु हमारे औपनिषदिक तत्त्वज्ञान के अनुसार भगवद्गीता ही में इन दोनों विषयों का समावेश किया गया है वस्तु अद्वैतमूलक मध्यमाग का भी विवेचन उसी में होने के कारण गीता सब से अधिक प्राज्ञ और प्रमाणमूलक हो गई है।

मोक्षधर्म को सफल करने के लिये एक ओर रज कर केवल कम अकर्म की परीक्षा के नैतिक तत्त्व की दृष्टि से भी सब 'साम्यबुद्धि' ही भट्ट सिद्ध होती है। तब यहाँ पर सब बात का भी थोड़ा-सा विचार कर लेना चाहिये कि मीमांसा के आध्यात्मिक पक्ष को छोड़ कर नीतिशास्त्रों में अन्य दूसरे पक्ष कैसे और क्यों निमात्र हुए? डाक्टर पास करत † नामक एक प्रसिद्ध अमेरिकन ग्रन्थकार अपने नीतिशास्त्र-विषयक ग्रन्थ में इस प्रश्न का यह उत्तर देता है, कि पिण्ड-ब्रह्माण्ड की रचना के सम्बन्ध में मनुष्य वैसी समझ (राय) होती है उसी तरह नीतिशास्त्र के मूलतत्त्व के सम्बन्ध में उसके विचारों का रज बदलता रहता है। सब पुछे तो पिण्ड ब्रह्माण्ड की रचना के सम्बन्ध में कुछ-न-कुछ निश्चित मत हुए किन्तु नैतिक प्रश्न ही उपरिगत नहीं हो सकता। पिण्ड-ब्रह्माण्ड की रचना के सम्बन्ध में कुछ पक्का मत न रहने पर भी हम लोगों से कुछ नैतिक आचरण कल्पित हो सकता है। परन्तु वह आचरण स्वप्नप्रवृत्त्या के व्यापार के समान होगा "संक्षिप्त ऐसे नैतिक कथने के कथने देहधर्मानुसार होनेवाली केवल एक कल्पित किन्ता ही कहना चाहिये। उदाहरणार्थ बापति अपने बर्षों की रक्षा के लिये प्राण देने को तैयार हो जाती है।

Empiricism, on the contrary cuts up all the roots the morality of intentions (which, and not in actions only consists the high worth that men can and ought to give themselves) Empiricism, moreover being on this account allied with all the inclinations which (no matter what fashion they put on) degrade humanity when they are raised to the dignity of supreme practical principle is of that reason much more dangerous. Kant's *Theory of Ethics* pp 163 and 236-238 See too Kant's *Critique of Pure Reason* (trans. by Max Muller) and Ed. pp 640-657

† See *The Ethical Problem* by Dr. Carus, 2nd Ed. p. 111 Our proposition is that the leading principle in ethics must be derived from the philosophical view back of it. The world-conception man has, can alone give character to the principle in his theory. Without any world-conception one can have no theory (in the highest sense of the word). We may act morally like dreamers or somnambulists but our ethics would in that case be more moral instinct without any rational insight into its reason d'être.

परन्तु इसे हम उसका नैतिक आधार न कह कर उसका जन्मविद् स्वभाव ही कहते हैं। उस उच्च से इस बात का अच्छी तरह स्पष्टीकरण हो जाता है कि नीतिशास्त्र के उपपादन में अनेक पाप क्यों हो गये हैं। इसमें कुछ सन्देह नहीं, कि मैं जान हूँ, यह काल के उत्पन्न हुआ मेरा इस संसार में क्या उपयोग हो सकता है? "त्यापि गूढ प्रभु का निगम जिस तत्त्व से हो सकेगा उसी तत्त्व के अनुसार प्रत्येक विचारवान् पुरुष इस बात का भी निगम अवश्य करेगा, कि मुझे अपने जीवनकाल में अन्य लोगों के साथ क्या कर्त्तव्य करना चाहिये। परन्तु इन गूढ प्रभु का उच्च भिन्न भिन्न काल में तथा भिन्न भिन्न जगह में एक ही प्रकार का नहीं हो सकता। युरोप जगह में इसाई धर्म प्रचलित है इसमें यह जगत् पाया जाता है कि मनुष्य और मृदु का कला वाइकल में वर्णित सगुण परमेश्वर है और उसी ने पहले पहल संसार को उत्पन्न करके सत्कारण के नियमादि बनाकर मनुष्यों को शिक्षा दी है; तथा आरम्भ में इसाई पण्डितों का भी यही अभिप्राय था कि वाइकल में वर्णित पिण्ड ब्रह्माण्ड की इस कल्पना के अनुसार वाइकल में कहे गये नीतिनियम ही नीतिशास्त्र के मूलस्थ हैं। फिर जब यह मान्य होने लगा, कि ये नियम व्यावहारिक दृष्टि से अपूर्ण हैं तब इनकी पूर्ति करने के निमित्त अथवा स्पष्टीकरण यह प्रतिपादन किया जाने लगा, कि परमेश्वर ही ने मनुष्य को सत्सद्बोध-शक्ति दी है। परन्तु अनुभव से फिर यह अङ्गन ही पड़ने लगी कि और और साह दोनों की सत्सद्बोधशक्ति एक समान नहीं रहती; तब उस मत का प्रचार होने लगा कि परमेश्वर की इच्छा नीतिशास्त्र की नींव मळे ही हो। परन्तु उस इश्वरी इच्छा के स्वरूप को जानने के लिये बहुत इसी एक बात का विचार करना चाहिये कि अधिनाश क्षेत्रों का अधिक मुख किसे है - इसके सिवा परमेश्वर की इच्छा को जानने का अन्य कोई मार्ग नहीं है। पिण्ड-ब्रह्माण्ड की रचना के सम्बन्ध में इसाई लोगों की जो यह समझ है - कि वाइकल में वर्णित सगुण परमेश्वर ही संसार का कला है और यह उसकी ही च्छा या भाव है कि मनुष्य नीति के नियमानुसार कर्त्तव्य करे - उसी आधार पर उक्त मत प्रचलित हुए हैं। परन्तु आधिर्मीति शास्त्रों की उमति तथा वृद्धि होन पर यह मान्य होने लगा कि इसाई धर्मपुस्तक में पिण्ड-ब्रह्माण्ड की रचना के विषय में कहे गये सिद्धांत ठीक नहीं हैं तब यह विचार उत्पन्न किया गया कि परमेश्वर के समान वाइ मृदु का कला है या नहीं; और पट्टी विचार किया जाने लगा कि नीतिशास्त्र की इमारत मध्यम दिग्गन्धारी वायु की नींव पर कयानर लानी की जो सकती है। तब से फिर यह माना जाने लगा कि अधिनाश मार्ग का अधिक मुख या कम्पाण अथवा मनुष्याय की वृद्धि ये ही दृश्यतत्त्व नीतिशास्त्र के मूलधारण हैं। इस प्रतिपादन में हम जान की किसी कारण या कारण का कोई उद्देश्य नहीं किया गया है कि वाइ मनुष्य अधिनाश मार्ग का अधिक हित क्यों करें? भिन्न इनका ही कह दिया

जाता है कि यह मनुष्य की नित्य कर्तव्यवादी एक स्वाभाविक प्रवृत्ति है। परन्तु मनुष्यत्वमात्र में स्वायत्त सरीली और मी वूसरी वृत्तियों की एक पन्ती है। इससे यह फल में मी फिर भेद होने लगे। नीतिशास्त्र की वे सब उपपत्तियाँ कुछ सबका निर्देश नहीं हैं। क्योंकि, उक्त पन्तियों के सभी पक्षों में 'सृष्टि के दृश्यपदार्थों से परे सृष्टि की वृद्ध में कुछ न-कुछ अस्पष्ट तत्त्व अवश्य है', "संविद्वान्त पर एक ही सा अभिभावक और अभिज्ञा है। इस कारण उनके विषयप्रतिपादन में चाहे कुछ भी अङ्गुल न हो वे लोग केवल शास्त्र और दृश्यतत्त्वों से ही किसी तरह निर्धार कर लेने का हमेशा प्रयत्न किया करते हैं। परन्तु नीति या सभी को चाहिए; क्योंकि यह सब के लिये आवश्यक है। परन्तु उक्त कथन से मान्य हो जायगा कि पिछले ज्ञान की रचना के सम्बन्ध में निम्न निम्न मत होने के कारण उन लोगों की नीति-शास्त्रविषयक उपपत्तियाँ में हमेशा केले भेद हो जाय करते हैं। इसी कारण से पिछले ज्ञान की रचना के विषय में आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक मताँ के अनुसार हमने नीतिशास्त्र के प्रतिपादन के (तीसरे प्रकरण में) तीन भेद किये हैं: और आगे फिर प्रत्येक फल के मुख्य मुख्य सिद्धान्तों का निम्न निम्न विचार किया है। किन्तु यह मत है कि सगुण परमेश्वर ने सर्व दृश्यसृष्टि का बनाया है वे नीतिशास्त्र का केवल यही तक विचार करत हैं कि अपने धर्मप्रवृत्तियों में परमेश्वर की आ आज्ञा है वह तथा परमेश्वर की सत्ता से निर्मित सत्सृष्टिबन्धनशक्तिरूप देवता ही सब कुछ है—इसका बाँ और कुछ नहीं है। "अतएव हमने 'आधिदैविक' फल कहा है। क्योंकि सगुण परमेश्वर मी तो एक देवता ही है न। अब किन्तु यह मत है कि दृश्यसृष्टि का आधिभौतिक भाग मी अवश्य स्पष्टतत्त्व नहीं है और यदि हो मी तो वह मनुष्य की बुद्धि के लिये अगम्य है। वे लोग अविवर्धित लोगों का अधिक कल्याण या मनुष्यत्व का परम उत्कर्ष केले केवल दृश्यतत्त्व द्वारा ही नीतिशास्त्र का प्रतिपादन किया करते हैं और यह मानते हैं कि इस रूप और दृश्यतत्त्व के पर विचार करने की कोई आवश्यकता नहीं है। इस फल का हमने 'आधिभौतिक' नाम दिया है। किन्तु यह सिद्धान्त है कि नामरूपतत्त्व दृश्यसृष्टि की वृद्ध में आत्मा सरीखा कुछ-न-कुछ निःस्व और अस्पष्ट तत्त्व अवश्य है वे लोग अपने नीतिशास्त्र की उपपत्ति का आधिभौतिक उपपत्ति से भी पर से जाते हैं और धर्मशास्त्र तथा नीति या धर्म का भेद करके इन बात का निराकरण करते हैं कि समार में मनुष्य का तथा कल्याण क्या है? इस फल का हमने 'आध्यात्मिक' कहा है इन तीनों पन्तियों में आचार नीति एक ही है परन्तु पिछले की रचना के सम्बन्ध में प्रत्येक पक्ष का मत निम्न निम्न है। उनसे नीतिशास्त्र के सम्बन्धों का स्वल्प दूर एक फल में पाया जाना सम्भवा गया है यह बात प्रष्ट है कि व्याकरणशास्त्र और नर भाषा नहीं बनाता किन्तु जो भाषा व्यवहार में प्रचलित रहती है उन्हीं के नियमों की यह ग्योद करता है और भाषा की उत्पत्ति में सहायक होता है। जो

यही हाथ नीतिशास्त्र का भी है। मनुष्य इस संसार में जब से पैदा हुआ है उसी दिन से वह स्वयं अपनी ही बुद्धि से अपने आपराध को दैत्यधर्मनुसार दुरु करने का प्रयत्न भी करता चला आया है और समय समय पर जो प्रसिद्ध पुरुष या महात्मा हो गये हैं, उन्होंने ने अपनी अपनी समझ के अनुसार आपराधों के सिधे 'चोदना' या प्रेरणाकारी अनेक नियम भी बना दिये हैं। नीतिशास्त्र की उत्पत्ति कुछ इस विषय नहीं हुई है कि वह इन नियमों को तोड़ कर नये नियम बनाने लगे। हिंसा मत कर सब बोल परोपकार कर, "त्यागि" नीति के नियम प्राचीन काल से ही चले आये हैं। अब नीतिशास्त्र का सिर्फ यही देखने का काम है कि नीति की यथोचित वृद्धि होने के सिधे सब नीतिनियमों में मूलतत्त्व क्या है। यही कारण है कि अब हम नीतिशास्त्र के सिधे भी पन्थ को देखते हैं। अब हम वर्तमान प्रचलित नीति के प्रायः सब नियमों को सभी पन्थों में एक-से पाते हैं उनमें जो कुछ भेद दिव्यदर्श पड़ता है वह उपपत्ति के स्वरूपभेद के कारण है और इसलिये या पास कारण का यह कथन सब मान्य होता है कि इस भेद होने के मुख्य कारण यही है कि हर एक पन्थ में पिण्ड-ब्रह्माण्ड की रचना के सम्बन्ध में भिन्न भिन्न मत हैं।

अब यह बात सिद्ध हो गई कि भिन्न सम्प्रदाय का आधि आधिभौतिक पन्थ के आधुनिक पाश्चात्य नीतिशास्त्रविषयक ग्रन्थकारों ने आध्यात्मिकदृष्टि के मुख्य तथा व्यापक तत्त्व का ध्यान 'सर्वभूतहित' या अधिकांश लोग का अधिक हित जैसे आधिभौतिक और बाह्य तत्त्व पर ही नीतिमत्ता का स्थापित करने का प्रयत्न किया है वह इसी विषय किया है कि पिण्ड-ब्रह्माण्डसम्बन्धी उनके मन प्राचीन मतों से भिन्न है। परन्तु जो लोग उक्त नूतन मतों का नहीं मानते, और जो इन प्रश्नों का स्पष्ट तथा गम्भीर विचार कर केना चाहते हैं कि, मैं कौन हूँ? मृति क्या है? मुझे इस मृति का ज्ञान कैसे होता है? जो मृति मुझसे बाहर है वह स्वतन्त्र है या नहीं? यदि है तो उसका मूलतत्त्व क्या है? इस तत्त्व से मेरा क्या सम्बन्ध है? एक मनुष्य दूसरे के मूल के सिधे अपनी जान क्या देवे? जो काम लेते है वे मरत भी हैं। इस नियम के अनुसार यदि यह बात निश्चित है कि भिन्न पृथ्वी पर हम रहते हैं उसका और उसके साथ समस्त प्राणियों का तथा हमारा भी किसी दिन अवश्य नाश हो जाएगा तो नाशवान मविष्य पीडियों के लिये हम अपने मूल का नाश क्यों कर? - अथवा भिन्न लोगों का केवल हम जल में पूरा समाधान नहीं हो कि परोपकार आदि मनोवृत्तियाँ इस मध्यम कमनय अनिवार्य और दृश्यमृति की नैतिक प्रवृत्ति ही हैं और जो यह धनना चाहते हैं कि हम नैतिक प्रवृत्ति का मूलकारण क्या है - उनके सिधे अध्यात्मशास्त्र के नियम मन्त्रदान का महाराज के सिधे और काह नूतन माग नहीं है। और इसी कारण से कौन न अपने नीतिशास्त्र के ग्रन्थ का आरम्भ भी तत्त्व के प्रतिपादन से किया है कि भिन्न आत्मा की दृश्यमृति का ज्ञान होता है वह

सद्गुरुजी का परम उत्कर्ष, और (आधिमौलिकता के अनुसार) क्या परोपकारधर्म की तथा मनुष्यत्व की दृष्टि दोनों का अर्थ एक ही है। महामारत और गीता में इन सब आधिमौलिक तत्त्वों का स्पष्ट उल्लेख तो है ही। क्योंकि महामारत में यह भी साफ साफ कहा गया है कि धर्म-अधर्म के नियमों को अधिक या थोड़ा उपबोध का विचार करने पर यही ज्ञान पड़ता है कि ये नीतिधर्म सबभूतद्वितीय अर्थात् अक-कल्याणार्थ ही हैं। परन्तु पश्चिमी आधिमौलिक पण्डितों का किसी अन्यत्र तत्त्व पर विश्वास नहीं है। "संक्षिप्ते यद्यपि वे जानते हैं कि तात्त्विक दृष्टि से धर्म-अधर्म का निर्णय करने के लिये आधिमौलिक तत्त्व पूरा धर्म नहीं देने तो भी वे निरर्थक शर्मों का आह्वान करताकर व्यक्त तत्त्व से ही अपना निर्वाह किसी तरह कर लिया करते हैं। गीता में ऐसा नहीं किया गया है। किन्तु "न तत्त्वों की परम्परा को दिव्य प्रमाण के मूक अव्यक्त तथा निम्नतत्त्व को ले जाकर मोक्ष, नीतिधर्म और व्यवहार (इन चीजों) की भी पूरी एकवाक्यता तत्त्वज्ञान के आधार से गीता में मन्वान ने सिद्ध कर दिया है। और इसीलिये अनुगीता के आरम्भ में स्पष्ट कहा गया है कि धर्म अन्वय निर्णयार्थ जो धर्म बतलाया गया है वही मोक्षप्राप्ति का देने के लिये भी सम्यक् है (म मा अध १६ १२)। किन्तु यह मत होगा कि मोक्षधर्म और नीतिधर्म को अथवा अध्यात्मशास्त्र और नीति को एक में मिलान देने की आवश्यकता नहीं है उन्हें उक्त उपपादन का महत्त्व ही मात्स्य नहीं हो सकता। परन्तु जो लोग इसके सम्बन्ध में उदासीन नहीं हैं उन्हें निश्चिन्त यह मात्स्य हो आध्यात्म कि गीता में किया गया कर्मयोग का प्रतिपत्न आधिमौलिक विवेचन की अपेक्षा भेद तथा प्राज्ञ है। अध्यात्मज्ञान की दृष्टि प्राचीन काळ में हिन्दुत्वान में फैली हो चुकी है। वैसी और कहीं भी नहीं हुई। इसलिये पहले पहले किसी अन्य स्थ में कर्मयोग के ऐसे आध्यात्मिक उपपादन का पाया जाना निष्कुल सम्भव नहीं—और यह सिद्धि ही है कि ऐसा उपपादन कहीं पाया भी नहीं गया।

यह स्वीकार होने पर भी—कि इस संसार के अशास्त्र होने के कारण इस में सुख की अपेक्षा दुःख ही अधिक है (गीता ९.११)—गीता में जो यह सिद्धान्त स्थापित किया गया है कि कर्म अर्थात् कर्मयोग—अर्थात् सांसारिक कर्मों का कभी न कभी संन्यास करने की अपेक्षा उन्हीं कर्मों को निष्कामधृति से क्रोड्यमान्य के लिये करत रहना अधिक भोक्तर है (गीता ९.८, २)—उसके धार्मिक तथा शास्त्रिक कारण का विचार ग्यारहव प्रकरण में किया जा चुका है। परन्तु गीता में जो गये "स कर्मयोग की पश्चिमी कर्ममार्ग से अथवा पूर्वी संन्यासमार्ग की पश्चिमी कर्म त्याग-पत्र से गुप्तता करने समय उक्त सिद्धान्त का कुछ अधिक स्पष्टीकरण करना आवश्यक मात्स्य होता है। यह मत वैदिक धर्म में पहले पहले उपनिषद्धारों तथा आत्मवाक्यों द्वारा प्रकटित किया गया है कि दुःखमय तथा निस्तार संसार से विना निष्काम हुए मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। "सके पूर्व का वैदिकधर्म का छोड़ अन्य

धर्मों का विचार किया जाय तो यह मात्सर्य होगा कि उनमें से कौनों ने आरम्भ से ही संन्यासप्रधान को स्वीकार कर लिया था। उदाहरणार्थ जैन और बौद्ध धर्म पहले ही से निश्चिप्रधान हैं और ईसा मसीह का भी वैसा ही उपदेश है। बुद्ध ने अपने शिष्यों को यही अन्तिम उपदेश दिया है कि संसार का त्याग करके यत्तिष्ठम से रहना चाहिये। शिष्यों की आशंका नहीं चाहिये और उनसे बातचीत भी नहीं करना चाहिये (महापरिनिष्काण सुल ७ १) ठीक इसी तरह मूल "साईं" धर्म का भी कथन है। ईसा ने यह कहा है यही कि मैं अपने पड़ोसी पर अपने ही समान प्यार कर (मेथ्यू २२ २९) और पाप का भी कथन है कि मैं का कुछ खाता पीता था करता है, वह सब "शर" के लिये कर (१ क्वरि २ १२) और वे दोनों उपदेश ठीक उसी तरह के हैं जैसा कि गीता में भक्तनौपम्यबुद्धि से इश्वरपूजक कर्म करने का कहा गया है (गीता ९ २ और ९. ७)। परन्तु केवल इतने ही से यह ठिक नहीं होता कि "साईं" धर्म गीताधर्म के समान प्रशस्ति प्रधान है। क्योंकि ईसाई धर्म में भी अन्तिम साध्य यही है कि मनुष्य को भक्तत्व मिले तथा वह मुक्त हो जाये। और उत्तम यह भी प्रतिपादन किया गया है कि यह विषय परेशान त्याग के बिना प्राप्त नहीं हो सकती। अतएव ईसा मसीह के मूलधर्म को संन्यासप्रधान ही कहना चाहिये। स्वयं ईसा मसीह अन्त तक अभिवाहित रह। एक समय एक आत्मी ने उनसे प्रश्न किया कि मोंछप तथा पद्मविर्वा पर प्यार करने से धर्म का मैं अब तक प्राप्त करता क्यों आया हूँ। अब मुझे यह कल्याण कि भक्तत्व में क्या कसर है। तब तो "सा" ने साफ उत्तर दिया है कि मैं अपने घरदार को सब द या किसी गरीब का द दान और मेरा भक्त कन (मेथ्यू २९ २६-१ और मार्क १० २-१२) और वे गुरुन्त अपने शिष्यों की आशंका उनसे बहुत दूर, कि मुझे कुछ म ऊँ मले ही जाय; परन्तु ईश्वर के राज्य में किसी धनधान का प्रवेश होना बन्ति है। यह कहन में बीर अतिशयोक्ति नहीं होय पड़ती कि यह उप द वाचकमय के इस उपदेश की नकल है कि मैं अहंते मेरेपी को दिया था। यह उपदेश यह है - भक्तत्वमय मैं नाशानि विज्ञान (६ ८) अध्यात द्रष्टा मे भक्तत्व प्राप्त करने के लिये मौलारिक कर्मों का छादन की आवश्यकता नहीं है बल्कि अहं निष्कामबुद्धि से करत ही रहना चाहिये परन्तु ऐसा प्रवेश होना न करी भी नहीं किया है। उनके शिष्यिन उन्होंने यही कहा है कि मौलारिक लग्न और परमेश्वर के लिये विरथायी दिशा है (मेथ्यू ६ २६) इस अर्थे मोक्षार्थ पर "सा" की दध और मोक्षार्थ दधिन एवं स्वयं अपने ही दधन का लो प कर के मैं मनुष्य पर नाय नहीं रहना यह दध भक्त कर्मी द। पर मरता (मेथ्यू ६ ६-३३) मैं के शिष्य पाप का लो गुरु कर प ह कि मैं का दधन मर भी न करता नवीनम पद है (क्विरि ३ २) यही "सा" दधन है २ ३

आत्मा ब्रह्मसिद्धि से अवश्य ही मिलेगा और अन्त ने पहले व्यवसायात्मक बुद्धि का विवेचन करके फिर वाचनात्मक बुद्धि की तथा नीतिशास्त्र की भीमता की है। मनुष्य अपने मूल के लिये या अभिलाषा लोगों को सुख देने के लिये पैदा हुआ है — यह कथन ऊपर से चाह किन्तु ही मोहक तथा उत्तम विषय परन्तु वस्तुतः यह सच नहीं है। यदि हम धनार्थ "स बात का विचार करें, कि जो महात्मा केवल सत्य के लिये प्राणदान करने को तैयार रहते हैं उनके मन में क्या यही हेतु रहना है कि भविष्य पीढ़ी के लोगों को अधिकधिक विपन्नताओं से तो यही कहना पड़ता है कि अपने तथा अन्य लोगों के अनित्य आध्यात्मिक सुखों की अपेक्षा "स संसार में मनुष्य का और भी कुछ दूसरा अधिक महत्व का परम-साध्य या उद्देश्य अवश्य है। यह उद्देश्य क्या है? किन्हीं ने पिण्ड-ब्रह्माण्ड के नाम रमात्मक, (मत्पर) नाशवान् (परन्तु) इत्यस्वरूप से आच्छादित आत्मस्वरूपी नित्यत्व का अपनी आत्मप्रतीति के द्वारा रूप दिया है वे लोग उक्त प्रश्न का यह उत्तर देते हैं कि अपने आत्मा के अमर, भेद, शुद्ध स्थिति तथा सर्वव्यापी स्वरूप की पहचान करके उसी में रत रहना ज्ञानवान् मनुष्य का इस ज्ञानवान् संसार में परम कर्तव्य है। जिस सर्वभूतान्तर्गत आत्मैक्य की इस तरह से पहचान हो जाती है तथा यह ज्ञान मिली देह तथा इन्द्रियों में समा जाता है वह पुरुष इस बात के बोध में पड़ा नहीं रहता कि यह संसार झूठ है या सच। किन्तु वह सर्वभूतहित के लिये उद्योग करने में आप-ही-आप प्रवृत्त हो जाता है और सत्य मार्ग का अग्रसर बन जाता है। क्योंकि उसे वह पूरी धीरे से भासता रहता है कि अविनाशी तथा निष्कल अबाधित सत्य हीन-सा है। मनुष्य की यही आध्यात्मिक पूर्णावस्था सब नीति नियमों का भूत उद्गमस्थान है और इस ही वेदान्त में 'मोक्ष' कहते हैं। नीति की नीति को सीखिये वह इस अन्तिम साध्य से अलग नहीं हो सकती। इतलिये नीतिशास्त्र का या कर्मयोगशास्त्र का विवेचन करते समय भास्विर इसी तत्त्व की धारण में करना पड़ता है। सार्वभौमिक रूप अव्यक्त मूलतत्त्व का ही एक व्यक्तस्वरूप सर्वभूत हितेच्छा है; और सगुण परमेश्वर तथा ब्रह्मसिद्धि दोनों उस आत्मा के ही व्यक्त स्वरूप हैं जो सर्वभूतान्तर्गत, सर्वव्यापी और अव्यक्त है। "स व्यक्त स्वरूप के आगे गये बिना अर्थात् अव्यक्त आत्मा का ज्ञान प्राप्त किये बिना ज्ञान की पूर्ति तो होती ही नहीं किन्तु "स संसार में हर एक मनुष्य का जो यह परम कर्तव्य है कि धीरैरत्न आत्मा का पुण्यवस्था में पहुँचावे वह भी इस ज्ञान के बिना सिद्ध नहीं हो सकता। चाहे नीति को सीखिये व्यवहार को सीखिये धर्म को सीखिये अथवा किसी भी दूसरे शास्त्र का सीखिये अप्यत्रमस्तु ॥ तब की अन्तिम गति है — जैसे कहा है : सब कर्मात्मिक पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते। हमारा अधिकारमार्ग भी इसी तत्त्वज्ञान का अनुसरण करता है। इसलिये उसमें भी बड़ी विद्वान्त स्थिर रहता है कि ज्ञान यदि से निष्पन्न होनेवाला साम्यबुद्धिकपी तत्त्व ही मोक्ष का तथा सत्परायण का

मूर्खपन है। वगन्तशब्द से मित्र जानपास इस ठन्व पर एक की महत्त्वपूर्ण आधार
 किया जा सकता है। यह यह है कि कुछ वगन्ती जानपासि के अनन्तर सब कर्मों
 का संसार कराना उचित मानत है। इसीलिए यह निष्कर्ष कर — कि जान और कम
 म किया नहीं है — गीता में कर्मयोग के इस अध्याय का विचारार्थित वगन किया
 गया है कि वाचना का शय हान पर भी शानी पुत्र अपन सब कर्मों का परमधर्यण
 पुरुष बुद्धि से व्यक्तिसह के शिव कर्म कर्म समाय कर ही करना पद्य शय
 अहम का बुद्ध में प्रयुक्त करने के शिव उपर्य अद्वय किया गया है कि त परमधर
 का सब कम समरण करके बुद्ध का परन्तु यह उपर्य कर्म सत्काशीन प्रयुक्त का दम
 का ही किया है (गीता ८ ७)। यह उपर्य का सहाय यही मानन होता है कि
 अहम का समान ही विज्ञान सुना, लोहार, का अनिया साधन व्यापार केवक,
 उन्नी का मनी मंग अमन अमन अधिसारातुरूप व्यवहार का परमधर्यणबुद्धि
 से करन हुए संसार का धारणाया करन रह। जिस का संसार निमग्नता ग्राम हुआ
 है उस यदि वह निष्कामबुद्धि से करन रह ता उस कता का कुछ भी पाप नहीं
 सम्य। सब कम एक ही म है। तब कर्म कता की बुद्धि में है न कि उसक कर्मों
 में। अन्तः बुद्धि का सम का के यदि सब कम क्रिय शय ता परमधर की उपासना
 हो शती है पाप नहीं लगता और अन्त में मित्र भी मित्र शती है। परन्तु जिन
 (विद्युत अर्थात्त का म के) शरीर का यह दम-मदम-ता हो गया है कि बाहे
 कुछ भी हो शय उस नम्रदान इत्यर्थात् के भाग का कर अन्त अन्तम-विचार के
 गहर पापी म लगन गिर नहीं है। के अन्त निर्निगम का विचार अन्तर्मकरूप
 अन्तमप्य की उद्य अर्था का छाड़ कर, मनबर्वाति का कर्मण या सबभूतहित केम
 लिन का के आधिपतिक द्रव्य (परन्तु अनिय) तब से ही पुत्र किया करन है।
 समन रह कि जमी पद की खोरी का ता श्रे से यह नया पद नहीं करुछता जमी
 गहर सापिनीमद वर्गिता का निनाण किया हुआ निर्निगम नारा या अहम नये ही
 हो समन यह नया नहीं हो शयता अन्तर्मकर का न मानन प्रत्येक पुत्र का स्वयम्
 मानन हनर यह के साम्यगाम्य वर्गिता न भी यही। तब — कि दम्यगम
 के धारणा अन्त विनाश किन दुगा के द्वारा होता है — सत्-अन्तर्म लोनी गुहा के
 गता निर्निग्न शिव शये है अन्त रिर प्रविशत किया है कि दम से शान्ति मद्रपी
 के दम मद्रपी करना ही दम्य का कर्मण है तथा मद्रपी का दमी म अन्त में
 शान्ति अद्वय शिव कर मन्त के शानि होती है अन्तर्निगम के सत्-अन्तर्म
 में दम न के शय जमी अन्त का दमन है के मद्रपी शय ता क्या शान्ति

सर्वगुणों का परम उत्कर्ष और (आधिभौतिकवाद के अनुसार) क्या परोपकारकृति की तथा मनुष्यत्व की वृद्धि दोनों का अर्थ एक ही है। महाभारत और गीता में इन सब आधिभौतिक तत्त्वों का स्पष्ट उल्लेख तो है ही बल्कि महाभारत में यह भी साफ़ साफ़ कहा गया है कि धर्म-अधर्म के नियमों को शैक्षिक या बाह्य उपयोग का निष्कार करने पर यही ज्ञान पड़ता है कि ये नीतिधर्म सर्वभूतहिताय अर्थात् अर्थ-कल्याणार्थ ही हैं। परन्तु पश्चिमी आधिभौतिक पण्डितों का किसी अन्त्यक्त तत्त्व पर विश्वास नहीं है। इसलिये यद्यपि वे मानते हैं कि तात्त्विक दृष्टि से धर्म-अधर्म का निश्चय करने के लिये आधिभौतिक तत्त्व पूरा काम नहीं आते तो भी वे निरपेक्ष राजा का आदम्बर बढ़ाकर ध्येय तत्त्व से ही अपना निर्वाह किसी तरह कर सिद्धा करते हैं। गीता में ऐसा नहीं किया गया है। किन्तु इन तत्त्वों की परम्परा को विश्व-ब्रह्माण्ड के मूल अन्त्यक्त तथा नित्यतत्त्व को छेड़कर मोक्ष नीतिधर्म और व्यवहार (इन चीज़ों) की भी पूरी एकवाक्यता तत्त्वज्ञान के आधार से गीता में स्पष्टानु ने सिद्ध कर दिखाई है। और "सीखिये अनुगीता के आरम्भ में स्पष्ट कहा गया है कि धर्म अन्त्यक्त-निर्णयार्थ जो धर्म बनकाया गया है वही मोक्षप्राप्ति का देने के लिये भी समर्थ है (म मा अध १६ १२)। निश्चय यह मत होगा कि मोक्षधर्म और नीतिशास्त्र को अथवा अध्यात्मशास्त्र और नीति को एक में मिला देने की आवश्यकता नहीं है उन्हें ठीक उपपादन का महत्त्व ही मायूस नहीं हो सकता। परन्तु जो लोग इसके सम्बन्ध में सगंभीर नहीं हैं उन्हें निश्चिन्नेह यह मायूस हो जायगा कि गीता में किया गया कर्मयोग का प्रतिपादन आधिभौतिक विवेचन की अपेक्षा बेहतर तथा प्राज्ञ है। अध्यात्मज्ञान की वृद्धि प्राचीन काल में हिन्दुत्वान में बैठी हो चुकी है बैठी और कहीं भी नहीं हुई। इसलिये पहले पहले किसी अन्य देश में कर्मयोग के ऐसे आध्यात्मिक उपपादन का पाया जाना किन्तुस सम्भव नहीं—और, यह विनिश्चित ही है कि ऐसा उपपादन कहीं पाया भी नहीं जाता।

पहले स्वीकार होने पर भी—कि इस संसार के अशाश्वत होने के कारण इस में कुछ की अपेक्षा कुछ ही अधिक है (गीता ९. ३३)—गीता में जो यह सिद्धान्त स्थापित किया गया है कि कर्म क्वायो ह्यभ्यस्य—अर्थात्, सांसारिक कर्मों का कमी न कमी संन्यास करने की अपेक्षा उन्हीं कर्मों को निष्कामधृति से लोककल्याण के लिये करते रहना अधिक भयंकर है (गीता ३. ८, १२)—उसके साक्ष्य तथा साक्ष्य कारणों का विचार स्पष्टतया प्रकरण में किया जा चुका है। परन्तु गीता में जो यह बात कर्मयोग की पश्चिमी कर्मयोग से अथवा पूर्वी संन्यासमार्ग की पश्चिमी कर्म-योग-मार्ग में गुप्तता करते समय उक्त सिद्धान्त का कुछ अधिक स्पष्टीकरण करना आवश्यक मान्य होगा है। यह मत वैदिक धर्म में पहले पहले उपनिषद्गारों तथा गौतमवाक्यों द्वारा स्पष्टिग्न किया गया है कि दुःखमय तथा निस्तार नष्टार से ज्ञान निवृत्त हुए मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। "मके पुत्र का वैदिकधर्म को छोड़ अन्त्य

धर्मों का बिचार किया जाय ता यह मायूस होगा, कि उनमें से बहुतों ने आरम्भ से ही संन्यासमार्ग को स्वीकार कर लिया था। उदाहरणार्थ जैन और बौद्ध धर्म पहले ही से निरुद्धिप्रधान हैं और ईसा मसीह का भी वैसा ही उपदेश है। बुद्ध ने अपने शिष्या का यही अन्तिम उपदेश दिया है कि संसार का त्याग करके व्रतधर्म में रहना चाहिये। शिष्या की ओर देखना नहीं चाहिये और उनसे बातचीत भी नहीं करना चाहिये (महापरिनिष्ठाण सुत्त ३) गीक इसी तरह मूर इसाई धर्म का भी कथन है। इसा ने यह कहा है सही कि तू अपने पड़ासी पर अपने ही समान प्यार कर (मेथ्यू १० २९) और पाक का भी कथन है कि तू जो कुछ खाता, पीता या करता है वह सब ईश्वर के लिये कर (१ कोरिं १० ३१) और ये दोनों उपदेश ठीक उसी तरह के हैं जसा कि गीता में आत्मोपम्यबुद्धि से ईश्वरपरायणवक कर्म करने का कहा गया है (गीता ६ और ९ ७)। परन्तु केवल अपने ही से यह सिद्ध नहीं होता कि इसाई धर्म गीताधर्म के समान प्रवृत्ति-प्रधान है। क्योंकि इसाई धर्म में भी अन्तिम साध्य यही है कि मनुष्य को अमृतत्व मिले तथा वह मुक्त हो जाय। और उसमें यह भी प्रतिपादित किया गया है कि यह स्थिति परमार्थ त्यागि बिना प्राप्त नहीं हो सकती। अतएव इसा मसीह के मुख्यम को संन्यासप्रधान ही कहना चाहिये। स्वयं इसा मसीह अन्त तक अविवाहित रहे। एक समय एक आत्मी ने उनसे प्रश्न किया कि मौन्य तथा पड़ोसियों पर प्यार करने से धर्म का मैं अब तक पाकन करता क्या आया हूँ। अब मुझे वह कृतकर्मों कि अमृतत्व में क्या करव है? तब तो इसा ने काफ उत्तर दिया है कि तू अपने परमार्थ को केवल मे या किसी गरीब का मे दान और मेरा भक्त बन (मेथ्यू २९ २६-३ और मार्क १ २२-३२) और वे तुरन्त अपने शिष्यों की ओर देख करसे कहने लगे कि तुम के डेरे में केवल मेरे ही साथ परन्तु ईश्वर के राज्य में किसी बनवान का प्रवेश होना कठिन है। यह कहने में कोई अतिशयोक्ति नहीं बल्कि वास्तविक कि यह उपमा वास्तविक के इस उपदेश की नकल है कि वा उन्होंने मेरेसे को किया था। यह उपदेश यह है—‘अमृतत्वस्य तु नाद्यास्ति विना (६ २ ८) अर्थात् इससे अमृतत्व प्राप्त करने के लिये सांसारिक धर्मों का छीनन की आवश्यकता नहीं है बल्कि उक्त निष्कामबुद्धि से करते ही रहना चाहिये परन्तु ऐसा उपदेश इसा ने कहीं भी नहीं किया है। उसके विपरित उन्होंने यही कहा है कि सामाजिक सम्पत्ति और परमेश्वर के बीच निरन्ध्यायी विरोध है (मेथ्यू ६ ८) इस लिये मौन्य पर-द्वार, स्त्री-बन्ध और माता-पितृ एवं स्वयं अपने जीवन का भी त्याग कर के वा मनुष्य मेरे साथ नहीं रहता वह मेरा भक्त कभी है। नहीं सकता (मार्क १० ६-१३)। इसा के शिष्य पाक का भी स्पष्ट उपदेश है कि किसी का त्याग तब भी न करना जबोतक पका है (कोरिं ७ १) उसी प्रकर हम भी २. ३२

इसीलिये महामारत में ये स्पष्ट रीति से कहा गया है कि प्रातुर्बन्ध के बाहर किन अनार्य लोगों में ये धर्म प्रचलित हैं उन लोगों की भी रक्षा राज्य को इन सामान्य कर्मों के अनुसार ही करनी चाहिये (शां. ६. १४-२२)। अर्थात् गीता में कही गई नीति की उपपत्ति प्रातुर्बन्धसरीन्धी किसी एक विशिष्ट समाजव्यवस्था पर अवलम्बित नहीं है किन्तु सर्वसामान्य आध्यात्मिक ज्ञान के आधार पर ही उत्कृष्ट प्रतिपादन किया गया है। गीता के नीतिधर्म का मुख्य तात्पर्य यही है कि जो कुछ कर्तव्यकर्म शास्त्रों प्राप्त हो उसे निष्काम और आत्मीयमनोबुद्धि से करना चाहिये; और, सब देशों के लोगों के लिये यह एक ही समान उपयोगी है। परन्तु यद्यपि आत्मीयमनोबुद्धि का और निष्कामकर्माधरण का यह सामान्य नीतितत्त्व किन कर्मों को उपयोगी होता है वे कर्म इस संसार में प्रत्येक व्यक्ति को कबसे प्राप्त होते हैं। ऐसे कृतधर्म के लिये ही उस समय में उपयुक्त होनेवाले सहज उदाहरण के नाते से गीता में प्रातुर्बन्ध का उल्लेख किया गया है और साथ साथ गुणकर्मविभाग के अनुसार समाजव्यवस्था की संक्षेप में उपपत्ति भी कृतकार्य है। परन्तु उस बात पर भी ध्यान देना चाहिये कि वह प्रातुर्बन्धव्यवस्था ही कुछ गीता का मुख्य भाग नहीं है। सीता-शास्त्र का व्यापक सिद्धान्त यही है कि यदि कहीं प्रातुर्बन्धव्यवस्था प्रचलित न हो अथवा वह किसी निम्नी दशा में हो तो कहीं भी उत्कृष्टीन प्रचलित समाजव्यवस्था के अनुसार समाज के चारणपोषण के जो काम अपने हितसे में भा पड़े, उन्हें लोकहित के लिये धैर्य और उत्साह से तथा निष्कामबुद्धि से कर्तव्य समझकर करत रहना चाहिये। क्योंकि मनुष्य का काम उसी काम के लिये हुआ है न कि केवल सुखोपभोग के लिये। कुछ लोग गीता के नीतिधर्म का केवल प्रातुर्बन्धमूलक समझते हैं; लेकिन उनकी यह समझ ठीक नहीं है। चाहे समाज हिन्दुओं का हो या म्छणों का चाहे वह प्राचीन हो या अन्धधार्मिक चाहे वह पूर्वी हो या पश्चिमी। "समं सन्तेह नहि, कि यदि उस समाज में प्रातुर्बन्धव्यवस्था प्रचलित हो तो उस व्यवस्था के अनुसार जो काम अपने हितसे में भा पड़े अथवा किन हम अपनी वधि के अनुसार कर्तव्य समझकर एक कर स्वीकृत कर लें कहीं अपना स्वधर्म हो जाता है। और गीता कहती है कि किसी भी कारण से इस धर्म का ऐन मात्र पर छाड़ देना आरंभ करने वालों में सदा जाना धर्म की तथा मनुष्यता की दृष्टि से निम्नगीय है। यही तात्पर्य स्वधर्म में निभन भेद परमा मयापह (गीता ३.३) इन गीतावाचन का है—अर्थात् स्वधर्मनाम्न में व गन्तु हा जय ता व भी अवलम्बित है परन्तु दूसरी का धर्म मयापह हीना है।

२. पाप के अनुसार मांशरूप प्रशया की (हिन्दुओं का धर्म होकर भी मन्धार्थिन जन १ शां. २२. ३१ स्वीर । तथा ३३) रामदासी ने यह उपदेश दिया था

३. प्रान्त २. ३३ पृष्ठ २८ न. १३। मन्धार्थिन न. ३३। ३३ पृष्ठ २८ अ. ३३।

४. ३. ३३। ३३ पृष्ठ २८ अ. ३३। ३३ पृष्ठ २८ अ. ३३।

कल्याण होगा ! यह बात महाराष्ट्र इतिहास में प्रसिद्ध है। गीता का मुख्य उद्देश यह भगवन्ने का नहीं है कि समाजधारणा का स्थि कैसी व्यवस्था होनी चाहिये। गीतादान का तात्पर्य यही है कि समाजध्वंस का चेहे कैसी भी हो उसमें जो समाधिकार कम गुम्हार हिंस्र म पड़ जायें उन्हें न्यायपूर्ण करके सबन्तहितरपी भात्मभय की सिद्धि करें। इस तरह से कृत्य मानकर गीता में वर्णित स्थितप्रस पुरुष का कर्म किया करते हैं वे स्वभाव से ही लोककल्याणकारक हुआ करते हैं। श्रुतिप्रतिपादित इस कर्मयोग में आर पाश्चात्य आधिभातिक कर्ममाग में यह एक बड़ा भारी भेद है कि गीता में वर्णित स्थितप्रसा का मन में यह अभिमानबुद्धि रहती ही नहीं कि मैं लोककल्याण अपने कर्मों का द्वारा करता हूँ बल्कि उनके हेतुस्वभाव ही में साम्यबुद्धि आ जाती है और 'मैं' से ब लगे भयन समय की समाजस्थवस्था का अनुसार कृत्य कृत्य समझ कर या या कर्म किया करते हैं वे सब स्वभावतः लोककल्याणकारक हुआ करते हैं। आर, आधुनिक पाश्चात्य नीतिशास्त्रकार संसार का मुख्य मानकर कहा करते हैं कि स संसार में मुख्य की प्राप्ति का स्थि सब लोगों का लोककल्याण का कार्य करना चाहिये।

कुछ मनी पाश्चात्य आधुनिक कर्मयोगी संसार का मुख्य नहीं मानते। योपनहर के समान संसार का मुख्यध्यान माननेवाले पण्डित भी कहा हैं जो यह प्रतिपादन करते हैं कि यथाशक्ति समाज का कुल का निवारण करना शरी पुष्पों का कृत्य है। 'मन्यो संसार का न छान्न ह्ये' उनको ऐसा प्रयत्न करने चाहिये स्थित स्थान का कुल कर्म होता शाय। अब तो पश्चिमी इर्षा में कुलनिवारणपुत्र कर्मयोगिया का एक अस्मा पक्ष ही हो गया है। 'म पक्ष का गीता के कर्म योगमाग में बहुतकुछ साम्य है। स्थि स्थान पर महाभारत में कहा गया है कि मुवाकतर कुल स्थित नाव संघाय - अध्यात संसार में सुख की अपेक्षा कुल ही अधिक है। बरी पर मनु ने बृहस्पति से तथा नारद ने शुक से कहा है -

म नामपदिकं कुलमक दाचित्तमहनि।

असाध्यप्रतिवृत्तिं यदि पश्यदुपकमम् ॥

'जो कुल नावपदिक है 'मक स्थि लोक करने रहना उचित नहीं। उसका ध्यान न रखर उस प्रतिकाराण (जनी पुष्पों का) कुछ उपाय करना चाहिये (श्री. ॥ ७ और ३३ ५) 'मम प्रस' होता है कि यह तत्त्व महाभारतसार की भी मान्य है कि समाज का कल्याण होने पर ही उसमें सब लोगों का हितोपाय कुल की कर्म करने का उपाय प्राप्त करने है। परन्तु यह कुछ हमारा मिथ्यामान्यता नहीं है। नातिरिक्त मनी की भयना आत्मबुद्धिप्रसा में हानकान कुल की अधिक महत्व शर, इस आत्मबुद्धिप्रसा शर का पूरा अनुसरण करने का केवल कृत्य समझकर ही (अर्थात् उर्ध्व गच्छ अभिमानबुद्धि मर में न रखकर, कि मैं लोगों का कुल कर्म करता हूँ) मर का कर्म (कर्मों का करने का तब या कृत्याय गीता के कर्मयोग की

पहले ही कह आये हैं कि ईसा के मुँह के निकले हुए — हमारी कर्मशाली* माता, हमारी कीन दाती है? हमारे आत्मपाप के "खरमक" ही हमारे माँ-बाप और कपु हैं (मेथ्यू २२ ४६-८) — "स वाक्य मे और कि प्रख्या करिष्यामी वेष्ट मोक्षमात्माऽर्थ लोकः इस बृहन्नागरभ्यक्षपनिपत् के संस्थापविपक्षक कचन में (४ ४ २२) बहुत कुछ समानता है। स्वर्ग काश्चल के ही इन वाक्यों से यह सिद्ध होता है कि केन और बोझ भनों के सहचर ईसाई धर्म भी आरम्भ में संन्यासप्रधान अर्थात् संसार का त्याग देने का उपदेश देनेवाला है, और ईसाई धर्म के इतिहास का देखने से भी यही मान्य होता है कि ईसा के "स उपदेशानुसार ही पहले इसाई धर्मोपदेशक बैराग्य से रहा करते थे — 'ईसा के मर्कों का द्रव्यतत्त्व न करके रहना चाहिये (मेथ्यू १९-१५)। ईसाई धर्मोपदेशकों में तथा ईसा के मर्कों में गृहस्थधर्म से संसार में रहने की जो रीति पाई जाती है वह बहुत दिनों के बाद होनेवाले सुधारों का फल है — वह मूल ईसाई धर्म का स्वरूप नहीं है। वर्तमान समय में भी रोपेनहर सरीन्ने विशाल बड़ी प्रतिपादित करते हैं कि संसार दुःखमय होने के कारण त्याग्य है और पहले यह कठघना या पुच्छ है कि प्रीस देश में प्राचीन काल में यह प्रभु उपरिक्त हुआ था कि तत्त्वविचार में ही अपने जीवन को व्यतीत कर देना भेद्य है या लोकहित के लिये राजकीय मामलों में प्रयत्न करते रहना भिद्य है। सारांश यह है कि पश्चिमी लोगों का यह कर्मत्याग-पक्ष और हम लोगों का संन्यासमाय कर्म अंशों में एक ही है और इन मार्गों का समर्थन करने की पूर्वी और पश्चिमी पद्धति भी एक ही ही है। परन्तु आधुनिक पश्चिमी पण्डित कर्मत्याग की अपेक्षा कर्मयोग की भ्रष्टता के का कारण बताते हैं वे गीता में दिये गये प्रशस्ति-माग क प्रतिपादन से मिला है। इस लिये अब "न दोनों के नेत्र को भी यहाँ पर अवश्य कलना चाहिये। पश्चिमी आधिमातिक कर्मयोगियों का कहना है कि

यह का संन्यासमायिका का समर्थ ही का उपदेश है। संसारचार्म का का न वाला हम दुःख यह भाव पण्डित ही है, और भयानक 'बुद्धिपरित' (१ ४९) से यह कचन का है कि बुद्धि का मूल न कहाई मातु कब का मन रक्षा ब्रह्मात्मा निरुपका,

+ See P. which S stem of E. hies (Eng. trans.) Book 1 Chap 2 and 3 esp. pp 89-97. The new (Christian) convert seemed to renounce their faith and ou try the gloomy and austere aspect, their abhorrence of the common pleasures and pleasures of life, and their frequent predictions of impending calamities were ed the p. gan with the apprehension of some danger which would arise from the new sect. *Historians History of the World* Vol. VI p. 318. *जमन बर्षि गर न भवन Faust* (चोर) नामक काव्य में है *सिग* ६. *Thou shalt enounce That is the eternal song which rings in our ear h. ll our hole life-long every hour is hourly singing to us* (F. on P. 111 1195 1198) न- ईसाई धर्म का संन्यासप्रधान होने के कारण ही कि ईसाई धर्म का प्रमाण कि वह जो कर्म है।

संसार क मनुष्यों का अथवा अधिकतर लोगों का अधिक मुक्त - अथवा ऐहिक मुक्त - ही इस जगत् में परमसाध्य है। अतएव सब लोगों क मुक्त क विषये प्रयत्न करत हुए सभी मुक्त में स्वयं मग्न हो जाना ही प्रत्येक मनुष्य का कर्तव्य है। और इसी पुरि क विषय अमर स अधिकतर पणित यह प्रतिपादन भी करत हैं, कि संसार म दुःख की अपेक्षा मुक्त ही अधिक है। इस दृष्टि से दृष्टन पर यही कहना पड़ता है कि पश्चिमी कममार्गीय लोग 'मुक्त्यापि की भाषा से सांसारिक कम करने जाते' हात है और पश्चिमी कमप्यागमार्गीय लोग संसार से उक्त हुए हात हैं तथा कहतिन् इसी कारण से उनके क्रमानुसार आध्यात्मी और 'निराशावादी' कहत हैं। परन्तु महाभारत में किन निश्चयों का ब्यपन है व इनमें मिला है। बाहे स्वयं अपने विषये हा या परोक्षर क विषय हा कुछ भी हा परन्तु ये मनुष्य ऐहिक विषयमुक्त पाने की स्पष्टता से संसार क कमों में प्रवृत्त होता है उसकी साम्यबुद्धि का साक्षिक बृत्ति म कुछ न-कुछ यह अवसर आ गता है। इसविषय गीता का यह उपदेश है कि संसार दुःखमय हा या सुखमय सांसारिक कम उस कृते ही नहीं तब उनके मुक्तदुःख का विचार करत रहन व कुछ स्वयं नहीं हांग। बाहे मुक्त हा या दुःख। परन्तु मनुष्य का यही कर्तव्य है कि यह इस बात में अपना महद्भाग्य समझे, कि उसे नरन्ध प्राप्त हुए है और कमसृष्टि क इस अपरिहार्य व्यवहार में ज कुछ प्रसङ्गानुसार प्राप्त हा उस अपने अन्तःकरण का निराश न करक इस न्याय अथवा साम्यबुद्धि से कहता रहे कि बुद्धिबलानुप्रमत्ता मुक्तु विगतमृद (गीता ५९)। एवं अपने अधिकारानुसार ये कुछ कम साधन अपने हिस में आ पड़े 'यः बीजवपयन्तः (बिभी के विषय नहीं विन्तु संसार के कारणोपेक्षण के विषय) निष्कामबुद्धि से करता रहे। गीता अन्त में आनुबन्धव्यवस्था जारी थी। ईश्वरविषय वस्तुवा गथा है कि य साम्यात्मिक कम आनुबन्ध क विभाग क अनुसार हरएक क हिस में आ पड़त हैं और अन्तरहर्ष अप्याय में यह भी कल्पना गथा है कि यः कृत्वा कर्मविभाग त निष्कृत हात है (गीता १८ ४१-४४)। परन्तु इसल निष्ठा का यह न समझ लेना चाहिये कि गीता के नीतिनैतिक आनुबन्धव्यवस्था समाजव्यवस्था पर ही अवलम्बित है। यह बात महाभारतकाल क भी स्थान में प्रयुक्तता आ चुकी थी कि अहिंसा नीतिनैतिकों की स्थिति कथन आनुबन्ध क विषय ही नहीं है बल्कि ये कम मनुष्यमात्र क विषय एक समान है।

[illegible]

इसीलिये महाभारत में ये स्पष्ट रीति से कहा गया है, कि आनुबन्ध के बाहर भिन्न अनाय कर्मों में ये कम प्रचलित हैं उन लोगों की भी रक्षा राज्य का न समान्तर कर्मों के अनुसार ही करनी चाहिये (शां. ६७ १ - २८)। अर्थात् गीता में बड़ी गर नीति की उपपत्ति आनुबन्धसारीनी किसी एक विशिष्ट समाजव्यवस्था पर अवलम्बित नहीं है किन्तु सबसामान्य आध्यात्मिक ज्ञान के आधार पर ही उसके प्रतिपादन किया गया है। गीता के नीतिधर्म का मुख्य तात्पर्य यही है कि जो कुछ कृतकर्म प्राप्त हो उसे निष्काम और आत्मोपम्यवृत्ति से करना चाहिये। और, सब ज्यों के लोगों के लिये यह एक ही समान उपयोगी है। परन्तु यद्यपि आत्मोपम्यवृत्ति का और निष्कामकामत्करण का यह सामान्य नीतिवृत्त कि कर्मों को उपयोगी होता है वे कम इस संसार में प्रत्येक व्यक्ति को देने प्राप्त होते हैं। इसे कृतकर्म के लिये ही, उस समय में उपयुक्त होनेवाले सहज उपाहरण के नाते से सीखा में आनुबन्ध का उल्लेख किया गया है; और साथ साथ गुणकर्मविभाग के अनुसार समाजव्यवस्था की संश्लेष में उपपत्ति भी बतसाह है। परन्तु इस बात पर भी ध्यान देना चाहिये कि वह आनुबन्धव्यवस्था ही कुछ गीता का मुख्य भाग नहीं है। गीताशास्त्र का व्यापक सिद्धान्त यही है कि यदि कहीं आनुबन्धव्यवस्था प्रचलित न हो मथवा वह किसी गिरी गन्धा में हो तो वहाँ भी उत्पन्न होनेवाली समाजव्यवस्था के अनुसार समाज के चारणपोषण के लिये कम अपने हितसे म आ पड़े उन्हें लोकलक्ष्य के लिये देय और उसका से तथा निष्कामवृत्ति से कर्तव्य समझकर करत धन्य चाहिये। क्योंकि मनुष्य का कर्म उसी काम के लिये हुआ है न कि केवल कुलोपयोग के लिये। कुछ लोग गीता के नीतिधर्म का केवल आनुबन्धमूलक समझते हैं लेकिन उनकी यह समझ ठीक नहीं है। चाहे समाज हिन्दुओं का हो या मुसलमानों का चाहे वह प्राचीन हो या अर्वाचीन चाहे वह पूर्वी हो या पश्चिमी। इसमें संदेह नहीं, कि यदि उस समाज में आनुबन्धव्यवस्था प्रचलित हो तो उस व्यवस्था के अनुसार जो काम अपने हितसे म आ पड़े मथवा जिसे हम अपनी इच्छा के अनुसार कृतव्य समझकर एक कर स्वीकृत कर के वही अपना स्वधर्म हो जाता है। और गीता कहती है कि किसी भी कारण से हम धर्म का देन मीठे पर छोड़ देना और दूसरे कामों में लग जाना कर्म की तथा कर्मभूतलक्षित की इच्छा से निम्ननीय है। यही तात्पर्य स्वधर्म निषर्ण भेद परधर्मों मयावह (गीता ३ ६) इस गीतावाक्यन का है—अर्थात् स्वधर्मपात्रन में यदि मनुष्य हो जाय तो वह भी अवसर है परन्तु दूसरा का कम मयावह होता है। उसी न्याय के अनुसार माधवराव पेशवा का (किन्हीं ज्ञातवादाहर मी उत्पन्न होनेवाली मनुष्य आचरण का स्वीकार किया था) रामदासी ने यह उपदेश किया था कि स्वधर्मपात्र और पेशापात्र में सारा समझ व्यतीत न कर स्वधर्म के अनुसार मया की रक्षा करने में अपना सब समय लगा देने से ही तुम्हारा उभय लोभ में

‘स्वभाव होता !’ यह बात महाराष्ट्र इतिहास में प्रसिद्ध है। गीता का मुख्य उपदेश यह बतलाने का नहीं है कि समाजधारणा का नियम किसी व्यवस्था वाली चाहिये। गीताध्यास का तात्पर्य यही है कि समाजव्यवस्था चाहे किसी भी हो उसमें जो समाजिक व्यवस्था के गुण हैं उसमें पड़ जायें उन्हें उन्हाड़पुष्ट करके सबभूतहितरूपी आत्मभय की स्थिति करा। इस तरह से कर्म मानकर गीता में वर्णित स्थिति पुरुष का कर्म किया करने है। स्वभाव ही का स्वभाव का ही स्वरूप स्थापना करके हुआ करते हैं। गीताप्रतिपादित इस कर्मयोग में आर पाश्चात्य आधुनिक कर्मयोग में यह एक बात जारी है कि गीता में वर्णित स्थिति में कर्म में यह अभिमानबुद्धि रहती ही नहीं कि मैं स्वभाव का कर्म करके कर्मों के डार करता हूँ, बल्कि उनका स्वभाव ही मैं स्थापित कर रहा हूँ और इसी से वह स्वभाव अपने समय की समाजव्यवस्था के अनुसार स्वभाव का कर्म कर रहा है। वे सब स्वभाव को स्थापित करने के लिए आर, आधुनिक पाश्चात्य नीतिशास्त्रकार संसार को सुझाव मानकर बताते हैं कि ‘संसार में सुख की प्राप्ति के लिए सब व्यक्तियों का स्वभाव का कर्म करना चाहिये।’

कुछ मूर्ख पाश्चात्य आधुनिक कर्मयोगी संसार का मुख्यमय नहीं मानते। सोवियत के समान संसार का कुलप्रधान माननेवाले पश्चिम की वहाँ हैं। ये वह प्रतिपादन करते हैं कि समाजिक व्यवस्था का मुख्य का निर्धारण करना किसी पुरुष का कर्तव्य है। ‘संसार का न छोड़कर स्वयं को प्रयत्न करने रहना चाहिये’ किन्तु स्वयं का मुख्य कर्म होता है। अब तो पश्चिमी देशों में कर्मनिर्धारण के कर्मयोगियों का एक अलग पक्ष ही हो गया है। ‘संसार का गीता के कर्म यात्मयोग से बहुत कुछ लाभ है।’ किन्तु स्थान पर महामात्र में कहा गया है कि ‘सुखदुःखद्वयं कर्मं जीविना नाशयेत्’ — अर्थात् संसार में सुख की अपेक्षा दुःख ही अधिक है। बही पर मनु ने ब्रह्मनिष्ठ से तथा नारद ने शुक से कहा है —

न ज्ञानपदिकं दुःखमकं शास्त्रितुमर्हति ।

अज्ञानप्रतिकूलं यदि पश्येदुपक्रमम् ॥

का दुःख साधनिक है उसका मिय छोड़ करके रहना उचित नहीं। उसका राना न छोड़कर उसका प्रतिपक्ष (शरीर पुरुष का) कुछ उपाय करना चाहिये (शां. २. ५. ५ और ३३) । ‘संसार प्रकृत होता है कि यह स्वयं महामात्रकार की भी मान्य है कि संसार का स्वभाव ही है पर भी उसमें सब व्यक्तियों का होनेवाले दुःख को कर्म करने का उपाय पाने करने हैं।’ परन्तु यह कुछ हमारा विद्यमान-पक्ष नहीं है। सांसारिक दुःखों की आत्मा आत्मपुष्टिप्रदान न होनेवाले दुःख की अधिक महत्त्व देकर, इस आत्मपुष्टिप्रदानरूपी दुःख का पूरा अनुभव करने हुए स्वयं स्वयं समझकर ही (अर्थात् जब तक कि अभिमानबुद्धि मन में न रहे, कि मैं स्वयं का दुःख कर्म कर रहा हूँ) सब व्यावहारिक कर्मों का करने का उपदेश इनपाय गीता के कर्मयोग की

करावरी करने के लिये दुःखनिवारणेषु पथिमी कर्मयोग में भी अभी बहुतकुछ सुधार होना चाहिये। प्रायः सभी पाश्चात्य पण्डितों के मन में यह बात समझ रही है, कि स्वयं अपना या सब लोग का सांसारिक सुख ही मनुष्य का इस संसार में परमसाध्य है — चाहे वह सुख के साधनों को अधिक करने से मिले या दुःखों को कम करने से। इसी कारण से उनके शास्त्र में गीता के निष्कर्मकर्मयोग का यह उपदेश कहीं भी नहीं पाया जाता कि यद्यपि संसार दुःखमय है तथापि उसे अपरिहाय समझकर केवल लोकसंग्रह के लिये ही संसार में कर्म करते रहना चाहिये। शरीर कर्मयोगी है तो सही परन्तु कुछ नीति की दृष्टि से देखने पर ठन्में यही भ्रम मालूम होता है, कि पाश्चात्य कर्मयोगी मुन्नेषु वा दुःखनिवारणेषु होते हैं — कुछ भी कहा जाय परन्तु वे 'दुष्कृत' अर्थात् तत्काल अवलम्ब ही हैं; और गीता के कर्मयोगी हमेशा कर्मयोग का त्याग करनेवाले अर्थात् निष्कर्म होते हैं। इसी बात को यदि हमारे छात्रों में स्पष्ट करें, तो यह कहा जा सकता है कि गीता का कर्मयोग सात्त्विक है और पाश्चात्य कर्मयोग राजस है (देखो गीता १८ २३, २४)।

कर्म कृतम्य समस्तं कर्म परमेश्वरापणमुक्तिं से सब कर्मों का करते रहने का और उसके द्वारा परमेश्वर के यत्न या उपायना का मनुष्यवन्त बारी रत्न का यह गीताप्रतिपादित ज्ञानमुक्त प्रवृत्तिमात्र का कर्मयोग है उसे 'मार्गवतपर्म' कहते हैं। ये स्व कर्मव्यभिक्ता संविद्धि सम्पन्न नर (गीता १८ ४) — यही इस मार्ग का रहस्य है। महाभारत के कनकपर्व में ब्राह्मण-व्यास-कथा (वन ० ८) में भार शान्तिपर्व में तुल्यधर शत्रुघ्नी-संवा (वा. ०११) में इसी कर्म का निरूपण किया गया है; और मनुस्मृति (१ १ ७) में भी यतिधर्म का निरूपण करने के अनन्तर इसी मार्ग का वेदसंस्थानियों का कर्मयोग कह कर विहित तथा मोक्षदायक बताया है। कर्मव्यभिक्ता पद में और कर्म की नहिताभा तथा ब्राह्मणमर्गों में का बर्णन है। उनमें यही सिद्ध होता है कि यह मार्ग हमारे मन में अनादिनाम से चमक आ रहा है। यदि ऐसा न होता तो यह देश इतना बलवत्ताही कभी जन्मा नहीं होता क्योंकि यह बात प्रष्ट ही है कि किसी भी देश के बलवत्ता होने के लिये बड़ी क बात या बड़ी पुण्य कर्मयोग के ही अनुशासन हुआ करता है। हमारे कर्मयोग का मुख्य तात्त्व यही है कि काह बात या बड़ी पुण्य कर्म ही हो; परन्तु उन्हें भी ब्रह्मज्ञान की न छाड़ उनका साथ ही साथ कर्मयोग की विपर रक्षा चाहिये। भार यह पद ही ब्रह्मज्ञान का गुण है कि इसी भीष्टता का स्वभाव विरचन करके भीष्टज्ञान ने इस मार्ग का अधिक दृष्टिकरण और प्रचार किया था। इसी से इस मार्ग में मार्ग का ही अर्थ था न भगवत्पद नाम पद मात्र। शिरीष का भी उल्लेख न था यही स्पष्ट होता है कि कभी न कभी कुछ जन्मी पुण्य के मन का कर्मक बहाने ही में बलवत्ता न मान्यता की और रक्षा बल का अथवा कर्म से कर्म जगत् अवलम्ब होता था कि वह ब्रह्मज्ञान में रह कर भव

में संन्यास लेने की बुद्धि मन में जाग्रत हुआ करती थी — फिर चाहे वे अंग सचमुच संन्यास से वा न थे। इस लिये यह भी नहीं कहा जा सकता कि संन्यासमाग नया है। परन्तु स्वमात्रवैविध्यादि कारणों से ये दोनों माग यद्यपि हमारे सहो प्राचीन अरु स ही प्रचलित हैं तथापि उस बात की सत्यता में कोई शङ्का नहीं कि वैदिक अरु में मीमांसकों के क्रममाग की ही लोगों में विशेष प्रसङ्गता थी और औरव-पाण्डवों के समय में तो क्रमयोग ने संन्यासमाग को पीछे हटा दिया था। कारण यह है, कि हमारे कर्मशास्त्रकारों ने साफ कह दिया है कि औरव-पाण्डवों के अरु के अनन्तर अर्थात् कस्मिन्माग में संन्यासक्रम निषिद्ध है। और अब कि क्रमशास्त्र आचारप्रमत्तो क्रमः (म. मा. अनु. १४ १३७ मनु १ १ ८) इस कथन के अनुसार प्रायः आचार ही का अनुवाद हुआ करता है। तब तब ही सिद्ध होता है कि क्रमशास्त्रकारों के उक्त निषेध करने के पहले ही क्रमशास्त्र में संन्यासमाग गौण हो गया होगा। परन्तु इस प्रकार यदि क्रमयोग की पहल प्रसङ्गता थी और आम्बिर कस्मिन्माग में संन्यासक्रम को निषिद्ध मानने तक नौकन पहुँच चुकी थी तो अब यहाँ पर ही स्वाभाविक शङ्का होती है कि इस लेखी से कहे हुए अननुक्त क्रमयोग के अन्तर्गत का तथा वत्मान समय के सक्तिमाग में भी संन्यासपक्ष की ही श्रेष्ठ माने जाने का कारण क्या है? कुछ लोग कहते हैं कि यह परिवर्तन श्रीमद्वाल्मीकिराचार्य के द्वारा हुआ। परन्तु निहाय को देखने से इस उपपत्ति में सत्यता नहीं दीख पड़ती। पहले प्रकरण में हम कह आये हैं कि श्रीमद्वाल्मीकिराचार्य के सप्रमाण के दो विभाव हैं — (१) मायावागात्मक भ्रैतव्य ज्ञान और (२) कर्मसंन्यासक्रम। अब यद्यपि भ्रैतव्य-ज्ञानान के साथ साथ संन्यासक्रम का भी प्रतिपादन उपनिषदों में किया गया है तो भी इन दोनों का कोई नित्यसम्बन्ध नहीं है। इसलिये यह नहीं कहा जा सकता कि भ्रैतव्य वेदान्त को स्वीकार करने पर संन्यासमाग का भी अवश्य स्वीकार करना ही चाहिये। उदाहरणार्थ याज्ञवल्क्य प्रभृति से भ्रैतव्यवेदान्त की पूरी शिक्षा पाये हुए अनेक आदिक स्वयं क्रमयोगी थे। यही क्यों अधिक उपनिषदों का भ्रैतव्य-ज्ञान ही गीता का प्रतिपाद विषय होने पर भी गीता में इसी ज्ञान के आधार से संन्यास के कहे क्रमयोग का ही समर्थन किया गया है। इसलिये पहल उस ज्ञान पर ध्यान देना चाहिये कि वाल्मीकिराचार्य पर संन्यासक्रम की उल्लेखन देने का जो आशय किया जाता है वह इस सप्रमाण के भ्रैतव्य ज्ञान की उपपत्ति न हो कर उसके अन्तर्गत केवल संन्यासक्रम को ही उपयोगी हो सकता है। तथापि श्रीमद्वाल्मीकिराचार्य ने इस संन्यासमाग को नये सिरे से नहीं बखशा है; तथापि कस्मिन्माग में निषिद्ध का वर्णित माने करने के कारण उक्तमें जो गौणता आ गई थी उसे उन्होंने अवश्य दूर किया है। परन्तु यदि इसके भी पहले अन्य कारणों से लोगों में संन्यासमाग की चाह

हु न होती ता इसमें सन्देह है कि आचार्य का संन्यासप्रधान मत 'तना अधिक फैलान पाता या नहीं। इसा ने कहा है यही कि यदि कोई एक गास में बण्ड मार * तो दूसरे गास का भी उसके सामन कर दो (स्मृ. १ २९)। परन्तु यदि विचार किया जाय कि 'स मत के अनुयायी यूरोप के इसाई राष्ट्री में कितने हैं तो बड़ी चीज पड़गा कि किसी बात के प्रपक्षित होने के लिये केवल 'तना ही बस नहीं है कि को- धर्मोपदेशक उसे अच्छी कह ठे बसि ऐसा होने के लिये - अर्थात् धर्मों के मन का प्रभाव उभर होने लिय - उस उपदेश के पहले ही कुछ सकल कारण उत्पन्न हो जाया करते हैं और तब फिर लोकप्रचार में धीरे धीरे परिष्कृत होकर उसी के अनुसार धर्मनियमों में भी परिष्कृत होने लगता है। आचार्य धर्म का मूल है - 'स स्मृतिप्रवचन का तात्पर्य भी यही है। गत शताब्दी में शोपेनहर ने धर्मनी में संन्यासमार्ग का समझन किया था। परन्तु उसका बीबा हुआ बीच वहाँ भव एक अच्छी तरह से धर्मने नहीं पाया और इस समय तो निरुपे के ही मता की वहाँ धूम मची हुई है। हमारे यहाँ भी धर्म से यही माध्यम होगा कि संन्यासमार्ग भीष्टारुचार्थ के पहले अर्थात् वैश्विकता में ही यद्यपि जारी हो गया था ता भी वह उस समय समययोग से आगे अपना धर्म नहीं बढ़ा सका था। स्मृतिप्रवचन में अन्त में संन्यास लेना को कहा गया है यही; परन्तु उसमें भी पूर्वाभूमि के धर्म का प्रभाव का उपेक्ष निया ही गया है। भीष्टारुचार्थ के प्रस्था का प्रतिपाद विषय धर्मसंन्यास-पक्ष भले ही हो परन्तु स्वयं उनके जीवनचरित से ही यह बात सिद्ध होती है कि धनी पुरुषों का तथा संन्यासिना को धर्मसंस्थापना के समान स्वैच्छिक के धर्म यथाविचार करने के लिये उनकी आर से कुछ मनाही नहीं थी (वे. ६. ३. मा. १ १ १५)। संन्यासमार्ग की प्रवृत्ति का कारण यदि शङ्कराचार्य का स्मार्त सम्प्रदाय ही होता तो आधुनिक मागवतसम्प्रदाय के रामानुजाचार्य अपने गीताभाष्य में शङ्कराचार्य की ही ना 'कर्मयोग को गान नहीं मानते। परन्तु जो कर्मयोग प्रख्यात सभी से जारी था वह सब कि मागवतसम्प्रदाय में भी निरुक्तिप्रधान मूर्ति से पीछे हटा दिया गया है तब तो यही कहना पड़ता है, कि उसके पीछे जाने के लिये कुछ ऐसे कारण अवश्य उपस्थित हुए होंगे जो सभी सम्प्रदायों को अचाना सारे देश को एक ही समान धर्म हो सक। हमारे मतानुसार इनमें से पहला और प्रधान कारण है एवं यह धर्मों का उद्भव तथा प्रचार है। क्योंकि 'न्ही ठानों धर्मों ने जारी क्यों के लिये संन्यासमार्ग का इरादा लीस किया था और 'सीधिय धर्मनियमों में भी संन्यास धर्म का विशेष उल्लेख होने लगा था। परन्तु, यद्यपि आरम्भ में कुछ ने धर्मरहित संन्यासमार्ग का ही उपेक्ष किया था तथापि गीता के कर्मयोगानुसार बौद्धधर्म में धर्म ही यह सुचार किया गया कि बौद्ध धर्मियों को अकेले बहस में का कर एक धर्म में नहीं बैठ रहना चाहिये बल्कि उनका धर्मप्रचार तथा पराक्रम के अन्य धर्म करने के लिये सर्व प्रयत्न करते रहना चाहिये (इसी परिधिष्ट प्रकरण)। इतिहास-प्रवृत्ति

यं यह बात प्रकट है कि इसी सुधार के कारण उद्योगी श्रद्धाभीषय यति आगा के संघ उत्तर में तिष्ठत, पूष में ब्रह्मशास्त्री और आपान, अधिप में छात्र और पश्चिम में मुक्तिस्थान तथा उससे कम हुए ग्रीस ग्यापि यूरोप के मान्यों तक चले पहुँचे थे। छात्रावाहन शक के समाप्त छः-सात सी वर्ष पहले केन और शोध धर्मों के प्रवर्तक का कर्म हुआ था और श्रीगुरुनाराय का कर्म छात्रावाहन शक के छ. सी वर्ष अनन्तर हुआ। इस बीच में शोध यतिधर्मों के सङ्को का अपूर्व वैभव सब लोग अपनी आँखों के सामने देख रहे थे। इसी समय यतिधर्म के विषय में उन लोगों में एक प्रकार की चाह तथा आश्चर्यचुद्धि शङ्कराचार्य के पहले के पहले ही उत्पन्न हो चुकी थी। शङ्कराचार्य ने यद्यपि केन और शोध धर्मों का स्मरण किया है तथापि यतिधर्म के बारे में लोगों में जो आश्चर्यचुद्धि उत्पन्न हो चुकी थी उसका उन्हाने नाश नहीं किया। किन्तु उसी का वैदिक रूप के दिया और शोध धर्म के कर्म वैदिकधर्म की संस्थापना करने के लिये उन्हें न बहुत से प्रयत्नशील वैदिक संस्थापनी तैयार किये। ये संस्थापनी ब्रह्मचर्यव्रत में रहते थे और संन्यास का गृह तथा गेहभा वस्त्र भी धारण करने से परन्तु अपने गुरु के समान इन लोगों ने भी वैदिकधर्म की स्थापना का काम आगे बढ़ा रखा था। यति-सङ्घ की उस नर जाड़ी (वैदिक संस्थापियों के मनु) का गन्तव्य समय अनन्तर लोगों के मन में शङ्का होने लगी थी कि छात्रमण्डल में आर शोधमण्डल में यदि कुछ अन्तर है तो क्या है। और प्रतीत होता है कि प्रायः इसी शङ्का का दूर करने के लिये छात्रावाहनोपनिषद् के माध्यम से आचार्य ने लिखा है कि शोध यतिधर्म और नाम्म यतिधर्म दोनों बराबर तथा गान्धेय हैं। उनके हमारा संन्यासधर्म वेद के आधार पर प्रवृत्त किया गया है। उसलिये यही कहा है (छे. शां. भा. १. २३. १)। जो है वह निर्विवाद निश्चय है कि कस्मिन्समय में पहले पहले केन और शोध लोगों ने ही यतिधर्म का प्रचार किया था। परन्तु शोध यतिधर्मों ने भी धर्मप्रचार तथा लोकसुख के लिये आगे बढ़कर उद्युक्त कर्म करना शुरू कर दिया था। और इतिहास से साफ़ हो जाता है कि उनके इरादों के लिये श्रीगुरुनाराय ने जो वैदिक यतिधर्म तैयार किये हैं उनका इरादा ही धर्म का प्रवर्धन न त्याग कर अपने उद्योग से ही वैदिक धर्म की फिर से स्थापना की। अनन्तर शोध ही इस उद्योग पर मुन्यमानों की कानूनी हानि लगी और इस पर हम परबद्ध न पराक्रम पूर्वक रक्षा करनेवाले तथा शास्त्र के धारणधारण करनेवाले संविद्य राजाओं की कृत्यवर्धक का मुन्यमानों के उद्देश्य में काम होना लगा। तब मुन्यमान और धर्मधारा में सन्तुलन प्राप्त होना शक्य नहीं था। शोध यतिधर्मों के अस्तित्व में होना लगा। क्योंकि राम राम शरण हो नर नर ० रहने का एकमात्र मार्ग प्राचीन समय में ही बुद्धिमानों की दृष्टि में भव्य लगता था। आगे बढ़ता तत्कालीन राज्य परिस्थिति के लिये भी बड़ी मात्रा में निर्देशमूलक हो जाता था। इस पर हम यह निश्चय नहीं की। क्योंकि यतिधर्म १. २. ३. ४. ५. ६. ७. ८. ९. १०. ११. १२. १३. १४. १५. १६. १७. १८. १९. २०. २१. २२. २३. २४. २५. २६. २७. २८. २९. ३०. ३१. ३२. ३३. ३४. ३५. ३६. ३७. ३८. ३९. ४०. ४१. ४२. ४३. ४४. ४५. ४६. ४७. ४८. ४९. ५०. ५१. ५२. ५३. ५४. ५५. ५६. ५७. ५८. ५९. ६०. ६१. ६२. ६३. ६४. ६५. ६६. ६७. ६८. ६९. ७०. ७१. ७२. ७३. ७४. ७५. ७६. ७७. ७८. ७९. ८०. ८१. ८२. ८३. ८४. ८५. ८६. ८७. ८८. ८९. ९०. ९१. ९२. ९३. ९४. ९५. ९६. ९७. ९८. ९९. १००. १०१. १०२. १०३. १०४. १०५. १०६. १०७. १०८. १०९. ११०. १११. ११२. ११३. ११४. ११५. ११६. ११७. ११८. ११९. १२०. १२१. १२२. १२३. १२४. १२५. १२६. १२७. १२८. १२९. १३०. १३१. १३२. १३३. १३४. १३५. १३६. १३७. १३८. १३९. १४०. १४१. १४२. १४३. १४४. १४५. १४६. १४७. १४८. १४९. १५०. १५१. १५२. १५३. १५४. १५५. १५६. १५७. १५८. १५९. १६०. १६१. १६२. १६३. १६४. १६५. १६६. १६७. १६८. १६९. १७०. १७१. १७२. १७३. १७४. १७५. १७६. १७७. १७८. १७९. १८०. १८१. १८२. १८३. १८४. १८५. १८६. १८७. १८८. १८९. १९०. १९१. १९२. १९३. १९४. १९५. १९६. १९७. १९८. १९९. २००. २०१. २०२. २०३. २०४. २०५. २०६. २०७. २०८. २०९. २१०. २११. २१२. २१३. २१४. २१५. २१६. २१७. २१८. २१९. २२०. २२१. २२२. २२३. २२४. २२५. २२६. २२७. २२८. २२९. २३०. २३१. २३२. २३३. २३४. २३५. २३६. २३७. २३८. २३९. २४०. २४१. २४२. २४३. २४४. २४५. २४६. २४७. २४८. २४९. २५०. २५१. २५२. २५३. २५४. २५५. २५६. २५७. २५८. २५९. २६०. २६१. २६२. २६३. २६४. २६५. २६६. २६७. २६८. २६९. २७०. २७१. २७२. २७३. २७४. २७५. २७६. २७७. २७८. २७९. २८०. २८१. २८२. २८३. २८४. २८५. २८६. २८७. २८८. २८९. २९०. २९१. २९२. २९३. २९४. २९५. २९६. २९७. २९८. २९९. ३००. ३०१. ३०२. ३०३. ३०४. ३०५. ३०६. ३०७. ३०८. ३०९. ३१०. ३११. ३१२. ३१३. ३१४. ३१५. ३१६. ३१७. ३१८. ३१९. ३२०. ३२१. ३२२. ३२३. ३२४. ३२५. ३२६. ३२७. ३२८. ३२९. ३३०. ३३१. ३३२. ३३३. ३३४. ३३५. ३३६. ३३७. ३३८. ३३९. ३४०. ३४१. ३४२. ३४३. ३४४. ३४५. ३४६. ३४७. ३४८. ३४९. ३५०. ३५१. ३५२. ३५३. ३५४. ३५५. ३५६. ३५७. ३५८. ३५९. ३६०. ३६१. ३६२. ३६३. ३६४. ३६५. ३६६. ३६७. ३६८. ३६९. ३७०. ३७१. ३७२. ३७३. ३७४. ३७५. ३७६. ३७७. ३७८. ३७९. ३८०. ३८१. ३८२. ३८३. ३८४. ३८५. ३८६. ३८७. ३८८. ३८९. ३९०. ३९१. ३९२. ३९३. ३९४. ३९५. ३९६. ३९७. ३९८. ३९९. ४००. ४०१. ४०२. ४०३. ४०४. ४०५. ४०६. ४०७. ४०८. ४०९. ४१०. ४११. ४१२. ४१३. ४१४. ४१५. ४१६. ४१७. ४१८. ४१९. ४२०. ४२१. ४२२. ४२३. ४२४. ४२५. ४२६. ४२७. ४२८. ४२९. ४३०. ४३१. ४३२. ४३३. ४३४. ४३५. ४३६. ४३७. ४३८. ४३९. ४४०. ४४१. ४४२. ४४३. ४४४. ४४५. ४४६. ४४७. ४४८. ४४९. ४५०. ४५१. ४५२. ४५३. ४५४. ४५५. ४५६. ४५७. ४५८. ४५९. ४६०. ४६१. ४६२. ४६३. ४६४. ४६५. ४६६. ४६७. ४६८. ४६९. ४७०. ४७१. ४७२. ४७३. ४७४. ४७५. ४७६. ४७७. ४७८. ४७९. ४८०. ४८१. ४८२. ४८३. ४८४. ४८५. ४८६. ४८७. ४८८. ४८९. ४९०. ४९१. ४९२. ४९३. ४९४. ४९५. ४९६. ४९७. ४९८. ४९९. ५००. ५०१. ५०२. ५०३. ५०४. ५०५. ५०६. ५०७. ५०८. ५०९. ५१०. ५११. ५१२. ५१३. ५१४. ५१५. ५१६. ५१७. ५१८. ५१९. ५२०. ५२१. ५२२. ५२३. ५२४. ५२५. ५२६. ५२७. ५२८. ५२९. ५३०. ५३१. ५३२. ५३३. ५३४. ५३५. ५३६. ५३७. ५३८. ५३९. ५४०. ५४१. ५४२. ५४३. ५४४. ५४५. ५४६. ५४७. ५४८. ५४९. ५५०. ५५१. ५५२. ५५३. ५५४. ५५५. ५५६. ५५७. ५५८. ५५९. ५६०. ५६१. ५६२. ५६३. ५६४. ५६५. ५६६. ५६७. ५६८. ५६९. ५७०. ५७१. ५७२. ५७३. ५७४. ५७५. ५७६. ५७७. ५७८. ५७९. ५८०. ५८१. ५८२. ५८३. ५८४. ५८५. ५८६. ५८७. ५८८. ५८९. ५९०. ५९१. ५९२. ५९३. ५९४. ५९५. ५९६. ५९७. ५९८. ५९९. ६००. ६०१. ६०२. ६०३. ६०४. ६०५. ६०६. ६०७. ६०८. ६०९. ६१०. ६११. ६१२. ६१३. ६१४. ६१५. ६१६. ६१७. ६१८. ६१९. ६२०. ६२१. ६२२. ६२३. ६२४. ६२५. ६२६. ६२७. ६२८. ६२९. ६३०. ६३१. ६३२. ६३३. ६३४. ६३५. ६३६. ६३७. ६३८. ६३९. ६४०. ६४१. ६४२. ६४३. ६४४. ६४५. ६४६. ६४७. ६४८. ६४९. ६५०. ६५१. ६५२. ६५३. ६५४. ६५५. ६५६. ६५७. ६५८. ६५९. ६६०. ६६१. ६६२. ६६३. ६६४. ६६५. ६६६. ६६७. ६६८. ६६९. ६७०. ६७१. ६७२. ६७३. ६७४. ६७५. ६७६. ६७७. ६७८. ६७९. ६८०. ६८१. ६८२. ६८३. ६८४. ६८५. ६८६. ६८७. ६८८. ६८९. ६९०. ६९१. ६९२. ६९३. ६९४. ६९५. ६९६. ६९७. ६९८. ६९९. ७००. ७०१. ७०२. ७०३. ७०४. ७०५. ७०६. ७०७. ७०८. ७०९. ७१०. ७११. ७१२. ७१३. ७१४. ७१५. ७१६. ७१७. ७१८. ७१९. ७२०. ७२१. ७२२. ७२३. ७२४. ७२५. ७२६. ७२७. ७२८. ७२९. ७३०. ७३१. ७३२. ७३३. ७३४. ७३५. ७३६. ७३७. ७३८. ७३९. ७४०. ७४१. ७४२. ७४३. ७४४. ७४५. ७४६. ७४७. ७४८. ७४९. ७५०. ७५१. ७५२. ७५३. ७५४. ७५५. ७५६. ७५७. ७५८. ७५९. ७६०. ७६१. ७६२. ७६३. ७६४. ७६५. ७६६. ७६७. ७६८. ७६९. ७७०. ७७१. ७७२. ७७३. ७७४. ७७५. ७७६. ७७७. ७७८. ७७९. ७८०. ७८१. ७८२. ७८३. ७८४. ७८५. ७८६. ७८७. ७८८. ७८९. ७९०. ७९१. ७९२. ७९३. ७९४. ७९५. ७९६. ७९७. ७९८. ७९९. ८००. ८०१. ८०२. ८०३. ८०४. ८०५. ८०६. ८०७. ८०८. ८०९. ८१०. ८११. ८१२. ८१३. ८१४. ८१५. ८१६. ८१७. ८१८. ८१९. ८२०. ८२१. ८२२. ८२३. ८२४. ८२५. ८२६. ८२७. ८२८. ८२९. ८३०. ८३१. ८३२. ८३३. ८३४. ८३५. ८३६. ८३७. ८३८. ८३९. ८४०. ८४१. ८४२. ८४३. ८४४. ८४५. ८४६. ८४७. ८४८. ८४९. ८५०. ८५१. ८५२. ८५३. ८५४. ८५५. ८५६. ८५७. ८५८. ८५९. ८६०. ८६१. ८६२. ८६३. ८६४. ८६५. ८६६. ८६७. ८६८. ८६९. ८७०. ८७१. ८७२. ८७३. ८७४. ८७५. ८७६. ८७७. ८७८. ८७९. ८८०. ८८१. ८८२. ८८३. ८८४. ८८५. ८८६. ८८७. ८८८. ८८९. ८९०. ८९१. ८९२. ८९३. ८९४. ८९५. ८९६. ८९७. ८९८. ८९९. ९००. ९०१. ९०२. ९०३. ९०४. ९०५. ९०६. ९०७. ९०८. ९०९. ९१०. ९११. ९१२. ९१३. ९१४. ९१५. ९१६. ९१७. ९१८. ९१९. ९२०. ९२१. ९२२. ९२३. ९२४. ९२५. ९२६. ९२७. ९२८. ९२९. ९३०. ९३१. ९३२. ९३३. ९३४. ९३५. ९३६. ९३७. ९३८. ९३९. ९४०. ९४१. ९४२. ९४३. ९४४. ९४५. ९४६. ९४७. ९४८. ९४९. ९५०. ९५१. ९५२. ९५३. ९५४. ९५५. ९५६. ९५७. ९५८. ९५९. ९६०. ९६१. ९६२. ९६३. ९६४. ९६५. ९६६. ९६७. ९६८. ९६९. ९७०. ९७१. ९७२. ९७३. ९७४. ९७५. ९७६. ९७७. ९७८. ९७९. ९८०. ९८१. ९८२. ९८३. ९८४. ९८५. ९८६. ९८७. ९८८. ९८९. ९९०. ९९१. ९९२. ९९३. ९९४. ९९५. ९९६. ९९७. ९९८. ९९९. १०००.

अपहाय निजं कर्म कृष्ण कृष्णेति वाचिनः ।

त इरेहोपि नः पापा धर्माय जन्म यन्त्रे ॥ ७

अर्थात् अपने (स्वधर्मों) कर्मों को छोड़ (केवल) कृष्ण कृष्ण कहते रहनेवाले लोग हरि के द्वेषी और पापी हैं। क्योंकि स्वयं हरि का जन्म भी तो धर्म की रक्षा करने के लिये ही होता है। सब पुरुष तो मेरे लोभ न तो संन्यासनिष्ठ हैं और न कमयोगी। क्योंकि ये लोग संन्यासियों के समान ज्ञान अथवा तीन वैराग्य से सब सांसारिक कर्मों को नहीं छोड़ते हैं और संसार में रह कर भी कर्मलोक के अनुसार अपने हिस्से के शास्त्राक्त कर्तव्य का पावन निष्कामप्राप्ति से नहीं करते। "सत्त्वित्वे इन वाचिक संन्यासियों की गणना एक निराक्षी ही तृतीय निष्ठा में होनी चाहिये किन्तु वर्णन गीता में नहीं किया गया है। चाहे किसी भी कारण से हाँ जब सेय इस तरह से तृतीय प्रकृति के बन जाते हैं, तब आन्तरिक धर्म का भी नाश हुए बिना नहीं रह सकता। इरान देश से पारसी धर्म के हटाय जाने के लिये भी ऐसी ही विधि करण हुए थी और इसी से हिन्दुस्थान में भी वैदिक धर्म के समूह का विनश्यति होने का समय आ गया था। परन्तु बौद्धधर्म के आस के आस के साथ ही गीता के मागवतधर्म का जो पुनरुत्थान होने लगा था उसके कारण हमारे यहाँ यह दुष्परिणाम नहीं हो सका। जब कि बौद्धाचार का हिन्दु धर्म मुसलमानों से नष्ट नहीं किया गया था उसके कुछ वर्ष ही श्रीकृष्णकर महाराज ने हमारे सामान्य से भगवद्गीता का मराठी भाषा में अर्कहृत कर ब्रह्मविद्या को महाराष्ट्र प्रान्त में अति सुगम कर दिया था और हिन्दुस्थान के अन्य प्रान्तों में भी "सही समय अनेक साधुसन्तों ने गीता के प्रतिक्रमण का उपदेश जारी कर रखा था। यद्यपि ब्राह्मण-वाचस्पत्य द्वापरियों की एक समान और शान्मुख गीता धर्म का वाच्यत्व उपदेश — चाहे वह वैराग्ययुक्त मक्ति के रूप में ही क्यों न हो — एक ही समय पारा और छायाकार जारी था इसलिये हिन्दुधर्म का पूरा नाश होने का कोई भय नहीं रहा। इतना ही नहीं बल्कि उसका कुछ कुछ प्रभुत्व मुसलमानों धर्म पर भी धमके लगा। कबीर जैसे भक्त "त ईश की सत्समष्टि में मान्य हो गये और औरङ्गजेब के बड़े माँ बहादुरशाह गरा ने इसी समय अपनी देहरेका में उपनिषदों का फरसी में भाषान्तर कराया। यद्यपि वैदिक मक्तिधर्म अध्यात्मज्ञान को छोड़ केवल तान्त्रिक भया के ही आधार पर स्थापित हुआ होता तो इस बात का शक है कि उसमें वह निष्काम सामर्थ्य रह सकता था नहीं। परन्तु मागवतधर्म का यह आधुनिक पुनरुत्थान मुसलमानों के ही कमाने में हुआ है। अतएव यह भी अनेकप्रकारों में केवल मक्तिविषयक अभाव पक्षधीय हो गया है। और मूल भगवतधर्म

धर्म के लक्ष्य हुए विन्दुप्रदान में यह शक हमें नहीं मिला। परन्तु उसका उपयोग कमनाकर तरीके प्रमाणित प्रणाली ने किया है, इससे वह निराधार भी नहीं कहा जा सकता।

के कर्मयोग का जो स्वतन्त्र महत्त्व एक बार पत्र गया था, वह उसे फिर प्राप्त नहीं हुआ। पश्चात् इस समय के मागधतपशीय संस्तब्ध पण्डित और आचार्य लोग भी यह करने लगे कि कर्मयोग मछिमाग का अङ्ग या शासन है। उस समय में प्रचलित उस संस्तब्धधारण मत या समस्त के विरुद्ध केवल भीतमय रामदासस्वामी ने अपने 'गमयोग' ग्रन्थ में विवक्षित किया है। कर्मयोग के सबसे और बाल्मिकि महत्त्व का कथन शुद्ध तथा प्रासादिक मरानी माया में बिधे देखना ही, उस समयकृत इस ग्रन्थ को—अवश्य पढ़ लेना चाहिये। ७ दिवाजी महाराज को भीतमय रामदासस्वामी का ही उपदेश मिल्य था और मरहटी के समाने में जब कर्मयोग के तत्त्वों का समझने तथा उनके प्रचार करने की आवश्यकता मान्य होने लगी तब द्वापिदम्पत्यों तथा ब्रह्मचर्याप्य के लिये महामारत का गद्यारमक मायांतर होने लगा, एवं 'कर्म' नामक ऐतिहासिक लेखों के रूप में उसका अवधारण शुरू हो गया। ये मायांतर संसार के पुस्तकालय में आब तक रहने हुए हैं। यदि बड़ी कायक्रम बहुत समय तक अव्यभिचित रीति से चलाता रहता तो गीता की सब एकपक्षीय और संकुचित दीक्षाओं का महत्त्व पट जाता और काष्माण्ड के अनुसार एक बार फिर भी यह बात लक्ष्यार्थ के पान में आ जाती कि महामारत की सारी नीति का सार गीताप्रतिपादित कर्मयोग में कह दिया गया है। परन्तु हमारे दुर्भाग्य से कर्मयोग का यह पुनरुज्जीवन बहुत दिनों तक नहीं टहर सका।

हिन्दुस्थान के धार्मिक इतिहास का विवेचन करने का यह ध्यान नहीं है। अगर के संक्षिप्त विवेचन से पाठकों को मान्य हो गया होगा, कि मीठाधम में जो एक प्रकार की समीकता सेवा या नामध्व है वह संस्थापन के उन प्रकार से भी किञ्चित् नष्ट नहीं होने पाया कि जो मध्यकाल में देवबला हो गया है। नीतिर प्रकरण में यह स्पष्ट बूझें हैं कि कम राज का वाक्य 'धारणाधम' है और सामान्यतः उनसे ये दो भेद होते हैं—एक 'पारलौकिक' और दूसरा 'व्यावहारिक' अथवा 'माधधम' और 'नीतिधम'। बाद के एक धम का लीखिये; पीछे धम को लीखिये अथवा इसार धम का लीखिये सब का मुख्य हेतु यही है कि उक्त का कारण-वाक्य है; और मनुष्य का अन्त में सङ्गति मिले। ईर्ष्यायि प्रत्येक धम में मोक्षधन के साथ ही साथ व्यावहारिक धम-अधम का भी विवेचन यादावन्त किया गया है। यही नहीं बल्कि यहाँ तक कहा जा सकता है कि प्राचीन काल में यह भेद ही नहीं किया जाता था कि मोक्षधम और व्यावहारिक धम भिन्न भिन्न हैं। क्योंकि उन समय सब लोगों की यही चारणा थी की परमार्थ में सङ्गति मिलने के

हिन्दी धर्मों का वह आन्तरिक ही होगा कि वह सब लक्ष्य धारणाधमों के लिये 'माधधम' नामक अगरी धम के उदाहरण से लीखिये तथा लक्ष्य धमों के लिये 'नीतिधम' नामक अगरी धम के उदाहरण से लीखिये। यह हिन्दी धम विचारणा धम है। यह धम कहना है।

सिध इत साक म भी हमारा आधार कुछ ही होना चाहिये। वं साग गीता क कम्पानुसार यही मानते थे कि पारलौकिक तथा सार्वत्रिक कल्याण की सब भी एक ही है। परन्तु आधिमौलिक ज्ञान का प्रसार होने पर आधुनिक पश्चिमी देशों में यह धारणा स्थिर न रह सकी और उस बात का विचार होने लगा कि मानवमरहित नीति की—अर्थात् किन नियमों से जगत् का धारणपोषण हुआ करता है उन नियमों की—उपपत्ति कहाँ जा सकती है या नहीं और परमेश्वर केवल आधि-मौलिक अर्थात् हृदय या व्यक्त आधार पर ही समाजधारणाशास्त्र की रचना होने लगी है। "स पर प्रभ होता है कि केवल व्यक्त से ही मनुष्य का निबाह कैसे हो सकेगा! वेद मनुष्य इत्यादि जातिवाचक शब्दों से भी तो अभ्यक्त अब ही प्रकट होना है न। आम का पेड़ या गुलाब का पेड़ एक विशिष्ट हृदयवस्तु है वही परन्तु पिन् सामान्य शब्द किसी भी हृदय अथवा व्यक्त वस्तु को नहीं दिसा सकता। "सी तरह हमारा सब व्यवहार हो रहा है। "सबे यही सिद्ध होता है कि मन में अभ्यक्तसम्बन्धी कल्पना की वाण्टि के लिये पहले कुछ-न-कुछ व्यक्त वस्तु ओलों के सामने अवस्थ होनी चाहिये। परन्तु इसे भी निम्न ही जानना चाहिये कि व्यक्त ही कुछ अन्तिम अवस्था नहीं है और किना अभ्यक्त का आभय लिये न तो हम एक क्रम आगे जा सकते हैं और न एक वाक्य ही पूरा कर सकते हैं। ऐसी अवस्था में अध्यात्मदृष्टि से सर्वभूतात्मैकरूप परब्रह्म की अभ्यक्त कल्पना का निरीक्षण का आधार यदि न माने तो भी उसके स्थान में सब मानवजाति' की—अर्थात् ओलों से न निकलेवाली अतएव अभ्यक्त वस्तु का—ही अन्त में देवता के समान पुजनीय मानना पड़ता है। आधिमौलिक पण्डितों का कथन है कि सर्व मानवजाति में एक ही तथा मनुष्यत्व की पीढ़ियों का समावेश कर देने से अमृतत्व विषयक मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति को अनुष्ठ हो जाना चाहिये। और अब तो माया के सभी सब हृदय से यही उपदेश करने लगा गये हैं कि "स (मानवजाति-रूपी) सब देवता की प्रेमपूर्वक अनन्यमात्र से स्थापना करना उसकी सेवा में अपनी समस्त आत्मा को बिता देना तथा उसके लिय अपने सब स्वार्थों को तिलकज्झरी दे देना ही प्रत्यक्ष मनुष्य का "स संसार में परम कर्तव्य है। केवल पण्डित केन्द्र द्वारा प्रतिपादित धर्म का सार यही है और इसी धर्म को अपने मन में उठाने सकत मानव-जातिधर्म या संशेष में मानवधर्म कहा है। ० आधुनिक कल्प पण्डित निम्नोक्त का भी यही दावा है। उसने या स्पष्ट शब्दों में कह दिया है कि उसीसबों की

काव्य न अपन धर्म का Religion of Humanity नाम रखे। उसका विस्तृत विवरण काव्य का A System of Positive Polity (Eng. trans in four Vols.) नामक ग्रन्थ में किया गया है। इस ग्रन्थ में इस बात की उत्तम चर्चा की गई है कि केवल आधिमौलिक दृष्टि से भी समाजधारणा किस तरह की जा सकती है।

में 'परमेश्वर मर गया है और अध्यात्मशास्त्र धोया जगाया है। इतना ज्ञान पर मौ उसने अपने सभी ग्रन्थों में आधिभौतिक दृष्टि से क्रमबिपाक तथा पुनर्क्रम को मंजूर करके प्रतिपादन किया है कि काम ऐसा करना चाहिये जो क्रमक्रमान्तरों में भी किया जा सके। और समाज की इस प्रकार व्यवस्था होनी चाहिये कि जिससे मरिष्यत् में ऐसे मनुष्यप्राणी पैदा हों जिनकी सब मनोवृत्तियाँ अत्यन्त विकसित होकर पूर्णावस्था में पहुँच जायें—कत इस संसार में मनुष्यमात्र का परमव्यवस्था और परमसाध्य यही है। इससे स्पष्ट है कि जो लोग अध्यात्मशास्त्र का नहीं मानते उन्हें भी कर्म-अकर्म का विवेचन करने के लिये कुछ-न-कुछ परमसाध्य अवश्य मानना पड़ता है। और यह साध्य एक प्रकार से अव्यक्त ही होता है। 'अस्य कारण यह है कि यद्यपि आधिभौतिक नीतिशास्त्रों के ये होन प्यय हैं—(१) सब मानव व्यवस्था महादेव की उपासना करके सब मनुष्यों का हित करना चाहिये आर () ऐसा क्रम करना चाहिये कि जिससे मरिष्यत् में अत्यन्त पूर्णावस्था में पहुँचा हुआ मनुष्यप्राणी उत्पन्न हो सके तथापि जिन लोगों का इन दोनों प्ययों का उपदेश किया गया है उनकी दृष्टि से वे अगोचर या अव्यक्त ही बन रहते हैं। कान्त अथवा निरुद्धे का यह उपदेश इसका धर्म सहीन सत्त्वगुणरहित कसब आधिभौतिक मरिष्यमात्र का विरोधी मझे ही हो परन्तु जिस धर्म-अधर्म-धाम्म का अथवा नीतिशास्त्र का परमव्यवस्था अध्यात्मदृष्टि से सबमूर्तात्मक्यजन्य साध्य की या क्रमयोगी रचितमत्र की पूर्णावस्था की नींव पर स्थापित हुआ है उसका पैर म सब आधिभौतिक साध्य का विरोधरहित समन्वेष सहज ही में हो जाता है। इससे कभी 'अस्य मय की आशङ्का नहीं हो सकती कि अध्यात्मशास्त्र से पबिध किया गया धर्मिक धर्म उक्त उपदेश के भीन हो जायगा। अब प्रश्न यह है कि यदि अव्यक्त उपपन्न की ही परमसाध्य मानना पड़ता है तो वह किफ मानवव्यक्ति के लिये ही क्या माना जाय ? अर्थात् वह मयाहित या संकृजित क्यों कर दिया जाय ? पूर्णावस्था का ही सब परमसाध्य मानना है तो उसमें ऐसे आधिभौतिक साध्य की अपेक्षा—ज्ञानवर और मनुष्य दोनों के लिये समान हो—अविक्रान्त ही क्या है ? इन प्रश्नों का उत्तर ज्ञे समय अध्यात्मदृष्टि से निगम होनेवाले समस्त प्ययवर मृष्टि के एक अनिवार्य परमत्व की ही कारण में आधारित जाना पड़ता है। अर्थात् जिन धर्म म आधिभौतिक धाम्मों की अभ्युपगम उपपत्ति पर है जिससे मनुष्य का दृश्यमृष्टिविषयक ज्ञान पुनर्वास की अपेक्षा निरुद्धी गुना अधिक प्य गया है। आर यह ज्ञान भी निर्विवाद सिद्ध है कि 'ज्ञे का पैरा इस नियम के अनुसार या प्राचीन साधू 'अस्य आधिभौतिक ज्ञान की प्राप्ति नहीं कर सेंगे। उनका सुखर हुए नय पाश्चात्य राष्टों के सामन जिना अगम्य है। परन्तु आधिभौतिक धाम्मों की जाहे जितनी शक्ति क्या न हो जाय यह अवश्य ही कहना होगा कि ज्ञान के मृष्टत्व को लभ्य सेंने की मनुष्य माय की स्वाभाविक प्रवृत्ति केवल आधिभौतिक पाठ से कभी पूरी तरह सन्तुष्ट नहीं हो सकती। कसब स्यममृष्टि

के ज्ञान से सब बातों का निर्वाह नहीं हो सकता। इसलिये येन्तर तरीके उत्पन्नित बाड़ी थी स्पष्टतया स्वीकार करते हैं, कि नामरूपात्मक दृश्यसृष्टि की ओर में कुछ अव्यक्त तत्त्व अवश्य ही होगा। परन्तु उनका यह कहना है कि इस नित्यतत्त्व के स्वरूप को समझ लेना सम्भव नहीं है। इसलिये इसका आधार से किसी भी शास्त्र की उपपत्ति नहीं कर्त्तव्य था सकती। कर्मन तत्त्ववेत्ता अन्त भी अव्यक्तसृष्टितत्त्व की अहेतुता को स्वीकार करता है। तथापि उसका यह मत है, कि नीतिशास्त्र की उपपत्ति इसी अव्यक्त तत्त्व के आधार पर कर्त्तव्य बानी चाहिये। शोपेनह्वर इसके भी आगे बढ़कर प्रतिपादन करता है कि वह अव्यक्त तत्त्व वाचनात्मरूपी है। और नीतिशास्त्र-सम्बन्धी अन्वेषक ग्रन्थकार ग्रीन का मत है कि यही सृष्टितत्त्व आत्मा के रूप में अंशतः मनुष्य के शरीर में पादुर्युक्त हुआ है। गीता को स्पष्ट रीति से कहती है कि मैंने बातों कीबज्जे कीबज्जे सनाठन। हमारे उपनिषत्कारों का यही सिद्धान्त है कि जगत् का आधारभूत वह अव्यक्ततत्त्व नित्य है एक है स्वतन्त्र है आत्मरूपी है—एक; "सबे अधिक इसका विषय मैं और कुछ नहीं कहा था सकता। और इस बात में सन्देह है कि उक्त सिद्धान्त से भी आगे मानवी ज्ञान की यदि कमी बढ़ेगी या नहीं। क्योंकि जगत् का आधारभूत अव्यक्ततत्त्व इन्द्रियों से अशोचर अर्थात् निर्गुण है। "इसलिये उसका वर्णन गुण वस्तु, या क्रिया विज्ञानेवाले किसी भी शब्द से नहीं हो सकता और इसीलिये उसे 'अज्ञेय' कहते हैं। परन्तु अव्यक्त-सृष्टितत्त्व का जो ज्ञान हमें हुआ करता है वह यद्यपि शब्दों से अधिक न भी कतलवा था सके, और "इसलिये लेखने में यद्यपि वह अस्पष्टता होल पड़े, तथापि वही मानवी ज्ञान का सर्वतत्त्व है; और इसीलिये जोकि नीतिमत्ता की उपपत्ति भी उसी के आधार से कर्त्तव्य बानी चाहिये। एवं गीता में किये गये विवेचन से साफ़ मात्स हो जाता है, कि ऐसी उपपत्ति उचित रीति से कतलने के लिये कुछ भी अड़चन नहीं हो सकती। दृश्यसृष्टि के द्वारा व्यवहार किन्तु पद्धति से जलाने वाले—उदाहरणार्थ व्यापार कैसे करना चाहिये, कार्रवाई कीतना चाहिये, रोगी का कौन-सी ओपधि किन्तु समझ ही जाये, सर्वव्याप्तिको की दूरी का कैसे खनना चाहिये—इसे सही मूर्ति समझने के लिये हमेशा नामरूपात्मक दृश्यसृष्टि के ज्ञान की ही आवश्यकता हुआ अरेगी। इसमें कुछ सन्देह भी नहीं कि इन सब कीविक व्यवहारों का अधिकाधिक कुछकता से करने के सिव नामरूपात्मक आधिभीतिक शास्त्रों का अधिकाधिक अध्ययन अवश्य करना चाहिये। परन्तु यह कुछ गीता का विषय नहीं है। गीता का मुख्य विषय तो यही है कि अर्वात्मदृष्टि से मनुष्य की परम श्रेष्ठ अवस्था का कतल कर उतक आधार से यह निष्पन्न कर दिया जाये कि कम अकर्मरूप नीतिधर्म का मूलतत्त्व क्या है। इसमें से पहले बानी आर्यात्मिक परमसाध्य (मोक्ष) के बार में आधिभीतिक पात्र उदासीन अरे ही रह परन्तु दूसरे विषय का—अर्थात् कतल नीतिधर्म का मूलतत्त्व का—निर्णय करने के लिये भी आधिभीतिक पक्ष असमझ है। और पिछले प्रकरणों में हम

कथ्य पुनः है कि प्रकृति की स्वतंत्रता, नीतिधर्म की नित्यता तथा अमृतत्व प्राप्त कर देने की मनुष्य के मन की स्वाभाविक इच्छा, इत्यादि गहन विषयों का निष्पन्न आध्यात्मिक धर्म से नहीं हो सकता — "उसके बिना आभिर हमें आमानात्मविचार में प्रवेश करना ही पड़ता है। परन्तु अध्यात्मशास्त्र का धर्म कुछ इतने ही से पूरा नहीं हो जाता। अष्टाङ्ग के आधारभूत अमृतत्व की नित्य उपासना करने से और अपरोक्षानुभव से मनुष्य के आत्मा को एक प्रथम की विशिष्ट स्थिति मिलने पर उसके शीघ्र-स्वभाव में जो परिवर्तन हो जाता है वही सन्तुष्टि का मूल है। इसलिये "स वात पर ध्यान रक्खना भी उचित है कि मात्रावस्था की पूर्णावस्था के विषय में भी अध्यात्मशास्त्र की सहायता से जैसा उत्तम निष्पन्न हो जाता है जैसा केवल आधि-मौलिक मुक्त्या से नहीं होता। क्योंकि यह बात पहले भी विस्तारपूर्वक क्लृप्ति हो चुकी है कि केवल विषयमुक्त या पशुओं का उद्देश्य या साधन है उससे अन्यान्य मनुष्य की बुद्धि का भी पूरा समाधान हो नहीं सकता। मुक्तबुद्धि अनित्य है तथा कम ही नित्य है। इस दृष्टि से विचार करने पर सहज ही बात हो जायेगी कि गीता के पारमार्थिक धर्म तथा नीतिधर्म दोनों का प्रतिपादन अष्टाङ्ग के आधारभूत नित्य तथा अमृतत्व के आधार से ही किया गया है। इस लिये यह परमावधि का गीताधर्म, उस आध्यात्मिक शास्त्र से कभी हटकर नहीं जा सकता जो मनुष्य के सब कर्मों का विकास सिद्ध इस दृष्टि से किया करता है कि मनुष्य केवल एक उच्च भेदी का मानकर है। यही कारण है कि हमारा गीताधर्म नित्य तथा अमर हो गया है और मानवान न ही उन्मत्त प्रेमा सुप्रसन्न कर रहा है कि हितबुद्धि का इस विषय में किसी भी दूरतम धर्म धर्म या मत की ओर मुँह ताकने की आवश्यकता नहीं पड़ती। जब सब ब्रह्मज्ञान का निष्पन्न हो गया तब बाल्यवत्त्व ने राजा जनक से कहा है कि अमर्य के माना-वि — भव नू अमर्य हो गया (६ ४ ० ४) यही बात गीताधर्म के राज के दिव्य अनेक प्रयोगों में अक्षरशः कही जा सकती है।

गीताधर्म क्या है? वह सबतापसि निम्न और व्यापक है। वह सम है। अर्थात् धर्म ज्ञान तथा या किसी अन्य मर्त्य के जगह में नहीं पड़ता किन्तु सब धर्मों का एक ही मापदण्ड से सट्टा हो जाता है। वह अमर्य सब धर्मों के विषय में सपोषित सहिष्णुता उत्पन्न करता है। वह ज्ञान मक्ति और कममुक्त है। और अधिक क्या कहें वह सनातनधर्मिकधर्मसूत्र का अन्तर्गत मधुर तथा अमृत धर्म है। वैदिक धर्म में पहले इन्द्रधर्म या पशुधर्म यज्ञों का अर्थात् केवल कर्मकाण्ड का ही अधिक माहात्म्य था। परन्तु फिर उपनिषद् के ज्ञान से यह केवल कर्मकाण्डप्रधान धर्मधर्म गौण माना जाने लगा। और उसी समय सांख्यशास्त्र का भी प्राबुल्लभ हुआ। परन्तु यह ज्ञान सामान्य जनता का अग्रगण्य था। और इसका कृपाव भी कमलमय्यास की ओर ही विद्यमान रहा करता था। इसलिये केवल औपनिषदिक धर्म से अवस्था बीजों की स्थापना एक वास्तविकता से भी सन्तुष्टिपूर्ण योगों का पूरा समाधान होना सम्भव नहीं था। अतएव

उपनिषद् के वैश्व बुद्धिगम्य ब्रह्मज्ञान के साथ प्रेमगम्य भक्त उपासना के सम्बन्ध का संयोग करके सम्पन्ण्ड की प्राचीन परम्परा के अनुसार ही अबुन को निर्मित करके गीताधर्म सब धर्मों को मुक्तकण्ठ से बही कहता है कि तुम अपनी अपनी योग्यता के अनुसार अपने अपने सांसारिक कृत्यों का पापन ध्येयसमूह के शिखे निष्कर्मबुद्धि से आत्मोपम्यहृदि से तथा उत्साह से वाचबीधन करते रहो और उसके द्वारा पेश नित्य परमाम्नेयता का सदा भजन करो जो पिण्ड-ब्रह्माण्ड में तथा समस्त प्राणियों में एकत्व से व्याप्त है - "सी में तुम्हारा सांसारिक तथा पारलौकिक कल्याण है।" इससे कम बुद्धि (ज्ञान) और प्रेम (भक्ति) के बीच का विरोध नष्ट हो जाता है और सब आयु का जीवन ही का यशस्व करने के लिये उपदेश देनेवाले अनेक गीताधर्म में लच्छ वैदिकधर्म का सारांश आ जाता है। इस नित्यकर्म को पहचान कर वैश्व कर्तव्य समझ करके, सर्वभूतहित के लिये प्रयत्न करनेवाले सैकड़ों महात्मा और कर्त्ता या भीर पुरुष जब इस पवित्र भरतभूमि को अछूटा किया करते थे तब वह इस परमेश्वर की कृपा का पाप कनकर न केवल ज्ञान के वरन् ऐश्वर्य के भी शिखर पर पहुँच गया था। और कहना नहीं होगा कि जब से बोनी जंगल का सावन वह भयलक्ष्म धर्म बूट गया है तभी से इस देश की निरुत्साहता का आरम्भ हुआ है। "सन्धिमे ईश्वर से आधापूर्वक अन्तिम प्राप्ति यही है कि भक्ति का ब्रह्मज्ञान का और कर्तृत्वशक्ति का यथोचित मेल कर देनेवाले "स वेदस्वी तथा सम गीताधर्म के अनुसार परमेश्वर का भजन-पूजन करनेवाले सत्युप इस देश में छिद्र भी उत्पन्न हों। और, अन्त में उगार पाठ्य से निम्न मन्त्रद्वारा (अ. १ १११ ४) यह चिन्तित करके गीता का रहस्यविशेषन यहाँ समाप्त किया जाता है कि इस ग्रन्थ में कहीं भ्रम से कुछ न्यूनाधिकता हुआ हो तो उसे समग्रहि से सुधार लीजिये -

ममानी च माह्वतिः समाना हव्यामि वा ।

ममानमस्तु वा मनो यथा वा सुसहासति ॥

यथा वा सुसहासति ॥ *

यह मन्त्र कर्त्तव्य गीता के अन्त में जाया है। यद्यप्यहमें ये दृष्टान्त लोगों का लक्ष करके यह कहा गया है अब - तुम्हारा अनिष्टाद एक समान हो तुम्हारा अन्तःकरण एक समान हो; और तुम्हारा मन एक समान हो जिससे तुम्हारा सुखाय जाया; अर्थात् सर्वशक्ति की वृद्धि होगी अर्थात् अन्तिम यह ब्रह्मज्ञान है। यथा वा सुसहासति इसकी द्विगुण शक्ति की अर्थात् शिखर का लक्ष्य ही यह है।

ॐ तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धियो नमोः ॥

परिशिष्ट प्रकरण

गीता की वहिरङ्गपरीक्षा

अधिष्ठित्वा आर्पि हुन्वो देवतं योगमेष च ।

योऽप्यापरोक्षपेक्षाऽपि पापीयाऽज्जायते ॥ स ॥ ॥

- स्मृति

पिछले प्रकरणों में उस बात का विस्तृत वर्णन किया गया है कि जब मारतीय
युद्ध में हानेवाले कुल्लभ और अतिशय का प्रत्यक्ष दृश्य पहले पहले आँखों
के सामने उपस्थित हुआ तब अर्जुन अपने आचमन का स्वागत करके संन्यास का
स्वीकार करने के लिए तैयार हो गया था और उस समय उसका ठीक माग पर
धने के छिपे भीष्म ने वेगन्तछाया के आचार पर यह प्रतिपादन किया कि कम
योग ही अधिक भयानक है कमयाग में बुद्धि ही की प्रधानता है। "सन्धि ब्रह्म-
संन्यासजन से अथवा परमेश्वरमूर्ति से अपने बुद्धि की साम्यावस्था में रह कर उस
बुद्धि के द्वारा स्वयमानुसार सब काम करत रहने से ही मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है।
मोक्ष पाने के लिये इसके सिवा अन्य किसी बात की आवश्यकता नहीं है; और, इस
प्रकार उपदेश करके, मगधान् ने अर्जुन का युद्ध करने में प्रवृत्त कर दिया। गीता का
यही वधाव तात्पर्य है। अब गीता का भारत में सम्मिलित करने का काम प्रयास
नहीं इत्यादि जो शब्दाएँ इस क्रम से उत्पन्न हुई हैं — कि गीताग्रन्थ केवल वेगन्त-
विषयक और निवृत्तिप्रधान है — उनका निवारण भी आप ही आप हो जाता है।
क्योंकि, कणपत्र में सत्यावृत्य का विवेचन करके जिस प्रकार भीष्म ने अर्जुन का
बुभुक्षित के बंध से परावृत्त किया है उसी प्रकार युद्ध में प्रवृत्त करने के लिए गीता
का उपदेश भी आवश्यक था। और यदि काव्य की दृष्टि से देखा जाय तो भी यह
सिद्ध होता है कि महाभारत में अनेक स्थानों पर ऐसे ही ये अन्यान्य प्रसिद्ध शीघ्र
पड़ते हैं, उन सब का मूलतत्त्व कहीं-न-कहीं कल्पना आवश्यक था। इसलिये जने
मगधगीता में कल्पना के व्यावहारिक सम-अभेद के अथवा काय अथवा व्यवस्थिति

द्विती मन्त्र क कवि शम्भु ब्रह्मा आदि विभिन्नानां का न मान्य ह्य जा । उक्त मन्त्र की) मिश्रा तथा इ अवस्था में करता है । वह पार्थी हाता है - वह द्विती न त्रिती। अतिशय का वचन है वस्तु माध्यम नहीं कि द्वित मन्त्र का ई ही उनका मन्त्र भार्य मान्य । भावक) अतिशय स पाया जाता है वह यह है- वा इ वा अहिंसामर्त्य यत्तद्वाहितमात्मन मन्त्रक याजमान वा स्वाध्यासि वा स्वागु कर्षणि गन वा अनिरूपण । भरीय कति शब्द आदि द्विती भी मन्त्र क आ महिंग ह उनक बिना मन्त्र नहीं कहना चाहिये । वही स्पष्ट गीता लराल मन्त्र क निर भी समझा जा सकता है ।

के निरूपण की पूर्ति गीता ही में की है। जनपर्व के ब्राह्मण व्यास-संवाद में व्यास ने वेदास्त के आधार पर उस बात का विवेचन किया है, कि 'मैं मांस खेचने का रोकसार क्या करता हूँ। और शांतिपर्व के ब्रह्मधार-ब्राह्मि-संवाद में भी उसी तरह ब्रह्मधार ने अपने वाणिज्य व्यवसाय का समर्पण किया है (वन २ ६-२१५ और शो ६ -२६३)। परन्तु यह उपपत्ति उन अनिष्ट व्यवसायों की भी है। उसी प्रकार महिषा सत्य आदि विषयों का विवेचन यद्यपि महाभारत में कई स्थानों पर मिलता है तथापि वह भी एकत्रेष्टीय अर्थात् उन विशिष्ट विषयों के लिये ही है। इसलिये वह महाभारत का प्रधान भाग नहीं माना जा सकता। इस प्रकार के एकत्रेष्टीय विवेचन से यह भी निर्णय नहीं किया जा सकता कि भिन भगवान् श्रीकृष्ण और पाण्डवों के उत्कृष्ट कार्यों का वर्णन करने के लिये व्यासजी ने महाभारत की रचना की है उन महातुमारी के चरित्रों को आदर्श मान कर मनुष्य उस प्रकार आचरण करे वा नहीं। यदि यही मान लिया जाय कि संसार निःसार है और कमी-न-कमी संन्यास सेना ही हितकारक है तो स्वभावतः ये प्रश्न उपस्थित होते हैं कि श्रीकृष्ण तथा पाण्डवों को इतनी सन्तुष्ट में पड़ने का कारण ही क्या था? और, यदि उनके प्रयत्नों का कुछ हदु मान लिया जाय तो तब संप्रहार्य उनका गारुड करके भ्यातकी को तीन वर्षपर्यन्त लगातार परिभ्रम करके (म. भा. आ. ६२-७२) एक साल स्वर्ग के बृहत् प्रन्थ को घूमने का प्रयोजन ही क्या था? कबल 'तुना ही कह देने से ये प्रश्न यथेष्ट हल नहीं हो सकते कि वर्णाश्रमकर्म चिन्तुद्धि के लिये किये जाते हैं। क्योंकि चाहे जो कहा जाय, स्वर्ग-परम अथवा जन्म के अन्ध सव व्यवहार तो संन्यासवृद्धि से गौण ही मान जाते हैं। उसलिये महाभारत में भिन महान् पुरुषों के चरित्रों का वर्णन किया गया है उन महात्माओं के आचरण पर 'मुक्त बुद्धरः' न्याय से होनेवाले आशेष का हृदय कर उक्त प्रन्थ में कहीं-न-कहीं विस्तारपूर्वक वह कठमना आचरणक या कि संसार के सब काम करना चाहिये; तो प्रत्येक मनुष्य को अपना अपना कर्म संसार में किस प्रकार करना चाहिये विलेख वह कर्म उसकी भावप्रति के मार्ग में बाधा न डाल सके। नवोपाख्यान रामोपाख्यान आदि महाभारत के उपाख्यानों में उक्त बातों का विवेचन करना उपयुक्त न हुआ होता। क्योंकि एका करने से उन उपाधों के लक्ष्य यह विवेचन भी गौण ही माना गया होता। इसी प्रकार जनपर्व अथवा शांतिपर्व के अनेक विषयों का विवेचन में यदि गीता को भी सम्मिलित कर लिया जाता तो उक्त महाभारत अक्षरक बन गया होता। अतएव उपांगवच समाप्त होने पर महाभारत का प्रधान भाग - मारतीय युद्ध - आरम्भ होने के ठीक मीक पर ही उस पर ऐसे आशेष किये गये हैं या नीतिपर्व की दृष्टि में अपरिहाय रीति पद्धत है; और वहीं यह कर्म भर्तृ विवेचन का स्वतन्त्र शास्त्र उपरिनिर्वाहक बनवाया गया है। तारीख पढ़नेकास युद्ध के विषय यदि यह परम्परागत क्या भूय जाय कि श्रीकृष्णजी ने युद्ध के आरम्भ में ही

अर्जुन को गीता सुनाई है, और यदि व इसी बुद्धि से विचार करें कि महाभारत में कम-अवर्ग का निरूपण करने के लिये रखा गया यह एक आर्य-महाग्रन्थ है तो भी वही गीत पढ़ेगा, कि गीता के लिये महाभारत में जो स्थान नियुक्त किया गया है वही गीता का महत्त्व प्रकट करने के लिये काव्य-दृष्टि से भी अनन्यतः उचित है। अब इन बातों की टीका टीका उपपत्ति माग्न हो गई कि गीता का प्रतिपाद विषय क्या है और महाभारत में किस स्थान पर गीता कतघर्ष गइ है तब ऐसे प्रश्नों का कुछ भी महत्त्व शून्य नहीं पड़ता कि रणभूमि पर गीता का ज्ञान कतलान की क्या आवश्यकता थी? क्याकिन् किसी ने इस ग्रन्थ का महाभारत में पीछे से जुड़े दिया होगा! अथवा, महाभारत में उस ही श्लोक मुख्य है या सौ? क्योंकि अन्य प्रकरणों से भी यही गीत पड़ता है, कि जब एक बार यह निश्चय हो गया कि कमनिरूपणमय 'भारत का महाभारत करने के लिये अमुक विषय महाभारत में अमुक कारण से अमुक स्थान पर रखा जाना चाहिये' तब महाभारतकर इस बात की परवाह नहीं करते कि उक्त विषय का निरूपण में किना स्थान का आवश्यक। तथापि गीता की बहिरङ्गपरीक्षा का सम्बन्ध म जो और दृष्टिसे पता की जाती है उन पर भी अब प्रवृत्तानुसार विचार करके उनके सत्यांश की खोज करना आवश्यक है। इसलिये उनमें से (१) गीता और महाभारत (२) गीता और उपनिषद् (३) गीता और ब्रह्मसूत्र, (४) मगधवक्त्रम का उदय और गीता (५) वर्तमान गीता का कास, (६) गीता और बौद्धग्रन्थ (७) गीता और 'वाइष्णो' की वाच्यम - इन बातों विषयों का विवेचन इस प्रकरण के सात भागों में क्रमानुसार किया गया है। स्मरण रहे कि उक्त बातों का विचार करते समय कबल काव्य की दृष्टि से अथवा व्यावहारिक और ऐतिहासिक दृष्टि से ही महाभारत, गीता ब्रह्मसूत्र उपनिषद् आदि ग्रन्थों का विवेचन बहिरङ्गपरीक्षा किया करते हैं इसलिये अब उक्त प्रश्नों का विचार हम भी उही दृष्टि से करेंगे।

भाग १ - गीता और महाभारत

ऊपर यह अनुमान किया है कि भीष्मपुत्री श्रीमत् महाभारत का बहिरङ्ग का नैतिक समर्पण करने के लिये महाभारत में कमयोग्यस्थान गीता उचित कारणों से उचित स्थान में रखी गई है और गीता महाभारत का ही एक भाग होना चाहिये। वही अनुमान इन दोनों ग्रन्थों की रचना की तुलना करने से अधिक स्पष्ट हो जाता है। परन्तु तुलना करने का पहला इन दोनों ग्रन्थों के वर्तमान रूप का कुछ विचार करना आवश्यक प्रतीत होता है। हमने गीताग्रन्थ का आरम्भ में भीष्मपुत्रवक्त्रपुत्री ने स्पष्ट रीति से कह दिया है कि गीता ग्रन्थ में सात सौ श्लोक हैं। और वर्तमान समय की सब पाण्डित्यों में भी उनमें ही श्लोक पाये जाते हैं। इन सात सौ श्लोकों में से १ श्लोक भूतपुरुष का है ८ उपपत्ति के ८४ अनु के और ५७ मगधान का

हैं। यज्ञ में गद्यपद्य कृष्णाची के अपत्यने में मुद्रित महामारत की पोथी में मीम-
पर्व में वर्णित गीता के अठारह अध्यायों के बाज जो अध्याय आरम्भ होता है, उसके
(अर्थात् मीमपर्व के सैताम्बिसर्ग अध्याय के) आरम्भ में चांदे पाँच श्लोकों में गीता-
माहात्म्य का वर्णन किया गया है और उसमें कहा है—

पदशतानि सर्बिज्ञानि श्लोकानां प्राह केशव ।

अर्जुन समपञ्चाशत् सप्तवर्तिं तु सञ्जय ।

पुतराष्ट्र श्लोकमेकं श्रोताया मानसुच्यते ॥

अर्थात् गीता में केशव के ६२ अर्जुन के ५७ सञ्जय के ६७ और पुतराष्ट्र का
१ "स प्रकार कुछ मिस्रकर ७४० श्लोक हैं। मद्रास "स्वप्ने में जो पाठ प्रचलित
है उसके अनुसार कृष्णाचार्यवारा प्रचलित महामारत की पोथी में ये श्लोक पाये
जाते हैं। परन्तु कृष्णसे में मुद्रित महामारत में ये नहीं मिलते; और मारत-नीकतार
नीककण्ट ने तो "नक विषय में यह लिखा है कि "न ५१ श्लोकों की गीता न
पठ्यन्ते। अतएव प्रतीत होता है कि ये प्रसिद्ध हैं। परन्तु यद्यपि "न प्रसिद्ध
मान हैं तथापि यह नहीं कृतव्याया का सञ्ज्ञा कि गीता में ७४० श्लोक (अर्थात्
वर्तमान पाणिनी में का ७ श्लोक हैं उनसे ४ श्लोक अधिक) किये और का
मिसे। महामारत बड़ा भारी ग्रन्थ है। "कसिंय सम्भव है कि "समें समक समय पर
अन्य श्लोक जोड़ दिये गये हों तथा कुछ निष्कर्ष डाले गये हों। परन्तु वह यह
गीता के विषय में नहीं कही जा सकती। गीताग्रन्थ सर्वे पठनीय होने के कारण कौनों
के सदाय पूरी गीता का कण्ठाग्र करनेवाले लोग भी पहले बहुत थे और अब तक भी
कुछ हैं। यही कारण है कि वर्तमान गीता के बहुत-से पाठान्तर नहीं हैं; और जो
कुछ मिस्र पाठ हैं वे सब टीकाकारों का मान्य हैं। "सक सिवा यह भी कहा जा
सकता है कि "नी हेतु से गीताग्रन्थ में पराकर ७ श्लोक रचे गये हैं कि इसमें
काद केरकर न कर सक। अब प्रश्न यह है कि कथं तथा मद्रास में मुद्रित महा-
मारत की प्रतियों ही में ६ श्लोक—और वे भी सब सम्मान ही के—क्या कहीं
न आ गये? मद्रास और अर्जुन के श्लोकों का जाह बतमान प्रतियों में और इस
गणना में समाप्त अध्याय १६ और प्यारह अध्याय के पर्याप्त श्लोक ?
(१ — ३१) आदि १७ श्लोक का साथ मन्मथ के कारण सम्भव है, कि अन्य
एक श्लोक भी मद्रास के मान जाये। इसलिये कहा जा सकता है कि यद्यपि मद्रास
और अर्जुन के श्लोकों का ज्ञान सम्मान ही है तथापि प्रत्येक श्लोक की पुष्ट पुष्ट
गिनने में कुछ कष्ट हो गया होगा। परन्तु उन बात का कुछ पता नहीं लगता कि
वर्तमान प्रतियों में वर्तमान के ७ श्लोक हैं उनमें कर्म ६० (अर्थात् ४०
श्लोक) का न आ गया या यह कहना है कि गीता का मूल्य या "पान" का
इसी प्रकार के (३) निम्नी प्रकरण का इसमें समावेश किया गया होगा; या "नेने
ह कि पन्द्रह में मुद्रित महाभाग की पोथी में यह प्रकरण नहीं है। इतना ही नहीं

किन्तु "स पोषीवाक्यी गीता मे मी सात सी श्लोक हैं। अतएव, वतमान सात सौ श्लोक की गीता ही का प्रमाण मानने के बिना अन्य माग नहीं है। यह हुई गीता की बात। परन्तु, जब महाभारत की ओर देखते हैं तो कहना पड़ता है कि यह विशेष कुछ भी नहीं है। स्वयं भारत ही में यह कहा है कि महाभारतसंहिता की संख्या एक सप्त है। परन्तु रामकृष्णपुर चितामणराय वैष न महाभारत के अपने टीका-ग्रन्थ में स्पष्ट करके बताया है कि वतमान प्रकाशित पोषियों में उतने श्लोक नहीं मिलते और निम्न निम्न पद्यों के अध्यायों की संख्या भी भारत के आरम्भ में दी गई अनुक्रमविधि के अनुसार नहीं है। ऐसी अवस्था में गीता और महाभारत की तुलना करने के लिये "न प्रयो की किन्ती-न किन्ती विशेष पोषी का आधार लिये किना काम नहीं चल सकता। अतएव श्रीमच्छङ्कराचार्य ने जिस सात सौ श्लोकों वाली गीता का प्रमाण माना है उसी गीता को और चण्कसे के बाबू प्रतापचन्द्रराय द्वारा प्रकाशित महाभारत की पोषी का प्रमाण मान कर हमने इन दोनों ग्रन्थों की तुलना की है और हमारे "स ग्रन्थ में उद्धृत महाभारत के श्लोकों का स्थाननिर्देश भी चण्कसे में मुद्रित ठीक महाभारत के अनुसार ही किया गया है। इन श्लोकों को बम्बई की पोषी में अथवा मद्रास के पाठशाला के अनुसार प्रकाशित कृष्णाचार्य की प्रतियों में देखा जा सकता है और यदि वे हमारे निर्दिष्ट किये हुए स्थानों पर न मिलें तो कुछ आगे पीछे ढूँढ़ने से वे मिल जायेंगे।

सात सौ श्लोकों की गीता और चण्कसे के बाबू प्रतापचन्द्रराय-द्वारा प्रकाशित महाभारत की तुलना करने से प्रथम यही शीघ्र पड़ता है कि महाभारत की का एक भाग है और इस बात का इतने स्वयं महाभारत में ही कई स्थानों में पाया जाता है। पहला दशमोऽध्याय के आरम्भ में दूसरे अध्याय में दी गई अनुक्रमविधि में किया गया है। पर्ववर्णन में पहला यह कहा है— पूर्वोक्तं महाभारतं पर्वमीप्सवस्ततः (म मा आ २ १९) और फिर अठारह पद्यों के अध्यायों और श्लोकों की संख्या वृत्तान्त समय मीथ्यपन के वर्णन में पुनः महाभारत का स्पष्ट दशमोऽध्याय इस प्रकार किया गया है—

कश्मलक यथा पार्थस्य बासुदेवो महामतिः।

मोहज नाशयामास हेतुभिर्मोक्षदक्षिभिः ॥

—म मा २. २४७

अर्थात् किन्तु मोक्षमार्ग कारण वृत्तान्त बासुदेव ने अर्जुन के मन का मोह कर्मज दूर कर दिया। "ती प्रकार आदिपर्व (१ १७९) के पहले अध्याय में प्रत्येक श्लोक के आरम्भ में "यन्मोक्षे" कहकर, जब वृत्तराज ने बताया है कि दुर्योधन प्रकृति की अप्रतिभा के कारण में किन्तु किन्तु प्रकार में निराशा होती गई तब यह वर्णन है कि "बाही मुना कि अर्जुन के मन में मोह उत्पन्न होने पर श्रीकृष्ण ने उन

विभ्ररूप दिग्भ्रमया त्योंही सब के विषय में मेरी पूरी निराशा हो गई। भाग्यवश के इन तीनों उल्लेखों के बाद शान्तिपर्व के अन्त में नारायणीय, धर्म का वर्णन करते हुए गीता का फिर भी उल्लेख करना पड़ा है। नारायणीय सत्त्वत, ऐकान्तिक और मागवत - ये चारों नाम समानार्थक हैं। नारायणीयोपाख्यान (सं. ११४-१५१) में उस मच्छिप्रधान प्रवृत्तिमार्ग के उपदेश का वर्णन किया गया है कि किन्तु उपदेश नारायण अथि अथवा भगवान् ने श्वेतद्वीप में नारदजी को किया था। पिछले प्रकरण में मागवतकर्म के उस तत्व का वर्णन किया था कुछ है कि वास्तुतः की एकान्तभाव से मच्छि करने उस कर्म के सब व्यवहार स्वयंमानुसार करते रहने से ही मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है और वह भी कतख दिया गया है कि इसी प्रकार महाभारत में भी संन्यासमार्ग की अपेक्षा कर्मयोग ही अधिकतर माना गया है। इस नारायणीय धर्म की परम्परा का वर्णन करते समय वैराग्यावन कर्मयोग से करते हैं, कि वह धर्म सत्तात् नारायण से नारद को प्राप्त हुआ है; और वही धर्म 'व्यक्तो हरिगीतासु समाप्त विधिःकृतः' (म. ग. पां १४६ १) - हरिगीता अथवा महाभारत में कृतकथा गया है। उसी प्रकार आगे चल कर १४८ के अन्वय के ८ के श्लोक में यह कथनका गया है कि -

समुपोदेयनीकेह कुरुपाण्डवयोर्मुखे ।

अर्जुने विमनस्के च गीता मयवता स्वपम् ॥

कीरव और पाण्डवों के मुख के समय विमनस्क अर्जुन को महावान् ने ऐकान्तिक अथवा नारायणधर्म की इन विधियों का उपदेश किया था और सब कुलों में स्थित नारायणधर्म की परम्परा कथन कर पुनः कहा है कि उस धर्म का और विधियों के धर्म अथवा संन्यासधर्म का वर्णन 'हरिगीता' में किया गया है (म. ग. पां १४८ १)। भाग्यपर्व और शान्तिपर्व में किये गये इन का उल्लेखों के अति रिक्त अभिप्रेषण के अनुगीतापर्व में भी और एक बार महाभारत का उल्लेख किया गया है। जब भारतीय मुख पूरा हो गया बुधिविर का सम्बोधित भी हो गया; और एक दिन भीहृष्ण तथा अर्जुन एकत्र बैठे हुए थे - तब भीहृष्ण ने कहा : यहाँ अब मेरे कहने की कोई आवश्यकता नहीं है। द्वारका को जाने की इच्छा है। इस पर अर्जुन ने भीहृष्ण से प्रार्थना की, कि पहले मुझ के आरम्भ में आपने मुझे जो उपदेश किया था वह मैं भूल गया इसलिये वह मुझे फिर से कृतस्वरूपे (अध. १६)। तब इस किन्ती के अनुसार - द्वारका का जाने के पहले - भीहृष्ण ने अर्जुन को अनुगीता सुनाई। इस अनुगीता के आरम्भ ही में महावान् ने कहा है - तुमान्य-वत् तू उस उपदेश को भूल गया; जिस में तू मुझ के आरम्भ में कृतकथा था। उस उपदेश को फिर मैं तेरा ही कथना अब मेरे लिये भी आवश्यक है। इसलिये उसके बाद तूने कुछ अन्य बात कथनाई हैं (म. ग. अध. अनुगीता १६ १-११)। वह बात ध्यान इन योग्य है कि अनुगीता में वर्णित

इस प्रकार गीता के प्रकरणों के समान ही हैं। अनुगीता के निर्देश का मिश्रकर महामारत में भगवद्गीता का सात बार स्पष्ट उल्लेख हो गया है। अर्थात् अन्तर्गत प्रमाणों से स्पष्टतया सिद्ध हो जाता है, कि भगवद्गीता वर्तमान महामारत का ही एक भाग है।

परन्तु सन्देह की गति निरंकुश रहती है। इसलिये उपर्युक्त सात निर्देशों का भी कर खेपों का समाधान नहीं होता। वे कहते हैं कि यह कैसे मिट हो सकता है कि यह उल्लेख भी मारत में पीछे से नहीं जोड़ दिये गये होंगे! इस प्रकार उनके मन में यह शङ्का क्यों-की-सी रह जाती है, कि गीता महामारत का भाग है अथवा नहीं। पहले तो यह शङ्का केवल इसी समझ से उपस्थित हुई है कि गीता अन्य ब्रह्मसूत्र प्रधान है। परन्तु हमने पहले ही विस्तारपूर्वक कथन किया है कि यह समझ ठीक नहीं। अतएव यथाय में ऐसा काय तो अब उस शङ्का के सिरे का स्थान ही नहीं रह जाता। तथापि इन प्रमाणों पर ही अवलम्बित न रहते हुए हम कथनना चाहते हैं, कि अन्य प्रमाणा से भी उक्त शङ्का की अवधार्यता सिद्ध हो सकती है। एक दो प्रश्नों के विषय में यह शङ्का की जाती है कि वे शर्तों एक ही प्रकरण के हैं या नहीं तथा काव्यमीमांसाप्रकरण पहले उन दोनों शर्तों—शब्द-सादृश्य और अयसादृश्य—का विचार किया करते हैं। शब्दसादृश्य में केवल शब्दों ही का सम्बन्ध नहीं होना किन्तु उसमें मापारब्धता का भी समावेश किया जाता है। इस विषय में विचार करत समय ऐसा चाहिये कि गीता की भाषा और महामारत की भाषा में कितनी समता है। परन्तु महामारत प्रत्यक्ष बहुत बड़ा और विस्तीर्ण है। इसलिये उसमें मीक मीके पर भाषा की रचना भी मिश्र मिश्र रीति से की गई है। उदाहरणार्थ कथन में कण और अक्षु के मुख का बचान पढ़ने से हीन पण्डित है कि उसकी मापारब्धता अन्य प्रकरणों की भाषा से भिन्न है। अतएव यह निश्चित करना अत्यन्त कठिन है कि गीता और महामारत की भाषा में समता है या नहीं। तथापि सामान्यतः विचार करत पर हमें परम्परावासी काशीनाथपन्त तैत्तिरीय के मत से तदुक्त हाकर कहना पड़ता है कि गीता की भाषा तथा उपाख्यान और अथवा प्राचीन है। उदाहरणार्थ काशीनाथपन्त ने यह कथनया है कि भन्त (गीता २. १६) भाषा (गीता ७. ४) ब्रह्म (= प्रकृति, गीता १३. ३) पाप (= कर्मपाप) पादपूर्वक अर्थय है (गीता ७) आदि शब्दों का प्रयोग गीता में भिन्न भिन्न म किया गया है। उक्त भिन्न में वे शब्द काव्यमाल प्रकृति के कार्यों में

सर्वांग काशीनाथ प्रमुखक तर्क-ज्ञाना संज्ञा अंगवर्तिता का अ-प्रती अनुवाद प्रामाण्यता काव्य द्वारा सत्यादिन साधकर्म-पुनरुत्पन्ना (Sacred Books of the East Series, Vol. VIII) में प्रकाशित हुआ है। इस पुस्तक में गीता का यह ही उदाहरण का जोर पर जोड़ दिया गया है। तैत्तिरीय नेत्रक का सम्प्रमाण इस प्रकार में जो प्रमाण है वह स्पष्टता का शङ्क। इस उदाहरण का अर्थ स्पष्ट ही है। व. १६।

नहीं पाये जाते। और पानमे ही से क्यों न हो परन्तु गीता के ११ ३० श्लोक में 'नमस्कृत्वा यह अपाणिनीय द्रव्य रखा गया है तथा गीता ११ ४८ में 'सर्व्व अहं' यह प्रथम अपाणिनीय शक्ति भी भी गई है। इसी तरह सेनानीनामई स्कन्ध (गीता १ २४) में जो 'सेनानीनां पथी श्ररक हं, वह भी पाणिनी के अनुसार गृह्य नहीं है। आर्य वृक्षरचना के उदाहरणों को स्वर्गीय तैत्तिरीय ने स्पष्ट करके नहीं बताया है। परन्तु हमें यह प्रतीत होता है, कि ग्यारहवें अध्यायवाले विश्व रूपबलन के (गीता ११ १५-१६) छठीस श्लोकों का अर्थ करके ही उन्होंने गीता की छन्दोबद्धता को आप कहा है। इन श्लोकों के प्रत्येक वर्ण में ग्यारह अक्षर हैं परन्तु गणा का कोई नियम नहीं है। एक इन्द्रवज्रा है जो वृत्त उपेन्द्रवज्रा, तीसरा है शास्त्रिणी तो चौथा किसी अन्य प्रकार का। इस तरह उक्त छठीस श्लोकों में—अथात् १४४ चरणों में—मिस मिस जाति के कुल ग्यारह चरण दीप्त पड़ते हैं। तथापि वहाँ यह नियम भी दीप्त पड़ता है, कि प्रत्येक चरण में ग्यारह अक्षर हैं और उनमें से पहला चौथा आठवाँ और अन्तिम दो अक्षर गुरु हैं तथा छठवाँ अक्षर प्रायः लघु ही है। इससे यह अनुमान किया जाता है कि कम्पेद तथा उप निपटों के निपटु के ढँग पर ही ये श्लोक रच गये हैं। ऐसे ग्यारह अक्षरों के विस्मृत वृत्त काव्यशास्त्र के काव्यों में नहीं मिलता। हों शाकुन्तल नाटक का 'अभी केडि परितः कन्तचिप्प्याः यह श्लोक उसी छन्द में है। परन्तु काव्यशास्त्र ही ने उसे कच्छन्ध अथात् साम्य का छन्द कहा है। "ससे यह बात प्रकट हो जाती है कि भारद्वाजों के प्रकार के समय ही में गीताग्रन्थ की रचना हुई है। महाभारत के अन्य खण्डों में उक्त प्रकार के भाव शब्द और वैदिक वृत्त दीप्त पड़ते हैं। परन्तु इनके अतिरिक्त इन दोना प्रयोगों के मापमापद्वय का दूसरा एक प्रमाण यह है कि महाभारत और गीता में एक ही से अनेक श्लोक पाये जाते हैं। महाभारत के सब श्लोकों की छानबीन कर यह निश्चित करना कठिन है कि उनमें से गीता में कितने श्लोक उपलब्ध हैं। परन्तु महाभारत पढ़ते समय उनमें से श्लोक स्मृताधिक पाठभेद से गीता के श्लोकों के लक्षण हमें ज्ञान पाने उनकी संख्या भी कुछ कम नहीं है। और इनके आधार पर मया साहस्य के प्रथम का निगम भी सहज ही हो सकता है। नीचे दिय गये श्लोक और स्वाभाव गीता और महाभारत (कण्वका भी प्रति) में सम्मिश्र अथवा एक भाव हैं। १ की मिलना हाथर "शो-क-न्या मिलता है :-

गीता

महाभारत

१ नानाशस्त्रप्रहरणा वराहाय ।

भीष्मपर्व (५१ ४)- गीता के लक्षण ही दुर्योधन ब्रह्माचार्य ने भगवती सेना का वगन कर रहा है।

१ १ अरयात् गुरा श्वक

भीष्म १ १

- १ १२-१९ तक आठ श्लोक। मीमा ५१ १-९ कुछ में रहत हुए
क्षेमिनी के श्लोकों के समान ही हैं।
- १ ४७ अष्टा वत महत्पापं श्लोक। श्लोक १ ७ ५० कुछ शब्दों में ही शेष
गीता के श्लोक के समान।
- २ १९ समी तौ न विजानति श्लोक। शान्ति १४ १४ कुछ पाठ्य हाकर
सवि वासव-संवाद और कृष्णपनिपद् में
(१ १८) है।
- २ २८ भव्यकाटीनि भूतानि श्लोक। श्री १ ६ १-११ 'भव्यक क कले
'भमाय ह शेष सब समान है।
- २ ११ धन्यादि युद्धात् भया श्लोक। मीमा १ ४ ३६ मीमा कण का यही
वस्तु यह है।
- २ यदन्त्या श्लोक। कण ५७ १ 'पाय' के कले 'कल' पद
रत्न कर युद्धोपन कण से कह रहा है।
- २ ४६ वाकान् अथ उत्पत्ति श्लोक। उद्योग ४ १६ सनत्सुवर्तीय प्रकरण
में कुछ शब्दों से पाया जाता है।
- २ ५९ विपदा विनिवृत्त श्लोक। शान्ति १ ४ १६ मनु-ब्रह्मपति संवाद
में अक्षरार्थ मिलता है।
- २ ६० इन्द्रियाणां हि चरतां श्लोक। वन ११ १६ ब्राह्मण-व्यास-संवाद में
कुछ पाठों से आया है और पहले
रथ का रूप भी दिया गया है।
- २ ७ आपूयमाणमथस्तथि श्लोक। शान्ति १ ४ १६ मनु-ब्रह्मपति संवाद
में आया है।
- १ ४१ इन्द्रियाणि पराप्वाहुः श्लोक। शान्ति १ ४ १ और १४० २ का
कुछ पाठों से शब्दोपन में से
आया है। परन्तु इस श्लोक का
मुख्यान कृष्णपनिपद् में है (कठ.
३ १)।
- ४ ७ वरा यदा हि धर्मस्य श्लोक। वन १८९. १७ माकण्डेय प्रश्न में श्री
का-श्री है।

- ४ ३१ नाथं श्रेष्ठोऽस्त्ययमस्त्य
श्लोकार्थः । शान्ति २६७ ४ ; गौडपिछीमास्मान् में
पाथा थाता है और यह प्रकरण
यस्यविषयक ही है ।
- ४ ४ नाथं श्रेष्ठोऽस्ति न परो
श्लोकार्थः । धन १९९ ११ ; माकण्डेय समस्वापन
में शब्दशः मिलता है ।
- ५ ५ यत्सोऽस्मैः प्राप्यसे स्थानं
श्लोकः । शान्ति ३ १ १९ और ३१६ ४ इन
दोनों स्थानों में कुछ पाठभेद से
वसिष्ठ-श्रुति और माकण्डेय-ब्रह्म
के संवाद में पाया जाता है ।
- ५ १८ विद्याविनयसंपन्नो श्लोकः । शान्ति २१८ १९; शुक्लपुत्रम्भ में अक्षरशः
मिलता है ।
- ६ ५ आत्मैव ब्राह्मणो बन्धु श्लोकार्थः ।
और आत्मा श्लोक का अर्थ । उद्योग ३३ ६३ ६४ विदुरनीति में
हीन गीत मिलता है ।
- ६ २ सर्वभूतस्वमात्मानं श्लोकार्थः । शान्ति २१८ २१; शुक्लपुत्रम्भ, मनु
स्मृति (१२ १) न्यायान्धो
पनिम्ब (१) और कैवलोपनिषद्
(१ १) में तो ज्यों का-त्यों
मिलता है ।
- ६ ४४ भिन्नद्वयमि योगस्य श्लोकार्थः । शान्ति ३७ ७ शुक्लपुत्रम्भ ॥ कुछ
पाठ-भेद करके रचा गया है ।
- ८ १७ सङ्गमयुगपयस्तं यह श्लोक
पहले भुगता अथ न कतस्य कर
गीता में दिया गया है । शान्ति २३१ ११ शुक्लपुत्रम्भ में अक्ष-
रशः मिलता है; और युग का अर्थ
कतकानेषाद्य श्लोक मी पहले दिया
गया है । मनुस्मृति में भी कुछ पाठ-
न्तर से मिलता है (मनु १ ७३) ।
- ८ २ वा स सर्वेषु भूतेषु श्लोकार्थः । शान्ति ३३९ २३ नारायणीय धर्म में
कुछ पाठान्तर होकर दो बार आया है ।
- ९ ३० विद्यां विद्यास्तथा यह पूरा
श्लोक और आत्मा श्लोक का
पूरापूरा । अथ १ २ ६१ और ६२; अनुगीता में
कुछ पाठान्तर के साथ ये श्लोक हैं ।

- ११ ११ सर्वतः पाणिपादं श्लोक। शान्ति २६८ २९, अथ १, ४०
कुञ्जनुमध अनुगीता तथा अन्यत्र भी
यह अक्षरघा मिळता है। इस श्लोक
का मुख्यार्थ श्वेताश्वत्थरोपनिषद् (३
१६) है।
- ११ १ बदा भूतदूषणाय श्लोक। शान्ति. १७ २१ सुषिद्धिरे भक्तुं से
ये ही शब्द मिले हैं।
- १४ १८ ऊच्य गच्छन्ति सत्त्वस्या अथ ३९ १ ; अनुगीता के सुक-छिद्य-
श्लोक। संवाद में अक्षरघा मिळता है।
- ११ २१ विविध नरकस्येदं श्लोक। उद्योग ३ ७; विदुरनीति में अक्षरघा
मिळता है।
- १७ ३ अहामयोऽयं पुष्प श्लोक। शान्ति. २६३ १७ तुल्यपाद-वाक्य-
संवाद के अङ्गाप्रकरण में मिळता है।
- १८ १४ अभिप्रेतं तथा कर्ता श्लोक। शान्ति ३४७ ८७ नारायणीय धन में
अक्षरघा मिळता है।

उक्त तुलना से यह स्पष्ट होता है कि २० प्र श्लोक और १९ आक्षेप गीता
तथा महाभारत के निम्न निम्न प्रकरणों में - कहीं कहीं तो अक्षरघा भार कहीं कहीं
कुछ पाठान्तर होकर - एक ही है; और, यदि पूरी तौर से खोज की जावे तो
और भी बहुतसे आक्षेप तथा श्लोकों का मिळना सम्भव है। यदि यह प्रेरणा बाँधे,
कि दो-दो अथवा तीन-तीन शब्द अथवा श्लोक के अनुपाद (चरण) गीता और
महाभारत में मिलने स्थानों पर एक-से हैं तो उपयुक्त तात्त्विक कहीं अधिक जानी
होगी। परन्तु इस शब्दसाम्य के अतिरिक्त केवल उपयुक्त तात्त्विक के श्लोकसाम्य
का विचार करे, तो बिना यह कहें नहीं रहा या सकता कि महाभारत के अर्थ

यदि हम इति व सङ्गर्भ महाभारत पुष्पा अथवा ता गीता और महाभारत में समाने
कोटिपर वर्णित चरण भी व भी अधिक प्राप्त रहेंगे। उनमें से कुछ बड़ी विरल हैं - कि
महिषोदधिन वा (गीता १ ३), गच्छन्नुपपन्न (गीता ३) वादन महदा वदान्
(२ ४) अश्वत्थस्य कुल पुत्रस्य (२६) अतीवेदुरितम वाचा ३ ४ तथा पुनि-
तं चरण (४ ३), समानता अथवाचन " आराधना आशङ्कमानं), नमः
होतुं कदा (१) आशङ्कमानं (१) लक्ष्यमानं तथा (१), अथ
निष्कामान् (१) अथवा वेदकर्मचरम् । १, नमः आराधनाय (२)
विशेष कर्मचरम् । १, निर्ममाः कृता (८ ३) अथवाचन चरण (१८
३) अथवादि।

नारायणीय धर्म में अनन्त में हैं। परन्तु चतुर्व्यूह परमेश्वर की कल्पना गीता की मान्य करने न हो तथापि गीता के इन सिद्धान्तों पर विचार करने से प्रतीत होता है कि गीताधर्म और मागधर्म एक ही से हैं। वे सिद्धान्त ये हैं—चतुर्व्यूह ब्रह्मदेव की मूर्ति ही रात्रिमात्र है किसी भी भग्न श्रेयता की मूर्ति की भाव, वह ब्रह्मदेव ही का अणु ही होती है मनुष्य प्रकृति का हाथ है स्वधर्म के अनुसार वह धर्म करके स्वधर्म के यत्नकर करी रखना ही चाहिये और संन्यास सेना दक्षित नहीं है। पहले यह भी कल्पना या श्रुति है कि विद्यमान मनु श्रद्धा के साथ सामान्यिक परम्परा भी श्रेयों और एक ही है। इसी प्रकार सनतुश्रीय, शुद्धगुण, याज्ञवल्क्य कनकसूत्र अनुगीता इत्यादि प्रकरण का पढ़ने से यह बात पता में आ सकती कि गीता में वर्णित वेदान्त या अध्यात्मज्ञान भी उक्त प्रकरणों में प्रतिपादित ब्रह्मज्ञान से मिल्ता-मुल्ता है। अधिराजसूत्रशास्त्र के तन्त्रों और गुणात्मक के सिद्धान्त से सहमत होकर ही महाभारत ने जिस प्रकार यह माना है कि प्रकृति और पुरुष के भी परे कोई नित्यतत्त्व है उसी प्रकार शान्तिपर्व के बलिष्ठ कथन-कथन सहाय में और याज्ञवल्क्य कनक सूत्र में विस्तारपूर्वक यह प्रतिपादन किया गया है कि साधकों के तन्त्रों के पर एक उच्छ्वसित तत्त्व और है, जिसके ज्ञान के बिना कैवल्य प्राप्त नहीं होता। यह विचारमाहस्य कथन धर्मयोग या अध्यात्म नहीं है विद्या के सम्बन्ध में ही नहीं दीक्षित पन्ना किन्तु इन दो मुख्य विषयों के अनिर्दिष्ट गीता में जो अध्यात्म विषय है उनकी सरासरी के प्रकरण भी महाभारत में बड़े बड़ा पाये जाते हैं। आह्वयशास्त्र गीता के पहले अध्याय के आरम्भ में ही आजाय्याय से जाना सेनाभी का ईसा ब्रह्मण बुद्धिधर्म ने किया है टीका सेना ही—भाग मीमांसक के १ के अध्याय में—उमने फिर से आजाय्याय ही के निकट किया है। पहले अध्याय के उत्तरार्ध में अजुन का ज्ञान दिया गया है जो ही बुद्धिधर्म को शान्तिपर्व के आरम्भ में हुआ है और वह मीमांसक तथा आजाय्याय के बीच करन का समय समीप गया जब अजुन ने अपने गुरु से फिर से ज्ञान ही लेख्युक्त कथन कहे हैं (मीमांसक ३ ४-३; और १ / १-४)। गीता (१ ३ ३३) के आरम्भ में अजुन ने कहा है कि किन्तु विषय उपयोग प्राप्त करना है नहीं का बंध करके बंध प्राप्त कर ता ज्ञान का उपयोग ही क्या होगा? और जब युद्ध में लड़ करों का बंध हो गया जब यही बात बुद्धिधर्म के गुरु से भी निरर्थक है (धर्म्य ३१ ४०-१)। दूसरे अध्याय के आरम्भ में ईसा नागत्य और धर्मयोग से जाना निश्चय कथन है कि ईसा ही नारायणीय धर्म में ही शान्तिपर्व के आजाय्याय तथा कनक-सूत्र-सहाय में भी इन निश्चयों का ज्ञान प्राप्त होता है (वा १ ६ और ३०)। तीसरे अध्याय में कहा है—ज्ञान की भरण धर्म भद्र है धर्म न किया जाय ता उद्विग्नता ही न हो सकती इत्यादि। जो बही बात कनक के आरम्भ में उद्विग्नता ने बुद्धिधर्म नहीं है (कन ३०) और

उन्हीं तर्कों का उत्तर अनुगीता में फिर से किया गया है। श्रौतकर्म या स्मार्तकर्म यन्त्रम है यह और प्रजा का ब्रह्मण ने एक ही साथ निर्माण किया है इस्यादि गीता का प्रबन्धन नारायणीय कर्म के अतिरिक्त शान्तिपर्व के अन्ध स्थानों में (छां. २६७) और मनुस्मृति (३) में भी मिलता है। मुख्यभार-ब्राह्मी-संवा में तथा ब्राह्मण-म्यात्र-संवा में भी यही विचार मिलते हैं कि स्वधर्म के अनुसार कर्म करने में कोई पाप नहीं है (छां. २६०-२६३ और बन २०६-२१५)। इसके सिवा सृष्टि की उत्पत्ति का योग्य वर्णन गीता के सातवें और आठवें अध्यायों में है उसी प्रकार का ब्रह्मण शान्तिपर्व के शुक्लपुत्रप्रश्न में भी पाया जाता है (छां. २३१)। और छठवें अध्याय में पाठश्रवणयोग के आसनो का जो वर्णन है उसी का फिर से शुक्लपुत्रप्रश्न (छां. २३) में और भाग्यसूत्र शान्तिपर्व के अध्याय ३ में तथा अनुगीता में विस्तारपूर्वक विवेचन किया गया है (अध. २९)। अनुगीता के मुख्याध्यायों में किये गये मध्यमात्मन वस्तुओं के वर्णन (अध. ४३ और ४४) और गीता के उससे अध्याय के विभूतिवर्णन के विषय में तो यह कहा जा सकता है कि इन दोनों का प्रायः एक ही अर्थ है। महाभारत में कहा है कि गीता में भगवान् ने अर्जुन को जो विश्वरूप दिखलाया था, वही सन्धि-प्रस्ताव के समय दुर्योधन आदि कौरवों को और युद्ध के बाद दारुण का खेदते समय भीमसेन उचछु के भगवान् ने दिखलाया और नारायण ने नारद तथा वासुदेव राम ने परशुराम को दिखलाया (उ. १३ ; अध. ५५; छां. ३३९ बन ९)। इसमें सन्देह नहीं कि गीता का विश्वरूपवर्णन इन चारों स्थानों के वर्णनों से कहीं अधिक मुख और विस्तृत है परन्तु सब वर्णनों को पढ़ने से यह स्पष्ट ही मालूम हो जाता है कि अर्जुनराहस्य की दृष्टि में उनमें कोई नवीनता नहीं है। गीता के चौदहवें और पन्द्रहवें अध्यायों में इन कर्तव्यों का निष्पत्ति किया गया है कि सत्त्व रज और तम इन तीनों गुणों के कारण सृष्टि में मिथ्याता फैली जाती है; इन गुणों के कारण क्या है और सब कर्तव्य गुणों ही का है आत्मा का नहीं ठीक इसी प्रकार इन तीनों का ब्रह्मण अनुगीता (अध. १३-१) और शान्तिपर्व में भी अनेक स्थानों में पाया जाता है (छां. २८५ और ३ - ३११)। शाराय गीता में श्रित प्रसन्न का ब्रह्मण किया गया है; उसके अनुसार गीता में कुछ विरोधा का विषयन अधिक विस्तृत हो गया है और गीता के सब विचारों का समानता रखना किन्तु महाभारत में भी कुछ कुछ कहीं-कहीं मूलतः पाप ही बात है और यह ब्रह्मण की आवश्यकता नहीं कि विचारनाहस्य के नाप नी नाप भावीकृत लम्पता शरीरों में भी आप-ही आप आ जाती है। मायगीर्ण महीन का लम्पता की लाहस्यता का ब्रह्मण ही विस्तार है। गीता में मायगीर्ण मयगीर्ण-हम (गीता ३५) कह कर इन माय का श्रित प्रकार पदम स्थान दिया है उसी प्रकार अनुशासनपर्व के दानधर्म प्रकरण में उन्हीं उदरान के विषय महीनों के नाम ब्रह्मण का माय हो बार आया है जो प्रत्येक बार मायगीर्ण में ही

महिलों गिनती आरम्भ की गई है (अनु १६ और १९)। गीता में वर्णित आत्मोपम्य की या सर्व-मृत-हित की दृष्टि, अथवा आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक क्षेत्र तथा देवयान और पितृयान-गति का उद्देश्य महाभारत के अनेक स्थानों में पाया जाता है। पिछले प्रकरणों में इनका विस्तृत विश्लेषण किया जा चुका है अतएव यहाँ पर पुनरुक्ति की आवश्यकता नहीं।

अपस्तम्ब की ओर देखिये या अर्यसाहस्य पर स्थान शीघ्रिये, अथवा गीता के कियेक को महाभारत में छः-सात उद्देश्य मिलते हैं उन पर विचार कीजिये अनुमान यही करना पड़ता है कि गीता वर्तमान महाभारत का ही एक भाग है और जिस पुरुष ने वर्तमान महाभारत की रचना की है उसी ने वर्तमान गीता का भी वर्णन किया है। हमने देखा है कि इन सब प्रमाणों की ओर दुर्धरम करके अपना किसी तरह उनका अटकल-पन्धू अथवा लगा कर कुछ लोगोंने गीता को प्रक्षिप्त सिद्ध करने का बल किया है। परन्तु जो लोग साक्ष्य प्रमाणों का नहीं मानते और अपने ही संशयपूर्ण पिछाई को अग्रस्थान दिया करते हैं उनकी विचारपद्धति सर्वथा अध्यात्मीय अनपेक्ष्य अग्रगण्य है। हाँ यदि इस बात की उपपत्ति ही माक्स न होती कि गीता को महाभारत में कहीं स्थान दिया गया है तो बात कुछ और भी परन्तु (कैसा कि इस प्रकरण के आरम्भ में कथन दिया गया है) गीता केवल वैदिकप्रधान अथवा श्रुतिप्रधान नहीं है। किन्तु महाभारत में किन प्रमाणमूल भेद पुरुषों के चरित्रों का वर्णन किया गया है उनका चरित्रों का नीतितत्त्व या मम कसकने के लिये महाभारत में कर्मयोगप्रधान गीता का निरूपण अत्यन्त आवश्यक था; और, वर्तमान समय में महाभारत के जिस स्थान पर वह पाई जाती है उससे काफ़ी, (काम्यदृष्टि से भी) को अधिक साम्य स्थान उसके लिये दीना नहीं पड़ता। "तुना सिद्ध होने पर अन्तिम सिद्धान्त यही निश्चित होता है कि गीता महाभारत में उचित कारण से और उचित स्थान पर ही कही गई है — वह प्रक्षिप्त नहीं है। महाभारत का समान रामायण की समान्य और उत्कृष्ट भाग महाभारत है और उस में भी क्या प्रमाणानुसार सत्य पुत्रधर्म मातृधर्म आदि का मार्मिक विवेचन है। परन्तु वह कसकने की आवश्यकता नहीं कि वास्मीकि कवि का मुखेत्तु अपने काल का महाभारत का समान अनेकसमयान्वित सूक्ष्म धर्म अधर्म न्याया से आतमोत्त आर सब अंगा का शीघ्र तथा सकारित की शिक्षा देने में सब प्रकार से समर्थ बनाने का नहीं था। "ससिये धर्म-अधर्म काय-अकाय या नीति की दृष्टि से महाभारत की साम्यता रामायण से कहीं काफ़ी है। महाभारत केवल भाग काव्य या केवल इतिहास नहीं है किन्तु वह एक संहिता है जिसमें धर्म-अधर्म के सूक्ष्म प्रमाणों का निरूपण किया गया है। और यदि इस कर्मसंहिता में कर्मयोग का धार्मीय तथा वास्तविक विवेचन न किया जाय तो फिर वह कहीं किया जा सकता है? केवल ब्रह्मन्तर्गम्य में वह विवेचन नहीं किया जा सकता। उसके लिये साम्य स्थान धर्मसंहिता

उन्हीं वर्षों का उत्पन्न अनुगीता में फिर से किया गया है। भौतधर्म या स्मार्तधर्म सम्भव है यह और प्रजा को ब्रह्मदेव ने एक ही साथ निर्माण किया है इत्यादि गीता का प्रवचन नारायणीय धर्म के अतिरिक्त शान्तिपर्व के अन्य स्थानों में (शां. २६७) और मनुस्मृति (३) में भी मिलता है। मुख्यतः-जाबसी-संवाद में तथा ब्राह्मण-स्याम-संवाद में भी यही विचार मिलते हैं कि स्वधर्म के अनुसार कर्म करने से का-पाप नहीं है (शां २६-२६३ और बन ३-२१५)। उसके सिवा सृष्टि की उत्पत्ति का योद्धा वर्णन गीता के सातवें और आठवें अध्यायों में है, उसी प्रकार का वर्णन शान्तिपर्व के बुद्धनुप्रसंग में भी पाया जाता है (शां २३१)। और छठे अध्याय में पातञ्जलयोग के आसनों का जो वर्णन है उसी का फिर से बुद्धनुप्रसंग (शां २३९) में और आगे चलकर शान्तिपर्व के अध्याय ३ में तथा अनुगीता में विस्तारपूर्वक विवेचन किया गया है (अध १९)। अनुगीता के गुह्यधर्मसंवाद में किये गये माध्यमोत्थम वस्तुओं के वर्णन (अध ४३ और ४४) और गीता के ठसवें अध्याय के विभूतिवर्णन के विषय में तो यह कहा जा सकता है कि इन दोनों का प्रायः एक ही अर्थ है। महाभारत में कहा है कि गीता में महाभारत ने अर्जुन को जो विश्वरूप दिखाना या वही सन्नि-प्रस्ताव के समय बुद्धोक्त आदि कौरवों को और बुद्ध के बाद शरणा को छोड़े समय मार्ग में उत्पन्न का महाभारत ने दिखाना; और नारायण ने नारद तथा शङ्कराचार्य राम ने परशुराम को दिखाना (अ. १३ अध ५७ शां ३३९ बन ९९)। इसमें सन्देह नहीं कि गीता का विश्वरूपवर्णन इन चारों स्थानों के वर्णनों से कहीं अधिक सुरत और विस्तृत है परन्तु सब वर्णनों को पढ़ने से यह सहज ही मात्स हो जाता है कि अर्थात्तः की दृष्टि से उनमें कोई नवीनता नहीं है। गीता के चौदहवें और पन्द्रहवें अध्यायों में इन बातों का निरूपण किया गया है कि सत्त्व रज और तम इन तीनों गुणों के कारण सृष्टि में मिश्रता कैसी होती है; इन गुणों के वर्णन क्या हैं और सब कर्तृत्व गुणों ही का है आत्मा का नहीं टीका उसी प्रकार इन तीनों का वर्णन अनुगीता (अध ३६-३९) और शान्तिपर्व में भी अनेक स्थानों में पाया जाता है (शां २८ और ३-३१२)। चारों गीता में जिस प्रवचन का वर्णन किया गया है उसके अनुसार गीता में कुछ विषयों का विवेचन अधिक विस्तृत हो गया है। और गीता के सब विचारों से समानता रखनेवाले विचार महाभारत में भी पूर्ण रूप से कहीं-न-कहीं न्यूनाधिक पाये ही जाते हैं। और यह बतलाने की आवश्यकता नहीं कि विचारसादर्य के चापही-साय थोड़ी बहुत समता शब्दों में भी आप-ही-आप आ जाती है। मार्गशीर्ष महीने के सम्पूर्ण की सादर्यता तो बहुत ही विस्मय है। गीता में मातृमा मायशीर्षोद्ग्रहम् (गीता १-३) का कर इस मास का जिस प्रकार पहला स्थान दिया है उसी प्रकार अनुशासनपर्व के दानधर्म-प्रकरण में कहीं उपवास के क्रिये महीनों के नाम बतलाने का भी नाम दो बार आया है वहाँ प्रत्येक बार मार्गशीर्ष से ही

महिनौ यिन्ती भस्म की गई है (अनु १६ और १०९)। गीता में वर्णित आध्यात्म की या सब-भूत-हित की दृष्टि, अथवा आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक में तथा देवघान और पितृमान-गति का उल्लेख महाभारत के अनेक स्थानों में पाया जाता है। पिछले प्रकरणों में इनका विस्तृत विवेचन किया था पुनः है, अतएव वहाँ पर पुनरुक्ति की आवश्यकता नहीं।

मापातादृश्य की ओर इशारा या अभेदादृश्य पर ध्यान दीजिये अथवा गीता के शिष्य के महामारत में छ-सात उल्लेख मिलते हैं उन पर विचार कीजिये अनुमान यही करना पड़ता है कि गीता बतमान महामारत का ही एक भाग है और कि पुनः न वर्तमान महामारत की रचना की है उसी ने परमान गीता का भी रचना किया है। हमने देखा है, कि इन सब प्रमाणी की ओर पुनरावृत्ति करके अबका सिद्धांत वह अन्तःप्रमाण-पञ्च अर्थ लगा कर कुछ ध्येयों ने गीता का प्रसिद्ध विद्वान का बल किया है। परन्तु जो ध्येय वाच्य प्रमाणी तो नहीं मानते और अपने ही संशयपूर्ण पिशाच को अग्रस्थान दिया करते हैं, उनकी विचारप्रवृत्ति सचका अन्तर्धीन अनर्थक प्रमाण है। हाँ यदि इस बात की उपपत्ति ही मावूम न होती कि गीता के महामारत में कहीं ध्यान दिया गया है तो बात कुछ और भी परन्तु (क्या कि इस प्रकार के आरम्भ में कथ्य दिया गया है) गीता केवल वेदान्तप्रधान संपन्न मध्यप्रधान नहीं है। किन्तु महामारत में किन प्रमाणयुक्त अथ पुनर्परी के चरितों का बल किया गया है उनके चरितों का नीतिवचन या मर्म कथ्यने के सिद्धे महा-मारत में अन्तर्धीनप्रधान गीता का निरूपण अत्यन्त आवश्यक था और, बतमान सच ने महामारत के किन स्थान पर वह पाई जाती है उसके कथ्य, (कथ्यवृत्ति के भी) कोई अन्तिम दोष्य ध्यान उसके सिद्धे ध्येय नहीं पड़ता। इतना सिद्ध होने पर अन्तिम विद्वान्त वही निश्चित होना है, कि गीता महामारत में उचित कारण से और उचित स्थान पर ही कहीं गई है - वह प्रसिद्ध नहीं है। महामारत के समान प्रमाण भी सर्वप्रमाण और अन्तःप्रमाण महामारत है और उस में भी कथा-प्रमाणों का सत्य पुनर्परी मावूम ध्याति का मामिक निरूपण है। परन्तु यह कहने की आवश्यकता नहीं, कि वास्मीकि ध्याति का मुन्नेतु अपने कथ्य के प्रमाणों के समान अनेकप्रमाणयुक्त सत्य धर्म अथवा ध्याया से व्युत्पन्न और का ध्येयों का हीन तथा सचरित की शिक्षा देने में सब प्रकार से समर्थ बनाने का रहा था। इसलिये यदि अर्थ, अर्थ अर्थ या नीति की दृष्टि से महामारत की वास्मीका समान सचरी कथ्य है। महामारत केवल ध्याति का ध्याया या केवल उचित नहीं है। किन्तु वह एक हीनता है, जिसमें धर्म-अर्थ के सत्य प्रमाणों का निरूपण किया गया है। और यदि इस धर्महीनता में धर्महीन का वास्मीक तथा वास्मीक निरूपण न किया जाय तो फिर वह कहीं किया जा सकता है। केवल वेदान्त धर्मों में वह निरूपण नहीं किया जा सकता। उसके लिए योग्य स्थान नहीं है।

कह कर ब्राह्मण-व्यास-संवा (ब्र ०१) और अगुगीता में बुद्धि को सारथी की या उपासी दी गयी है वह भी कृष्णनिपद् से ही ली गई है (क. १. १. १)- और कृष्णनिपद् के ये शर्तों स्लोक- 'एष सर्वेषु भूतेषु गूणात्मा' (कट. १. १२) और 'अन्यत्र धर्मादन्वयाधर्मात्' (कट. १. १४) - मी शान्तिपत्र में दो स्थानों पर (१८०. २ और १११. ४४) कुछ फरफार के साथ पाये जाते हैं। अन्ताश्वतर का सङ्गतः पाणिपानम् स्लोक मी ऐसा कि पहले कह आये हैं महाम्भरत में अनङ्ग स्थानों पर और गीता में मी मिश्रता है। परन्तु केवल 'तने ही से यह सादृश्य पूरा नहीं हो जाता। इनके सिवा उपनिषदों के और मी बहुत-से वाक्य महाभारत में कई स्थानों पर मिलते हैं। यही क्यों यह मी कहा जा सकता है कि महाभारत का अध्यात्मज्ञान प्रायः उपनिषद् से ही लिया गया है।

गीतारहस्य के नौवें भाग ठेराहवें अध्यायों में हमने विस्तारपूर्वक विवेक दिया है कि महाभारत के समान ही मयवतीता का अध्यात्मज्ञान मी उपनिषदों के आधार पर स्थापित है। और गीता में मच्छिमार्ग का जो वर्णन है वह मी दृष्ट ज्ञान से अलग नहीं है। अतएव यहाँ उसको दुबारा न लिख कर संक्षेप में लिखें यही स्तुत करते हैं कि गीता के द्वितीय अध्याय में वर्णित आत्मा का अधोऽध्यात्म आठवें अध्याय का अक्षरजलम्बक और ठेहरवें अध्याय का भेकलेकविचार तथा विशेष करके 'जि' पत्रजल का स्वरूप - 'न सब विषयों का वर्णन गीता में अक्षरजल उपनिषदों के आधार पर ही किया गया है। कुछ उपनिषद् गद्य में हैं और कुछ पद्य में हैं। उनमें से गद्यात्मक उपनिषदों के वाक्या को पद्यमय गीता में क्यों-क्यों-क्यों उद्धृत करना सम्भव नहीं तथापि जिन्होंने छान्दोग्योपनिषद् आदि को पढ़ा है 'नके ध्यान में यह बात रहस्य ही आ जायगी कि 'पा है सा है और 'सा नहीं सो नहीं' (गीता २. १६) तथा 'यं यं वापि स्मरन् भावम् (गीता ८. ६) इत्यादि विचार छान्दोग्योपनिषद् से लिये गये हैं और 'धीमे पुण्ये (गीता २. २१), 'ज्योतिषा ज्योतिः (गीता २. १. १) तथा 'मात्राग्यर्था' (गीता २. १४) 'स्वानि विचार और वाक्य बृहदारण्यक उपनिषद् से लिये गये हैं। परन्तु गद्य उपनिषदों को छोड़ कर हम पद्यात्मक उपनिषदों पर विचार करते हैं तो यह समस्त 'सब मी अधिक स्पष्ट स्पष्ट हो जाती है। क्योंकि इन पद्यात्मक उपनिषदों के कुछ श्लोक ज्ञान-के-सो मयवतीता में उद्धृत लिये गये हैं। उदाहरणार्थ कृष्णनिपद् के छ-सात श्लोक अक्षरजलः अथवा कुछ छान्दोग्य से गीता में लिये गये हैं। गीता के द्वितीय अध्याय का आध्यात्मव्यवस्था (२. १९) श्लोक, कृष्णनिपद् की द्वितीय वक्त्र की आध्यात्मोक्त (कट. २. ०) श्लोक के समान है और न जायते प्रियते वा कदाचित् (गीता २. २) श्लोक तथा 'विष्णुस्तो ब्रह्मचर्य परस्ति (गीता ८. ११) श्लोकार्थ गीता और कृष्णनिपद् में अनन्तर एक ही है (कट. १. १)। यह पहले ही बताया गया है कि गीता का 'मित्रियाणि पराण्याद् (१. ४२) श्लोक कृष्णनिपद् (कट. १. १)

स किया गया है। इसी प्रकार गीता के पन्त्रहवें अध्याय में वर्णित अभस्य वृष का एक उपनिषद् से और 'न तन्नाशयते सूर्यो' (गीता १८ ६) का एक पद तथा श्वेताश्वतर उपनिषद् से — शब्दों में कुछ फेरफार करके — किया गया है। श्वेताश्वतर उपनिषद् की बहुतोरी कल्पनाएँ तथा श्लोक भी गीता में पाये जाते हैं। नीचे प्रकरण में यह चुके हैं कि माया शब्द का प्रयोग पहले पहले श्वेताश्वतर उपनिषद् में हुआ है और वहीं से यह गीता तथा महामारत में लिया गया हुआ। शब्द सादृश्य से यह भी प्रकट होता है कि गीता के सत्रहवें अध्याय में बागाव्यास क शिष्य याम्य श्यस का जो यह वचन दिया गया है — 'शुची देवो प्रतिष्ठाप्य' (गीता १ ११) — यह समे शुची आत्मा (अ. ७ १) मन्त्र से लिया गया है और 'कर्म कर्मचिरोद्गीर्णं' (गीता ६ १३) से शब्द 'विद्वत्त स्वाप्य कर्म शरीरम्' (अ. २ ८) इन मन्त्र से लिये हैं। इसी प्रकार सबत पाणिपान का एक तथा उसका आगे का श्लोक भी गीता (१३ १३) और श्वेताश्वतर उपनिषद् में शब्दों में मिलता है (अ. ३ १६) और अणोरणीयात्मम् तथा आदित्यवर्ण-रम्यः परस्तात् पर भी गीता (८) में और श्वेताश्वतर उपनिषद् (१ ९ २) में एक ही-से है। 'नक अतिरिक्त गीता और उपनिषद् का सादृशादृश्य यह है, कि 'सर्वभूतस्वमात्मानम्' (गीता ६ २९) और 'कैश्च सर्वैरहमेव जेषो' (गीता १८ १८) से दोनों श्लोकार्थ वैश्वस्योपनिषद् (१ १ २ ३) में ज्यो-के-स्वी मिलते हैं। परन्तु यह सादृशादृश्य के विषय पर अधिक विचार करने की ओर आवश्यकता नहीं। क्योंकि इस बात का किसी को भी सन्देह नहीं है कि गीता का वैश्वत-विषय उपनिषद् के आधार पर प्रतिपादित किया गया है। हम विचार कर यही समझते हैं कि उपनिषद् के विवेचन में और गीता के विवेचन में कुछ अन्तर है या नहीं; और यदि है तो किस बात में। अतएव अब इसी पर दृष्टि डालना चाहिये।

उपनिषद् की संख्या बहुत है। उनमें से कुछ उपनिषद् की माया तो 'तन्वी' स्थायी है कि उनका और पुराने उपनिषद् का अवगमनात्मक होना सहज ही मान्य हो सकता है। अतएव गीता और उपनिषद् में प्रतिपादित विषयों के सादृश्य का विचार करने समय इस प्रकरण में हमें प्रजापिता से तन्वी उपनिषद् की तुलना के लिये लिया है जिसका उल्लेख ब्राह्मणों में है। इन उपनिषद् के अर्थ का और गीता के अध्याय का अब हम विचार कर देखेंगे। अब प्रथम यही बोध जाना है कि यद्यपि वेदा में निगुण परब्रह्म का स्वरूप एक-ता है तथापि निगुण ने सगुण की उत्पत्ति का वचन करते समय 'अविद्या' शब्द के द्वारा 'माया' या 'अज्ञान' शब्द ही का उपयोग गीता में किया गया है। नीचे प्रकरण में इस बात का स्पष्टीकरण कर दिया गया है कि 'माया' शब्द श्वेताश्वतर उपनिषद् में आ चुका है नामरूपामक अविद्या के लिये ही यह शब्द प्रयोग शब्द है तथा यह भी ऊपर बतला दिया गया है कि श्वेताश्वतर उपनिषद् के कुछ श्लोक गीता में अश्रवण पाये जाते हैं। इसमें पहल

ही है। और यदि महामारतक्षर ने यह विवेचन न किया होता तो यह धर्म-अधर्म का बहुत संग्रह अथवा पाँचवाँ वेद उठना ही अप्रभव रह जाता। उस त्रुटि की पूर्ति करने के लिये ही भगवद्गीता महामारत में रची गई है। संक्षेप यह हमारा दृष्ट माग्य है कि इस कमयोगशास्त्र का मन्त्र महामारतक्षर जैसे उत्तम ज्ञानी सत्पुरुष ने ही किया है जो वैश्वान्तशाम्भ के समान ही व्यवहार में भी असन्न निपुण थे।

उस प्रकार सिद्ध हो चुका कि वर्तमान भगवद्गीता प्रचलित महामारत ही का एक भाग है। अब उसके अर्थ का कुछ अधिक स्पष्टीकरण करना चाहिये। मारत और महामारत शब्दों का हम अंग समानाधिक समझते हैं; परन्तु बन्तुना के दो भिन्न भिन्न अर्थ हैं। व्याकरण की दृष्टि से भेदा बाय का 'भारत' नाम उस प्रत्य की प्राप्त हो सकता है जिसमें भरतवंशी राजाओं का पराक्रम का वर्णन हो। रामायण मागवत आदि शब्दों की व्युत्पत्ति ऐसी ही है। और इस रीति से भारतीय युद्ध का अर्थ प्रत्य में वर्णन है उसे केवल 'मारत' कहना यथेष्ट हो सकता है फिर वह प्रत्य चाह किता बिलुप्त हो। रामायणग्रन्थ कुछ छोटा नहीं है परन्तु उसे कोई महा रामायण नहीं कहता। फिर मारत ही को 'महामारत' क्यों कहते हैं? महामारत के अन्त में यह वक्तव्य है कि महान् और मारतत्वं न वा गुणों के कारण इस प्रत्य को महामारत नाम दिया गया है (मार्गा ५ ४४)। परन्तु 'महामारत' का उल्लेख शम्भार्य बड़ा मारत होता है। और ऐसा अर्थ करने से यह प्रश्न उठता है कि 'बड़े मारत' के पहले क्या कोई 'छोटा मारत' भी था? और उसमें गीता भी था नहीं? वर्तमान महाभारत के आश्लेष में लिखा है कि उपाध्यायों के अतिरिक्त महामारत के श्लोकों की संख्या चौबीस हजार है (आ १ १ १) और आगे चलकर यह भी लिखा है कि पहले इसका 'अर्थ' नाम था (आ ३२ २)। 'अर्थ' शब्द से भारतीय युद्ध में पाण्डवों के अर्थ का बोध होता है; और ऐसा अर्थ करने से यही प्रतीत होता है कि पहले भारतीय युद्ध का वर्णन 'अर्थ' नामक प्रत्य में किया गया था। आगे चल कर उसी ऐतिहासिक प्रत्य में अनेक उपाध्याय जोड़ दिये गये; और इस प्रकार महामारत — एक बड़ा प्रत्य हो गया जिसमें इतिहास और धर्म अधर्म विवेचन का भी निरूपण किया गया है। आश्वत्थामन पञ्चासुना के कर्पितर्पण में — सुमन्तु-वैमिनि-वैशम्पायन-वैशम्पाय्य मारत-महाभारत प्रमाणार्थाः (आ ५ १ ४४) — मारत और महामारत दो भिन्न भिन्न प्रत्यों का स्पष्ट उल्लेख किया गया है इससे भी उक्त अनुमान ही बन हो जाता है। उस प्रकार छोटे मारत का बड़े मारत में समावेश हो जाने से कुछ अर्थ के बाद छोटा 'मारत' नामक स्वतन्त्र प्रत्य शेष नहीं रहा; और स्वभावतः सीमा में वह समाप्त हो गई कि केवल 'महामारत' ही एक मारत-प्रत्य है। वर्तमान महाभारत की पाँधी में यह वर्णन मिलता है कि व्यासजी ने पहले अपने पुत्र (शुक्र) को और अनन्तर अपने अन्य शिष्यों को मारत पढ़ाया था (आ १ १ १); और

अमे यह भी कहा, कि सुमन्तु धैर्मिनि पैस दुक आर वैद्यव्यायन इन पाँच शिष्यों ने पाँच भिन्न भिन्न मारतसंहिताओं की रचना की (आ ३३)। इस विषय में यह कथा पात्र जाती है कि इन पाँच महामारता में से वैद्यव्यायन के महामारत का और धैर्मिनि के महामारत से केवल अश्वमेधयज्ञ ही का व्यासजी ने रच लिया। अमे अब यह भी मान्य हो जाता है कि अश्वमेधयज्ञ में 'मारत-महामारत' शब्दों के पदार्थ सुमन्तु आदि नाम क्या रखे गए हैं। परन्तु यहाँ इस विषय में 'तने गहर विचार का ध्यान' प्रयोजन नहीं। रा. ब. चिन्तामणदास बच ने महामारत के अपने टीकाग्रन्थ में इस विषय का विचार करते जो सिद्धान्त स्थापित किया है वही इस संयुक्ति में मान्य होता है। अतएव यहाँ पर इतना कह देना ही सफ़र होगा कि वर्तमान समय में दो महामारत उपलब्ध हैं वह मूल में क्या नहीं था। मारत या महामारत के अनेक रूपान्तर हो गए हैं और उस शब्द का अन्तिम स्वरूप प्राप्त हुआ वही हमारा वर्तमान महामारत है। यह नहीं कहा जा सकता कि मूल मारत में भी गीता न रही होगी। हो यह प्रष्ट है कि मनन्तुशनीय विद्वद्गीति विद्वानुग्रह, याज्ञवल्क्य-आनन्द-सर्वादि विद्वानुग्रहनाम अनुगीता नारायणीय धर्म आदि प्रकरणों के समान ही वर्तमान गीता का भी महाभारतसार में पहलु धर्मों के आधार पर ही लिखा है—न रचना नहीं की है। तथापि यह भी निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता कि मूल गीता में महामारतकार ने कुछ भी हेरफेर न किया होगा। उपर्युक्त विवेचन से यह बात महसूस ही होगी कि वर्तमान प्राप्त भी आकां की गीता वर्तमान महामारत में वर्तमान गीता का किसी ने धर्म में लिख नहीं दिया है। आगे यह भी कल्पना बाधना कि वर्तमान महामारत का सम्बन्ध कौन-सा है और मूलगीता के विषय में हमारा मत क्या है।

भाग २ — गीता और उपनिषद् ।

अब हमें यह कहना चाहिये कि गीता और भिन्न भिन्न उपनिषद् का परस्पर सम्बन्ध क्या है। वर्तमान महामारत ही में स्थान स्थान पर सामान्य रीति से उपनिषद् का उल्लेख किया गया है और बृहदारण्यक (१.३) तथा छान्दोग्य (१.२) में वर्णित मानत्रियों के मुख का हारम भी अनुगीता (अध्या १) में है तथा न मे मनो रूपस आदि वैश्य-अध्वरि राजा के मुख में लिखे हुए शब्द भी (छा ५.११.५) दान्तिवच में उक्त राजा की कथा का बचन करने समय 'या-का-न्या' पात्र आता है (छा ५.३.४)। इसी प्रकार दान्तिवच के इनके परमार्थ-सर्वादि बृहदारण्यक (४.१३) का यह विषय निम्ना है कि न प्रत्येक मनुष्य अथवा मरने पर हन का काम मंज नहीं रहती। (क्याकि यह हन में लिख आता है और परी अन्त में मम (६) तथा मुण्डक (१.४) उपनिषद् में बचन नहीं और समुद्र का उदात्त नाम हन से विमुक्त पुरुष के विषय में दिया गया है। अन्यों का भी

कह कर ब्राह्मण-व्याप-संवाद (धन २१) और अनुगीता में बुद्धि को सारथी की भाँति उपासी की गई है वह भी कठोपनिषद् से ही ली गई है (क. ॥ १३)। और कठोपनिषद् के ये शब्दों— 'एष सर्वेषु भूतसु गूणात्मा' (कठ. ११२) और 'अन्यत्र यमान्यत्राद्यर्मान्' (कठ. २. १४) — भी शांतिपर्व में दो स्थानों पर (१८०-२१ और ३३१-४४) कुछ परस्पर के साथ पाये जाते हैं। अठारहवें का शब्दः पाणिपानम् शब्द भी 'किया कि पहले कह आये हैं महामारत में अनेक स्थानों पर और गीता में भी मिलता है। परन्तु कबल इतने ही से यह सादृश्य पूरा नहीं हो जाता। 'नरु विद्या उपनिषदों के भीर भी बहुत-से वाक्य महामारत में कई स्थानों पर मिलते हैं। यही क्यों यह भी कहा जा सकता है कि महामारत का अध्यात्मज्ञान प्रायः उपनिषदों से ही लिया गया है।

गीतारहस्य के नीचे आर सेरहने प्रकरणा में हमने विस्तारपूर्वक निम्न विद्या है कि महामारत के समान ही मम्मट्रीता का अध्यात्मज्ञान भी उपनिषदों के आधार पर स्थापित है। और गीता में भक्तिमार्ग का जो वर्णन है वह भी इस ज्ञान से अलग नहीं है। अतएव यहाँ उसका बुरा न सिद्ध कर संक्षेप में सिर्फ यही बतलाते हैं कि गीता के द्वितीय अध्याय में वर्णित आत्मा का अशेषत्व आठवें अध्याय का अक्षरब्रह्मरूप और तद्वर्णन अध्याय का केन्द्रब्रह्मविचार तथा विशेष करके 'उत्तर परब्रह्म का स्वरूप — इन सब विषयों का वर्णन गीता में अक्षरब्रह्म उपनिषदों के आधार पर ही किया गया है। कुछ उपनिषद् गद्य में हैं और कुछ पद्य में हैं। उनमें से गद्यात्मक उपनिषदों के वाक्यों को पद्यमय गीता में क्यों-क्यों उद्धृत करना सम्भव नहीं तथापि किन्हीं ने छान्दोग्योपनिषद् आदि को पढ़ा है इनके ध्यान में यह बात चाहक ही आ जायगी कि जो है सो है और जो नहीं सो नहीं (गीता २. १६) तथा 'यं यं वापि स्मरन् भावम्' (गीता ८. ६) 'तस्यापि विचार छन्दोगोपनिषद् से लिये गये हैं और सीमे पुण्ये (गीता २१) 'योतिषो ज्योतिः' (गीता २१. १०) तथा 'मात्रास्पर्शा' (गीता २. १४) इत्यादि विचार और वाक्य बृहदारण्यक उपनिषद् से लिये गये हैं। परन्तु गद्य उपनिषदों को छोड़ कर हम पद्यात्मक उपनिषदों पर विचार करते हैं तो यह समत 'सब भी अधिक स्पष्ट स्पष्ट हो जाती है। क्योंकि इन पद्यात्मक उपनिषदों के कुछ श्लोक पद्यात्मक मम्मट्रीता में उद्धृत किये गये हैं। अठारहवाँ कठोपनिषद् के छः सात श्लोक अक्षरब्रह्म अथवा कुछ शब्दों से गीता में लिये गये हैं। गीता के द्वितीय अध्याय का 'आश्चर्यवत्पुत्र' (२. २१) श्लोक, कठोपनिषद् की द्वितीय बख्शी के आश्रयों ब्रह्मा (क. २. ७) श्लोक के समान है और न जायते प्रियते वा कदाचित् (गीता १. २) श्लोक तथा 'यच्छिक्तो ब्रह्मवय परन्ति' (गीता ८. ११) श्लोकार्थ गीता और कठोपनिषद् में अक्षरब्रह्म एक ही है (क. २. २१)। यह पहले ही बताया गया है कि गीता का 'मित्रियाणि पराभ्याहु' (१. ४२) श्लोक कठोपनिषद् (कठ १. १)

में दिया गया है। 'सी प्रकार गीता के पन्द्रहवें अध्याय में वर्णित अश्वत्थ वृक्ष का रूपक उपनिषद् से और 'न तन्नाशयते सर्वो' (गीता १८.६) श्लोक तथा श्वेताश्वतर उपनिषद् से — शब्दों में कुछ फेरफार करके — दिया गया है। श्वेताश्वतर उपनिषद् की बहुतों की मस्यनार्थ तथा श्लोक भी गीता में पाये जाते हैं। नीचे प्रकरण में यह पुष्टि है, कि माया शब्द का प्रयोग पहल पहल श्वेताश्वतर उपनिषद् में हुआ है और वहीं से यह गीता तथा महाभारत में दिया गया हुआ। शब्द सादृश्य से यह भी प्रकट होता है कि गीता के छठे अध्याय में योगाभ्यास के विषये शान्त स्थल का जो मह वर्णन किया गया है — 'सुखादं प्रतिग्रन्थ' (गीता ६.११) — यह समे सुखो भावि (श. ८.१) मन्त्र से दिया गया है और समे काशशिरोमीलं (गीता ६.१३) ये शब्द विषयार्थ स्वात्म्य समे शरीरम् (श. ८.८) इन मन्त्र से मिले हैं। 'सी प्रकार सबत पाणिपात श्लोक तथा उसके आगे का श्लोक भी गीता (१३.१३) और श्वेताश्वतरोपनिषद् में शब्दों में मिला है (श. ३.१३) और अश्वोरभीर्वातम तथा आदिश्वरान् समस परस्मात् पर भी गीता (८) में और श्वेताश्वतरोपनिषद् (१.२) में एक ही से हैं। 'नक अविरिक्त गीता और उपनिषद् का शब्दसादृश्य यह है कि 'व्यभूतस्यमा मानम्' (गीता ६.२०) और 'केचैव सर्वैरहमेव वयो' (गीता १८.१६) ये दोनों श्लोक श्वेताश्वतरोपनिषद् (१.१.२.३) में व्यों-के-त्यों मिलते हैं। परन्तु 'न शब्दसादृश्य के विषय पर अधिक विचार करने की कंठ आवश्यकता नहीं। क्योंकि इस बात का किसी का भी सन्देह नहीं है कि गीता का वदन्त-विषय उपनिषद् के आधार पर प्रतिपादित किया गया है। हमें विचार कर पड़ी देवता है कि 'उपनिषद् के विषयन में और गीता के विषयन में कुछ अन्तर है या नहीं और यदि है तो किस बात में। अतएव अब उसी पर दृष्टि डालना चाहिये।

उपनिषद् की संख्या बहुत है। उनमें से कुछ उपनिषद् की माया तो इतनी अशार्थान है कि उनका और पुराने उपनिषद् का असम्बन्ध होना सहज ही मान्य पड़ जाता है। अतएव गीता और उपनिषद् में प्रतिपादित विषयों के सादृश्य का विचार करते समय इस प्रकरण में हमने प्रयत्नता न उन्हीं उपनिषद् को तुलना के लिये दिया है जिनका उल्लेख ब्रह्मसूत्रों में है। इन उपनिषद् के अर्थ का और गीता के अध्याय का रूप हम मिला कर देखते हैं तब प्रथम यही बोध होता है कि यद्यपि दोनों में निगुण परब्रह्म का स्वरूप एक-सा है तथापि निगुण से लगुण की उत्पत्ति का वर्णन करते समय 'अविद्या शब्द के दृश्य 'माया या अज्ञान शब्द ही का उपयोग गीता में किया गया है। नीचे प्रकरण में इस बात का स्पष्टीकरण कर दिया गया है कि 'माया शब्द श्वेताश्वतरोपनिषद् में आ जाता है नामरूपान्क धर्मों के लिये ही यह शब्द प्रयोग हुआ है तथा यह भी उस जगत् दिया गया है कि श्वेताश्वतरोपनिषद् के कुछ श्लोक गीता में अन्तरात् पाये जाते हैं। 'नन पहल

यह अनुमान किया जाता है कि—‘सब व्यक्ति’ ब्रह्म (छं ३ १६ १) या ‘सकलान्मानं पश्यति’ (बृ ६ ६ २१) अथवा ‘सबभूतानु प्राप्तमानम्’ (रघ ६) इस सिद्धान्त का अथवा उपनिषद् की सार अव्यात्मज्ञान का यद्यपि गीता में संग्रह किया गया है तथापि गीताग्रन्थ तब बना होगा जब कि नामरूपात्मक अविद्या को उपनिषद् में ही ‘माया’ नाम प्राप्त हो गया होगा।

अब यदि ‘स’ शब्द का विचार करें, कि उपनिषद् की और गीता के उपपादन में क्या भेद है, तो दीन पड़ेगा कि गीता में क्षणिकसांख्यिकीय का विशेष महत्त्व दिया गया है। बृहदारण्यक और छान्दोग्य जनों उपनिषद् ज्ञानप्रधान हैं परन्तु उनमें तो सांख्यप्रक्रिया का नाम भी मिल नहीं पड़ता। और का आदि उपनिषद् में यद्यपि अथर्वक, महान् ‘तत्त्व’ सांख्यिकी के शब्द आये हैं; तथापि यह स्पष्ट है कि उनका अथ सांख्यप्रक्रिया के अनुसार न कर के वेगन्तपठति के अनुसार करना चाहिये। मैत्रुपनिषद् के उपासना को भी यही न्याय उपयुक्त किया जा सकता है। इस प्रकार सांख्यप्रक्रिया को बहिष्कृत करने की सीमा यहाँ तक आ पहुँची है कि वेदान्तशास्त्र में पञ्चीकरण के सबसे अग्रगण्य उपनिषद् के आधार पर निवृत्त्यर्थ ही से सृष्टि के नामरूपात्मक वैश्विक की उपपत्ति बतलाई गई है (वे नृ, ६ २)। सांख्यिकी को पञ्चम अक्षर करके अध्यात्म के अर अक्षर का विवेचन करने की यह पद्धति गीता में स्वीकृत नहीं हुई है। तथापि स्मरण रहे कि गीता में सांख्यिकी के सिद्धान्त को-के-त्यों नहीं छ छिये गया है। निगुणारमक अव्यक्त प्रकृति से गुणोक्त्य के अनुसार व्यक्त सृष्टि उत्पत्ति होने के विषय से सांख्यिकी के जो सिद्धान्त हैं वे गीता को प्राप्त हैं और उनके ‘स’ मत से भी गीता सहमत है कि पुरुष निर्गुण हो कर ब्रह्म है। परन्तु द्वैत-सांख्यज्ञान पर अद्वैत-वेदान्त का पहले इस प्रकार प्राक्कन स्थापित कर दिया है कि प्रकृति और पुरुष स्वतन्त्र नहीं हैं। वे दोनों उपनिषद् में वर्णित आत्मरूपी एक ही परब्रह्म के रूप अथात् विभूतिर्वा हैं और फिर सांख्यिकी ही के अर अक्षरविचार का वर्णन गीता में किया गया है। उपनिषद् के ब्रह्मात्मैक्यपर अद्वैतमत के साथ स्थापित किया हुआ द्वैती सांख्यिकी के सृष्ट्यन्तर्निष्ठता का वह मेक गीता के समान महामाहर्षि के अग्रगण्य स्थानों में किये हुए अध्यात्मविवेचन में भी पाया जाता है। और ऊपर को अनुमान किया गया है कि दोनों ग्रन्थ एक ही व्यक्ति के द्वारा रचे गये हैं वह ‘स’ मेक से और भी ही हो जाता है।

उपनिषद् की अपेक्षा गीता के उपपादन में जो दूसरी महत्त्वपूर्ण विद्यमान है वह व्यापारोपासना अथवा मक्तिमाग है। महाभारत के समान उपनिषद् में भी केवल यज्ञयाग आदि कर्म ज्ञानरूपि से गौण ही माने गये हैं। परन्तु व्यक्त मानवसहसारी ईश्वर की उपासना प्राचीन उपनिषद् में नहीं दीन पड़ती। उपनिषद्पर इस तथ्य से सहमत है कि अव्यक्त और निगुण परब्रह्म का आकस्मिक होता भट्टिन है। इसलिये मन आश्रय सर्व आदि यह आदि सगुण प्रतीकों की उपासना करनी चाहिये।

शाण्डिल्य अथवा नारद के मछिसूत्र उसके बाद के हैं। परन्तु इससे भक्तिमार्ग अथवा मार्गवत्तम की प्राचीनता में कुछ भी बाधा हो नहीं सकती। गीतारहस्य में किये गये विवेचन से ये बातें स्पष्ट सिद्ध हो जाती हैं कि प्राचीन उपनिषद् में जिस सगुणोपासना का वर्णन है उसी से क्लृप्ता हमारा भक्तिमार्ग निकलता है। पातञ्जल-योग में जिस को स्थिर करने का उद्योग किसी-न-किसी व्यक्त और प्रत्यक्ष वस्तु की दृष्टि के सामने रखना पड़ता है। इसलिये उससे भक्तिमार्ग की और भी पुष्टि हो गई है। भक्तिमार्ग किसी अन्य स्थान से हिन्दुस्थान में नहीं आया गया है — और न उसे कहीं से करने की आवश्यकता ही थी। कुछ हिन्दुस्थान में इस प्रकार के प्राङ्मुख भक्तिमार्ग का और विशेषतः बासुदेवभक्ति का उपनिषद् में वर्णित वेदान्त की दृष्टि से मन्वन्त करना ही गीता के प्रतिपादन का एक विशेष भाग है।

परन्तु "सबसे भी अधिक महत्त्वपूर्ण गीता का भाग कर्मयोग के साथ भक्ति और ज्ञान का मेल कर देना ही है। चानुर्वच्य के अथवा भौतयज्ञाग आदि कर्मों को यद्यपि उपनिषद् ने गौण माना है तथापि कुछ उपनिषद्कारों का कथन है कि उन्हें विश्वयुद्ध के लिये तो करना ही चाहिये; और विश्वयुद्ध होने पर भी उन्हें छान देना उचित नहीं। इतना ज्ञान पर भी कह सकते हैं कि अधिकांश उपनिषद् का उद्देश्य सामान्यतः कर्मसंन्यास की ओर ही है। ईशावास्योपनिषद् के समान कुछ अन्य उपनिषद् में भी कुर्वन्नेह कर्माणि कैते आभरण कर्म करते रहने के विषय में वर्णन पाये जाते हैं। परन्तु अभ्यात्मज्ञान और सात्त्विक कर्मों के बीच का विशेष भिन्न कर प्राचीन काल से प्रचलित इस कर्मयोग का समर्पण कैसा गीता में किया गया है वैसा किसी भी उपनिषद् में पाया नहीं जाता। अथवा यह भी कहा जा सकता है कि "उ विषय में गीता का सिद्धान्त अधिकांश उपनिषद्कारों के सिद्धान्तों से भिन्न है। गीतारहस्य के म्यारहव प्रकरण में इस विषय का विस्तारपूर्वक विवेचन किया गया है। इसलिये उसके बारे में यहाँ अधिक लिखने की आवश्यकता नहीं।

गीता के छठे अध्याय में जिस योगसाधन का निर्देश दिया गया है उसका विस्तृत और ठीक ठीक विवेचन पातञ्जलयोगसूत्र में पाया जाता है और इस समय से स्पष्ट ही "उ विषय के प्रमाणमूल ग्रन्थ समझे जाते हैं। "न कर्मों का चार अध्याय है। पहले अध्याय के आरम्भ में योग की व्याख्या "उ प्रकरण की गई है कि "योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः"; और यह बतलाया गया है कि अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः — अर्थात् यह निरोध अभ्यास तथा वैराग्य से किया जा सकता है। भाग चत्वार प्रम-निबन्ध-आसन प्राणायाम आदि योगसाधना का वर्णन करके तीसरे और चौथे अध्यायों में इस बात का निरूपण किया है कि अष्टांगशत अर्थात् निर्विकल्प समाधि से अन्त में ब्रह्मनिर्वाणरूप माध प्राप्त जाता है। मध्यमोपा में भी पहले चित्तनिरोध करने की आवश्यकता (गीता ६. २) बतलाया गया है। फिर कहा है कि अभ्यास तथा वैराग्य

न होनेों साधनों से चित्त का निरोधन करना चाहिये (६.१५) और अन्त में निर्विकल्प समाधि स्थान की रीति का बणन करके, यह निष्कर्ष आता है कि उसमें क्या मुक्त है। परन्तु केवल इतने ही से यह नहीं कहा जा सकता कि पातञ्जलयोगशास्त्र से मन्त्रश्रीता सहमत है अथवा पातञ्जलसूत्र मन्त्रश्रीता से प्राचीन है। पातञ्जलसूत्र की नार मन्त्रान् न यह नहीं है कि समाधि सिद्धि हान के लिये नाक पकड़े पकड़ ली आयु प्यतीत कर देनी चाहिये। क्रमयोग की निष्ठि के लिये बुद्धि की समता होनी चाहिये और इस समता की प्राप्ति के लिये चित्तनिरोध तथा समाधि होना आवश्यक है। अतएव केवल साधनरूप से 'नन्द' बणन गीता में दिया गया है। ऐसी अवस्था में यही कहना चाहिये कि 'नन्द' विषय में पातञ्जलसूत्रों की अपेक्षा अष्टाध्याय उपनिषद् या अत्रेय उपनिषद् के साथ गीता अधिक मिलती जुलती है। प्यान बिन्दु, तुरिका और पागल्ल उपनिषद् भी योगविषयक ही हैं। परन्तु उनका मुख्य प्रतिपाद्य विषय केवल योग है और उनमें सिद्ध योग ही की महत्ता का बणन किया गया है। 'तस्यैव' केवल कर्मयोग को भेद माननेवासी गीता से 'न एकपक्षीय उपनिषद्' का मेल करना उचित नहीं और न यह हो ही सकता है। यामराज साहब ने गीता का अन्तर्गामी में जो अनुशा किया है उसका उपोद्घात में आप कहते हैं कि गीता का क्रमयोग पातञ्जल योग ही का एक रूपान्तर है। परन्तु यह बात असम्भव है। 'नन्द' विषय पर हमारा यही कथन है कि गीता का 'योग' शब्द का द्रिकीक अथ समस्त में न आने के कारण यह भ्रम उत्पन्न हुआ है। क्योंकि 'नन्द' गीता का क्रमयोग प्रवृत्तिप्रधान है ता ठीक पातञ्जलयोग सिद्धि के लिए जिसका विरुद्ध अभाव निवृत्तिप्रधान है। अतएव उनमें से एक का दूसरे से प्रादुर्भाव होना कभी सम्भव नहीं और न यह बात गीता में बही गीत है। इतना ही नहीं, यह भी कहा जा सकता है कि योग शब्द का प्राचीन अर्थ 'क्रमयोग' था और सम्भव है कि बही शब्द पातञ्जलसूत्रों के अन्तर्गत 'नन्द' चित्त निरोधरूपी योग के अर्थ में प्रचलित हुआ गया हो। याह जाह यह निर्दिष्टावधि है कि प्राचीन समय में कलक आदि ने जिस निष्काम व्याख्यान के माग का अवलम्बन किया था उसी के सदृश गीता का योग अर्थान् क्रमयोग भी है और यह मनुस्मृत्यु आदि महाभारतों की परम्परा से चल कर भगवद्गीता में आया गया है - यह कुछ पातञ्जलयोग का उत्पन्न नहीं हुआ है।

अब तक लिये गये विवेचन में यह बात मनन में आ सकती है कि गीता का क्रम और उपनिषद् में किन किन बातों की बिभक्षता और समानता है। इनमें में श्री योग शास्त्र का विवेचन गीतासहित में स्थान स्थान पर किया जा चुका है। तत्पश्चात् यहाँ मन्त्र में यह स्पष्टता आता है कि सर्वत्र गीता में प्रतिपादित प्रमाणों में मन्त्रों के आचार पर ही कल्पना कया है मन्त्रों के अन्तर्गत के अध्यात्मज्ञान का ही निरा अनुशा न कर उनमें दार्शनिकता का और भी उद्देश्य में बर्णित मन्त्रों के अन्तर्गत अध्यात्मज्ञान का ही उद्देश्य किया गया है और न ही वह क्रमयोग का

ही का प्रधानता से प्रतिपादन किया गया है। और सामान्य लोगों के लिये आचरण करने में सुगम है। एक-एक श्लोक तथा परस्पर में अत्यन्त ही। उपनिषद् की अपेक्षा गीता में जो कुछ विषयता है वह यही है। अतएव ब्रह्मज्ञान के अतिरिक्त अन्य बातों में भी संन्यासप्रधान उपनिषद् के साथ गीता का मेल करने के लिये साम्प्रदायिक दृष्टि से गीता के अर्थ की स्वीकृतानी करना उचित नहीं है। यह स्पष्ट है कि गीता में अध्यात्मज्ञान एक ही सा है। परन्तु—जैसा कि हमने गीतारहस्य के ग्यारहवें प्रकरण में स्पष्ट श्रुति प्राप्त की है—अध्यात्मिक मूल्य एक भले हो तो सांख्य तथा कमयोग वैदिकमन्त्र-पुराण के न समान बलवाले हथियार हैं और उनमें से ब्रह्मात्मस्योपनिषद् के अनुसार ज्ञानयुक्त कम ही का प्रतिपादन मुख्यतः से गीता में किया गया है।

भाग ३ — गीता और ब्रह्मसूत्र

ज्ञानप्रधान, मक्तिप्रधान और योगप्रधान उपनिषद् के साथ भगवद्गीता में जो सादृश्य और मेल है उनका उस प्रकार विवेचन कर चुकने पर ब्रह्मसूत्रों और गीता की तुलना करने की कोई आवश्यकता नहीं है। क्योंकि, भिन्न भिन्न उपनिषद् में भिन्न भिन्न ऋषियों के बतसमवेत हुए अध्यात्म-सिद्धान्तों का नियमबद्ध विवेचन करने के लिये ही वात्स्यायनाचार्य के ब्रह्मसूत्रों की रचना हुई है। इसलिये उनमें उपनिषद् से भिन्न भिन्न विचारों का होना सम्भव नहीं। परन्तु भगवद्गीता के लेखक अध्यात्म में ज्ञान और ज्ञेय का विचार करते समय ब्रह्मसूत्रों का स्पष्ट उल्लेख इस प्रकार किया है —

आविर्भावोद्भवा भीम उन्मोभिर्विचिचैः पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपरिचये हतुमज्जिर्विनिश्चितैः ॥

अर्थात् धेक्धेक्का का अनेक प्रकार से विविध उन्मी के द्वारा (अनेक) ऋषियों ने पृथक् पृथक् और हतुयुक्त तथा पूर्ण निश्चयामक ब्रह्मसूत्रपदों से भी विवेचन किया है (गीता १३.४)। और यदि उन ब्रह्मसूत्रों का तथा वर्तमान वेदान्त सूत्रों का एक ही मान से तो कहना पड़ेगा कि वर्तमान गीता-वर्तमान वेदान्त सूत्रों के बात बनी होगी। अतएव गीता का अध्ययन करने की दृष्टि से इस बात का अवश्य विचार करना पड़ता है कि ब्रह्मसूत्र कौन से हैं। क्योंकि वर्तमान वेदान्तसूत्रों के अतिरिक्त ब्रह्मसूत्र नामक कोई दूसरा ग्रन्थ नहीं पाया जाता; और न उसके विषय में कहीं बहाना ही है। और यह कहना तो किसी प्रकार उचित नहीं

इस विषय का विचार परमात्मवर्ती लक्ष्मी ने किया है। इसके सिवा उक्त १८.५ में इसी विषय पर या तुष्टात्म सामान्य भेदकमेवक की व ने भी एक निश्चय प्रकटित किया है।

बैचता कि बतमान ब्रह्ममर्षों के वां गीता बनी होगी। क्योंकि, गीता की प्राचीनता के विषय में परम्परागत समझ खली आ रही है। ऐसा प्रतीत होता है कि प्रायः सभी कठिनाई का ध्यान में ला कर शाङ्करमाध्य में 'ब्रह्ममर्ष' का अर्थ भक्तियों के अथवा उपनिषदों के ब्रह्मप्रतिपादक वाक्य किया गया है। परन्तु इसके विपरीत शाङ्करमाध्य के टीकाकार आनन्दगिरि और रामानुजान्दाय मध्वाचार्य प्रभृति गीता के अन्यान्य माध्यमों पर यह कहते हैं कि यहाँ पर 'ब्रह्ममर्ष' शब्द शब्दों से अर्थात् ब्रह्मविज्ञान। इन वाच्यवाच्यताय के ब्रह्ममर्ष का ही निर्देश किया गया है और भीषरस्वामी को शाना अर्थ अभिप्रेत है। अतएव उस शब्द का सत्यापन हमें स्वतन्त्र रीति से ही निश्चित करना चाहिये। शून्य और शून्य विचार क्षणियों में अनन्त प्रकार से घुसक रहा है; और इसके सिवा (यह) हतसुख और विनिश्चयात्मक ब्रह्ममर्षों ने भी बड़ी अर्थ कहा है इस प्रकार वैव (और भी) पर से इस बात का स्पष्टीकरण हो जाता है कि उस शब्द में शून्यमर्षविचार के विभिन्न विभिन्न स्थानों का उल्लेख किया गया है। ज्ञान कर्म विभिन्न ही नहीं है किन्तु उनमें से पहला अर्थात् क्षणिक का किया हुआ ब्रह्म विविध छन्दों के द्वारा प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष अर्थात् कुछ यहाँ और कुछ वहाँ तथा अनन्त प्रकार का है और उसका अनन्त क्षणिकों द्वारा किया जाना 'क्षणिक' (इस बहुवचन तृतीयान्त पद) से स्पष्ट हो जाता है। तथा ब्रह्ममर्षों का दूसरा ब्रह्म हतसुख और निश्चयात्मक है। इस प्रकार उन शाना ब्रह्मना की विविध विभिन्नता का स्पष्टीकरण इसी शब्द में है। 'हेतुमत्' शब्द महाभारत में कई स्थानों पर पाया जाता है और उसका अर्थ है—नैर्वाचिक पद्धति से वाच्यकारणमय कृतकारण किया हुआ प्रतिपादन उदाहरणार्थ शब्द के समान सुखमा का किया हुआ मापण अथवा भीषण कर्म विषय के लिये फेरों की लम्बा में गये उस समय उनका किया हुआ मापण क्षणिक। महाभारत में ही पहला मापण का हेतुमत् और अभवत् (शां ३२ ११) और दूसरे का हेतुमत् (उद्यो १११) कहा है। 'तत्तत्' हावा है कि जिन प्रतिपादन में साधकवाचक प्रमाण कर्मकार अन्त में कां भी अनुमान निम्नमह विधि किया जाता है उसी का हेतुमत्निर्निश्चित विरोधण स्थापना का लक्षण है। ये शब्द उपनिषदों के एक मनुष्य प्रतिपादन का नहीं लक्षण का लक्षण कि जिसमें कुछ तो एक स्थान में ही और कुछ दूसरे स्थान में। अतएव क्षणिक बहुधा विविध रूपों और हेतुमत् विनिश्चित पदों के विरोधात्मक स्वरूप का प्रति स्थिर रचना है। ता यही कहना पड़ता कि गीता के उक्त शब्द में क्षणिकों द्वारा विविध छन्दों का किया गया अनन्त प्रसार के प्रत्यक्ष विवेचना से निम्न निम्न उपनिषदों के उद्देश्य और प्रथम वाक्य ही अभिप्रेत है तथा हेतुमत् और निश्चयात्मक ब्रह्ममर्षों से ब्रह्ममर्ष शब्द का यह विवेचन अभिप्रेत है कि जिनमें वाचकवाचक प्रमाण निम्नकार अन्तिम सिद्धांता का सन्दर्भरहित विषय किया गया है। यह भी

स्मरण रहे कि उपनिषद् के सब विचार दूसर उबर बिगरे हुए हैं अर्थात् अनेक श्रमियों को ऐसा सूझते गये यसे ही ये कह गये हैं। उनमें को- विद्या पठति वा क्रम नहीं है। अतएव उनकी एकत्राक्यता किं किना उपनिषद् का मन्त्रार्थ ठीक ठीक समझ में नहीं आता। यही कारण है, कि उपनिषद् के साथ ही साथ उस ग्रन्थ का वेदान्तसूत्र (ब्रह्मसूत्र) का भी उल्लेख कर देना आवश्यक था जिसमें कायकारण हेतु लिख्यता कर उनकी (अर्थात् उपनिषद् की) एकत्राक्यता की गई है।

गीता के श्लोकों का उक्त अर्थ करने से यह प्रकट हो जाता है कि उपनिषद् और ब्रह्मसूत्र गीता के पहले बने हैं। उनमें से मुख्य मुख्य उपनिषद् के विषय में तो कुछ भी मतलब नहीं रह जाता। क्योंकि इन उपनिषद् के बहुतेरे श्लोक गीता में शब्द-शब्द पाये जाते हैं। परन्तु ब्रह्मसूत्रों के विषय में सन्देह अवश्य किया जा सकता है। क्योंकि ब्रह्मसूत्रों में यद्यपि 'मगवद्गीता' शब्द का उल्लेख प्रत्यक्ष में नहीं किया गया है तथापि भाष्यकार यह मानते हैं कि कुछ सूत्रों में 'स्मृति' शब्दों से मगवद्गीता ही का निर्देश किया गया है। किन्तु ब्रह्मसूत्रों में शाङ्करमाध्व के अनुसार 'स्मृति' शब्द से गीता ही का उल्लेख किया गया है उनमें से नीचे दिए हुए एक मुख्य है -

ब्रह्मसूत्र - अप्याय पाद और सूत्र

गीता - अप्याय भाग श्लोक

१ २ ६ स्मृतेऽयम् ।

गीता १८ ६१ इत्यः सर्वभूतानां
आदि श्लोक ।

१ ३ २३ अपि च अयते ।

गीता १७ ६ न तद्भासयते सूर्यः आ ।

२ १ ३६ उपपद्यते चाप्सुपलम्बते च ।

गीता १७ ३ न कपमस्येह
तद्योपलम्ब्यते आदि ।

२ ३ ४५ अपि च स्मर्यते ।

गीता १७ ७ ममेवाहो बीजस्येके
बीजभूत आदि ।

३ १७ उच्यते चापि अयते ।

गीता १९ २२ तेषां यच्छ्रमवस्थामि
आदि ।

३ ३ ३१ अनियमं सपाशमभिरुधं
शब्दानुमानाम्नाम् ।

गीता ८ २६ ब्रह्महृणो गतीं न वेद
आदि ।

४ २ १ स्मरन्ति च ।

गीता ६ ११ सुखी वेद्यो आदि ।

४ २ ११ योगिनो वसन्ति च स्मरन्ति ।

गीता ८ २३ यत्नं कश्चेत्पनाह्निमा
श्रुतिं बीजं योगिनः आदि ।

उपयुक्त आठ स्थानों में से कुछ धृति सन्निभ भी माने जायें, तथापि हमारे मन से तो चौथे (अ सू. २३४) और आठव (अ म ४ २१) के विषय में कुछ सन्देह नहीं है और यह भी स्मरण रखने योग्य है कि इस विषय में — उद्धराचार्य रामानुजाचार्य मध्वाचार्य और बल्लभचार्य — चारों भाष्यकारों का मत एक ही सा है। ब्रह्मसूत्र के उक्त दोनों स्थानों (अ सू. २३४ और ४ २ १) के विषय में इस प्रसङ्ग पर भी आवश्यक ध्यान देना चाहिये — श्रीवात्मा और परमात्मा के परस्परसम्बन्ध का विचार करते समय पहले 'नात्माऽभुतेर्नित्यत्वाच्च साम्यं' (अ म ३ १३) इस सूत्र ने यह निगम किया है कि स्मृति के अन्य पदार्थों के समान श्रीवात्मा परमात्मा से उत्पन्न नहीं हुआ है। उसके बाद अंशो नाना व्यपदेशात् (२. ३ ४३) सूत्र से यह कथयया है कि श्रीवात्मा परमात्मा ही का 'अंश' है और आगे 'मन्त्रवर्णाच्च' (२ ३ ४४) उस प्रकार भुक्ति का प्रमाण देकर अन्त में अपि 'न स्मर्यते' (३ ४५) — स्मृति में भी यही कहा है — इस सूत्र का प्रयोग किया गया है। सब भाष्यकारों का कथन है कि यह स्मृति यानी गीता का ममैवाद्या श्रीकृष्णके श्रीबभूत सनातन (गीता १ ३) यह वचन है। परन्तु इसकी अपेक्षा अन्तिमस्थान (अर्थात् ब्रह्मसूत्र ४ १) और भी अधिक निस्तन्देह है। यह पहले ही उसमें प्रकरण में कथयया या चुका है कि देवयान और पितृयान गति में कमानुसार उत्प्रायण के छः महीन और दक्षिणायन के छः महीन होते हैं और उनका भय कालप्रधान न करके बारम्बारयाचार्य कहते हैं कि इन शब्दा से तत्कालत्वाभिमान की देवता अभिप्रेत हैं (अ म ४ ३ ४)। अब यह प्रश्न हो सकता है कि दक्षिणायन और उत्तरायण शब्दों का कालबान्धक अर्थ क्या कर्मा दिया ही न जाय? इसलिये 'योगिनः प्रलिख सम्यक्ते' (अ सू. ४ २ २१) अर्थात् वे काल स्मृति में योगियों के लिये विहित मान गये हैं। 'तन्मन्त्र' का प्रयोग किया गया है और गीता (८ ३) में यह बात स्पष्ट साफ कह दी गई है कि 'यत्र कालः त्वनाहृषिमाप्नुति र्वैव योगिनः' अर्थात् यं काल योगियों को विहित है। इससे भाष्यकारों के मतानुसार यही कहना पड़ता है कि उक्त दोनों स्थानों पर ब्रह्मसूत्रों में स्मृति शब्द से ममावर्तीता ही विवक्षित है।

परन्तु अब यह मानत हैं कि ममावर्तीता में ब्रह्मसूत्रों का मरु उद्देश्य है और ब्रह्मसूत्रों में 'स्मृति' शब्द से ममावर्तीता का निर्देश किया गया है ता दोनों में कालरहित स विरोध उत्पन्न हो जाता है। यह यह है — ममावर्तीता में ब्रह्मसूत्रों का वास्तविक उद्देश्य है इसलिये ब्रह्मसूत्रों का गीता के पहले रखा जाना निश्चित होता है और ब्रह्मसूत्रों में 'स्मृति' शब्द से गीता का निर्देश माना जाय ता गीता का ब्रह्मसूत्रों के पहले होना निश्चित हुआ जाता है। ब्रह्मसूत्रों का छठे बार गीता के पहले रखा जाना और दूसरी बार उन्हीं शब्दों का गीता के बाद रखा जाना सम्भव नहीं।

अष्टा भय या इग इग" से जपन क मिय 'ब्रह्मन्त' दाय में शाहुरमाप्य में
 िय हुण भय का स्वीकार करते हैं जो हनुमन्निर्बिनिर्भित' इत्यादि पदों का स्वारस्य
 ही नष्ट हो जाता है। और यदि यह माने कि ब्रह्मन्ता क 'स्मृति' शब्द से गीता के
 अतिरिक्त और दूसरा स्मृतिग्रन्थ विवक्षित होगा तो यह कहना पड़ेगा कि भाष्यकारों
 न भूल की है। अष्टा; यदि उनकी भूल यह तो भी यह कदापि नहीं हो सकता कि
 'स्मृति' शब्द का कान-का ग्रन्थ विवक्षित है। तब हम अन्वयन से कैसे पार पाएँ ? हमारे
 मतानुसार "स अन्वयन से पचने का कथन एक ही मांग है। यदि यह मान लिया
 जाय कि किसीने ब्रह्मन्ता की रचना की है उसी ने मूल मारत तथा गीता का वर्तमान
 स्वरूप दिया है तो फिर अन्वयन का विरोध नहीं रह जाता। ब्रह्मन्ता को 'व्यासम्भूत'
 कहने की रीति यह है। और शेषवापुष्पाथवाया यथान्वेषिति कैमिनि
 (व नृ, २४) "स सूत्र पर शाहुरमाप्य की टीका में आनन्दगिरि ने लिखा है कि
 कैमिनि वदन्तस्मृत्यकार व्यासजी के शिष्य थे और भारम्भ क मङ्गलचरण में श्री,
 श्रीमद्वापुषोनिर्बिनिर्भिरसी इस प्रकार उन्होंने ब्रह्मन्ता का वर्णन किया है।
 यह क्या महामारत के आधार पर हम ऊपर कथन पुष्ट हैं कि महामारतकार
 व्यासजी के पैल हुए, मुमुक्षु, कैमिनि और वसन्थायन नामक पाँच शिष्य थे और
 उनका व्यासजी ने महामारत पढ़ाया था। इन दोनों बातों को मिला कर विचार करने
 से यही अनुमान होता है कि मारत और तदन्तर्गत गीता का वर्तमान स्वरूप देने
 का तथा ब्रह्मन्ता की रचना करने का काम भी एक वाचस्पय व्यासजी ने ही किया
 होगा। इस कथन का यह मतलब नहीं कि वाचस्पयणाचार्य ने वर्तमान महामारत की
 नवीन रचना की। हमारे कथन का मायाय यह है :— महामारतग्रन्थ के अतिविस्तृत
 होने के कारण सम्भव है कि वाचस्पयणाचार्य के समय उसके कुछ भाग इधर उधर
 बिखर गये हो या कम भी हो गये हो। ऐसी अवस्था में तत्कालीन उपलब्ध महा-
 मारत के मांग की शोध करके तथा ग्रन्थ में जहाँ जहाँ अपूर्णता अनुसिद्धों और
 कुटिया दोष पड़ी वहाँ वहाँ उनका संशोधन और उनकी पूर्ति करके तथा अनुक्रम
 विध्व आदि जोड़ कर वाचस्पयणाचार्य ने "स ग्रन्थ का पुनरुद्गीर्ण किया हो अपना
 उस वर्तमान स्वरूप दिया हो। यह बात प्रसिद्ध है कि मराठी साहित्य में होनेवाली
 ग्रन्थ का ऐसा ही संशोधन एकनाथ महाराज ने किया था। और यह क्या भी प्रचलित
 है कि एक बार संस्कृत का व्याकरण महामाप्य प्रायः लुप्त हो गया था और उसका
 पुनरुद्धार चन्द्रशेखराचार्य को करना पड़ा। अब "स बात की टीका टीका उपपत्ति क्या
 ही जाती है कि महामारत के अन्य प्रकरणों में गीता के श्लोक क्या पाये जाते हैं
 तथा यह बात भी सहज ही हो जाती है कि गीता में ब्रह्मन्ता का स्पष्ट उल्लेख
 और ब्रह्मन्ता में 'स्मृति' शब्द से गीता का निर्देश क्या किया गया है। किन्तु गीता
 के आधार पर वर्तमान गीता कनी है वह वाचस्पयणाचार्य के पहले भी उपलब्ध थी।
 इसी कारण ब्रह्मन्ता में स्मृति शब्द से उनका निर्देश किया गया और महामारत का

के सिय उपपाद करना कुछ अनुचित न होगा, कि वर्तमान गीता में किया गया ब्रह्मसूत्रों का उल्लेख कबल अकेला या अपूर्व अतएव अविश्वसनीय नहीं है।

‘ब्रह्मसूत्रपरैमेव इत्यादि श्लोक के पत्रों के अध-स्वारस्य की मीमांसा करके हम ऊपर इस बात का निगम कर आये हैं कि महाव्रीता में ब्रह्मसूत्रों या वेदान्तसूत्रों ही का उल्लेख होने का — और वह भी तेरहवें अध्याय में अर्थात् क्षेत्र-अवधिचार ॥ में होने का — हमारा मन में एक और महत्त्वपूर्ण तथा दृढ़ कारण है। महाव्रीता में वासुदेवमक्ति का तत्त्व यद्यपि प्रकृतागत या पाश्चात्त-धर्म से सिद्धा गया है तथापि (जसा हम पिछले प्रकरणों में कहा आये हैं) चतुर्भूह-पाश्चात्त-धर्म में वर्णित मूल जीव और मन की उत्पत्ति के विषय का यह मत महाव्रीता को मान्य नहीं है कि वासुदेव से सङ्कल्प अर्थात् जीव सङ्कल्प से प्रयुज्ज (मन) और प्रयुज्ज से अनिरुद्ध (अहङ्कार) उत्पन्न हुआ। ब्रह्मसूत्रों का यह सिद्धान्त है, कि जीवतन्मा किसी अन्य वस्तु से उत्पन्न नहीं हुआ है (वे सु. २. १. १७)। यह सनातन परमात्मा ही का नित्य अंश है (वे सु. १. ४१)। इसलिये ब्रह्मसूत्रों के दूसरे अध्याय के दूसरे पाद में पढ़ते हैं कि वासुदेव से सङ्कर्षण का होना अर्थात् मागवतधर्मीय जीवतन्मा की उत्पत्ति सम्भव नहीं (वे सु. २. २. ४२)। और फिर यह कहा है कि मन जीव की एक “द्रिक्” है। इसलिये जीव से प्रयुज्ज (मन) का होना भी सम्भव नहीं (वे सु. २. २. ४३)। क्योंकि लोकस्वभावहार की ओर देखने से तो यही स्पष्ट होता है कि कर्ता से कारण या साधन उत्पन्न नहीं होता। इस प्रकार वादवाचनाचार्य ने नामक धर्म में वर्णित जीव की उत्पत्ति का पुष्टिपूर्वक लघ्वन किया है। सम्भव है कि मागवतधर्मवाले इस पर यह उत्तर दें कि हम वासुदेव (ईश्वर) सङ्कर्षण (जीव) प्रयुज्ज (मन) तथा अनिरुद्ध (अहङ्कार) को एक ही समान स्थानी समझते हैं; और एक से दूसरे की उत्पत्ति का साक्षात्कार तथा गौण मानते हैं। परन्तु ऐसा मानने से कहना पड़ेगा कि एक मुख्य परमेश्वर के बगले चार मुख्य परमेश्वर हैं। अतएव ब्रह्मसूत्रों में कहा है कि यह उत्तर भी समर्थ नहीं है। और वादवाचनाचार्य ने अन्तिम निर्णय यह किया है कि यह मत — परमेश्वर से जीव का उत्पन्न होना — बेशा अर्थात् उपनिषद् के मत के विरुद्ध अतएव त्याज्य है (वे सु. २. २. ४४-४५)। यद्यपि यह बात सत्य है कि मागवतधर्म का कर्मप्रधान मन्त्रितत्त्व महाव्रीता में सिद्धा गया है। तथापि गीता का यह भी सिद्धान्त है कि जीव वासुदेव से उत्पन्न नहीं हुआ। किन्तु नित्य परमात्मा ही का अंश है (गीता १. ७)। जीव विरलक यह सिद्धान्त मूल मागवत धर्म से नहीं किया गया। “सलिये यह कल्पना आवश्यक या कि इसका आधार क्या है। क्योंकि यदि ऐसा न किया जाता तो सम्भव है कि यह भ्रम उपस्थित हो जाता कि चतुर्भूह मागवतधर्म के प्रवृत्तिप्रधान मन्त्रितत्त्व का साथ ही साथ जीव की उत्पत्तिविषयक कल्पना से भी गीता सहमत है। अतएव क्षेत्रज्ञक विचार में जब जीवात्मा का स्वल्प कल्पने का समर्थ आया तब —

अर्थात् गीता के देखते अर्थात् आध्यात्म के आरम्भ ही में — यह स्पष्ट रूप से कह देना पड़ा, कि 'शेखर' के अर्थात् जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में हमारा मत मागवतधर्म के अनुसार नहीं बरन उपनिषदों में वर्णित ऋषियों के मतानुसार है और फिर उसके साथ ही साथ स्वभावतः यह भी कहना पड़ा है कि मित्र मित्र ऋषियों ने मित्र मित्र उपनिषदों में धृक्कृ पृक्कृ उपपादन किया है। इसलिये उन सब की ब्रह्मसूत्रों में भी यह एकत्राक्यता (वे सू २ १ ४१) ही हमें प्राप्त है। इस दृष्टि से विचार करने पर यही प्रतीत होगा कि मागवतधर्म के मछिभाग का गीता में इस रीति से समावेश किया गया है जिससे वे आक्षेप दूर हो जायें, कि जो ब्रह्मसूत्रों में मागवतधर्म पर सावे यथे हैं। रामानुजाचार्य ने अपने वेङ्गनृत्यम्याप्य में उक्त सूत्रों के अर्थ का बखाना किया है (वे सू २ २, ४२-४३)। परन्तु हमारे मत में ये अर्थ द्विष्ट अतएव अप्राप्त हैं। यीशु साहब का सङ्ग्रह रामानुज-म्याप्य में लिखे गये अर्थ की ओर ही है परन्तु उनके लेखों से तो यही अर्थ हाता है कि इस बात का यथावत स्वरूप उनके ध्यान में नहीं आया। महाभारत में — शान्तिपर्व के अन्तिम भाग में नारायणीय अथवा मागवतधर्म का जो वर्णन है उसमें — यह नहीं कहा है कि बामुनेन स जीव अर्थात् सङ्ग्रहण उत्पन्न हुआ किन्तु पहले यह स्तम्भाया है कि जो बामुनेन है वही (स एव) सङ्ग्रहण अर्थात् जीव या शेखर है (शां ३३९, २ तथा ७१ और ३३४ २८ तथा २९ देखो); और उसके बाद सङ्ग्रहण से प्रपन्न तब की केवल परस्पर ही यह है। एक स्थान पर तो यह साफ साफ कह दिया है कि मागवतधर्म का को-चतुर्मुह काद विष्णुह कोद विष्णुह और अन्त में कोद एकमुह भी मानत हैं। (म मा शां. ३४८, ५०)। परन्तु मागवतधर्म के इन विविध पक्षों का स्वीकार न कर, उनमें से सिर्फ वही एक मत बतमान गीता में स्थिर किया है जिसका मेल शेखरमन्त्र के परस्परसम्बन्ध में उपनिषदों और ब्रह्मसूत्रों से हो सके। और उस बात पर ध्यान देने पर यह प्रश्न ठीक तौर से हल हो जाता है कि ब्रह्मसूत्रों का उत्प्रेषण गीता में क्यों किया है? अथवा यह कहना भी अभ्युक्ति नहीं कि मूल गीता में यह एक मुबार हो किया गया है।

भाग ४ — मागवतधर्म का उद्गम और गीता

गीतारहस्य में अनेक स्थानों पर तथा इस प्रकरण में भी पहला यह स्तम्भ लिखा गया है कि उपनिषदों के ब्रह्मज्ञान तथा ऋषिब्रह्मज्ञान के अर अष्टविचार के साथ मन्त्रि और विद्यापन निष्कामकर्म का मेल करके कमवाग का साम्प्रदायिक रीति से पूजनाया समर्पण करना ही गीता-ग्रन्थ का मुख्य प्रतिपाद्य विषय है। परन्तु इतने लिखा की एकता करने की गीता की पद्धति भिन्नक ध्यान में पूरी तरह नहीं आ सकती। तथा भिन्नक पहल ही तो यह मत हो जाता है कि जिन विचारों की एकता हो ही नहीं सकती उन्हें एक बात का आभास हुआ करता है कि गीता के बामुनेन

विद्यान्त परस्परविरोधी है। उदाहरणार्थ "न आधेपक्षी का यह मत है कि सेहैरखें। अध्याय का यह कथन—कि इस जगत् में जो कुछ है वह सब निगुण ब्रह्म है—सातवें अध्याय का इस कथन से विपरीत ही विरुद्ध है कि यह सब सगुण ब्रह्म ही है।" उसी प्रकार भगवान् एक जगत् कहते हैं कि मुने शत्रु और मित्र समान हैं (= २) और दूसरे स्थान पर यह भी कहते हैं कि शत्रु भी तथा भविष्यमान पुरुष मुझे अत्यंत प्रिय हैं (७ १७ १२ १)—यं शत्रौ वात परस्परविरोधी हैं। परन्तु हमने गीतारहस्य में अनेक स्थानों पर इस बात का स्पष्टीकरण कर दिया है कि वस्तुतः ये विरोध नहीं हैं किन्तु एक ही बात पर एक बार अस्यामदृष्टि से और दूसरी बार भक्ति की दृष्टि से विचार किया गया है। "संक्षिप्तं यद्यपि विद्वन् ही में ये विरोधी बातें कहनी पड़ी तथापि अन्त में व्यापक तत्त्वज्ञान की दृष्टि से गीता में उनका मेल भी कर दिया गया है। इस पर भी कुछ छात्रों का यह आक्षेप है कि भगवत् ब्रह्मज्ञान और भक्त परमेश्वर की भक्ति में यद्यपि उक्त प्रकार से मेल कर लिया गया है तथापि मूल गीता में इस मेल का होना सम्भव नहीं। क्योंकि मूल की वर्तमान गीता के समान परस्परविरोधी बातों से मरी नहीं थी—उसमें वैदिकियों ने अथवा सांख्यशास्त्राभिमानों ने अपने धार्यों के मार्ग पीछे से घुसेड़ दिये हैं। उदाहरणार्थ मो गावें का कथन है कि मूल गीता के मति का मेल केवल सांख्य तथा योग ही से किया है। वेदान्त के साथ और मीमांसकों के मार्गों के साथ भक्ति का मेल कर देने का काम किसी ने पीछे से किया है। मूल गीता में इस प्रकार का स्कोक पीछे से जोड़े गये उनकी अपने मतानुसार एक तात्त्विक भी उसने वर्णन भाषा में अनुपातित अपनी गीता के अन्त में की है। हमारे मतानुसार ये सब करतारें भ्रमरूपक हैं। वैदिकधर्म के मित्र मित्र अंगों की ऐतिहासिक परम्परा और गीता के 'सांख्य तथा 'योग' शब्दों का तथा अथ टीका टीका न समझने के कारण और विशेषतः तत्त्वज्ञानविरहित अथवा कमजोर भक्तिप्रधान "साहू धर्म ही का इतिहास उक्त क्षेत्रों (मो गावें प्रभृति) के सामने रखा रहने के कारण उक्त प्रकार के भ्रम उत्पन्न हो गये हैं। "साहू धर्म पहले केवल भक्तिप्रधान था; और प्रौढ श्रीगी के तथा दूसरों के तत्त्वज्ञान से उसका मेल करने का कार्य पीछे से किया गया है। परन्तु यह बात हमारे धर्म की नहीं। हिन्दुस्थान में भक्तिमार्ग का उदय होने के पहले ही मीमांसकों का यजुर्माग उपनिषद्भिरा का ज्ञान तथा सांख्य और योग—"न का परिपक्व स्थापना हो चुकी थी। इसलिये पहले ही से हमारे अध्यापिका की स्वतंत्र रीति से प्रतिपादित ऐसा भक्तिमार्ग कभी भी माग्य नहीं हो सकता था; जो "न सब धार्यों से और विशेष करके उपनिषदों में वर्णित ब्रह्मज्ञान से अलग हो। "न बात पर ध्यान देने में यह मानना पड़ता है कि गीता के भगवत्प्रतिपादन का स्वरूप पहले ही में प्राप्त वर्तमान गीता के प्रतिपादन के सदृश ही था। गीतारहस्य का विवेचन भी इसी धरा की और ध्यान देकर किया गया है। परन्तु यह विषय अत्यन्त महत्व का है।

इसलिये संशेप में यहाँ पर यह क्लृप्त्याना श्राव्य कि गीताधर्म के मूलस्वरूप तथा परम्परा के सम्बन्ध में (ऐतिहासिक दृष्टि में विचार करने पर) हमारा मत में कान्धन घन-नी बातें निष्पन्न होती हैं ।

गीतारहस्य के तमब प्रकरण में हम बात का विवेचन किया गया है कि ईश्वर धर्म का अत्यन्त प्राचीन स्वरूप न ता भविष्यवान् न तो ज्ञानप्रधान और न साधनप्रधान ही था किन्तु यह यक्षमय अथाप कमप्रधान था और बन्धुहिता तथा ब्राह्मणा में विशेषतः श्री यक्षयाग आदि कर्मप्रधान धर्म का प्रतिपादन किया गया है । आगे चल कर श्री धर्म का व्यवस्थित विवेचन निर्माण श्रीमामाम्ना में किया गया है । श्रीधिय उक्त 'मीमाम्नाधर्म' नाम प्राप्त हुआ । परन्तु यद्यपि 'मीमांसक' नाम नया है तथापि इस धर्म में तो विशिष्ट ही मन्त्र नहीं कि यक्षयाग आदि धर्म अत्यन्त प्राचीन है । 'तना ही नहीं किन्तु उस ऐतिहासिक दृष्टि में यक्षधर्म की प्रथम सीढ़ी यह कहते हैं । 'मीमाम्नाधर्म' नाम प्राप्त होने के पहले उसका बर्णन अथवा तीन वेदा द्वारा प्रतिपादित धर्म कहते थे और श्री नाम का उद्भव गीता में भी किया गया है (गीता तथा ११) । धर्मय बर्णन के इस प्रकार और और में प्रवृत्ति रहने पर धर्म से अथाप व्यवसाय आदि के साधन प्रदान में परमेश्वर का ज्ञान कैसे हो सकता है ? ज्ञान होना एक मानविक स्थिति है । हम विवे परमेश्वर के स्वरूप का विचार किया किता ज्ञान होना सम्भव नहीं 'न्याय' विषय और कल्पनाएँ उपस्थित होने लगीं । फिर धीरे धीरे 'नही' में से आप निष्पन्न ज्ञान का प्रादुर्भाव हुआ । यह ज्ञान अन्तर्गत आदि उपनिषद् के आरम्भ में से अवतरण स्थिति है । उनमें स्पष्ट मान्य हो जाती है । 'स आपनिष्पन्न ब्रह्मज्ञान ही का आग ब्रह्म 'विज्ञान' नाम प्राप्त हुआ । परन्तु, मीमांसा धर्म के ज्ञान यद्यपि ब्रह्मज्ञान नाम पीछे में प्रचलित हुआ है तथापि ऊँचे यह नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्मज्ञान अथवा ज्ञाननाम भी नया है । यह सत्य है, कि कमकाण्ड के अनन्तर ही जलकाण्ड उपपन्न हुआ । परन्तु स्मरण रह कि ये ज्ञानी प्राचीन हैं । 'स ज्ञानमाग ही की पुरी किन्तु स्वतन्त्र शास्त्रा 'आपनिष्पन्न' है । गीतारहस्य में यह कल्प धिया गया है कि 'धर ब्रह्मज्ञान अर्जुनी है ता 'धर साध्य है इति अरि मुनि की उत्पत्ति के क्रम के सम्बन्ध में लोगों के चिन्तन मूल में मिला है । परन्तु आपनिष्पन्न अर्जुनी ब्रह्मज्ञान तथा साधनों का ज्ञानी ज्ञान ज्ञानी यद्यपि मूल में मिला मिला ही तथापि केवल ज्ञानदृष्टि से केवल पर ज्ञान पड़गा कि ये ज्ञानी माग अपने पहले के यक्षयाग आदि धर्ममाग के एक ही न विरापी थे । अतएव यह प्रथम स्वभाव उपपन्न हुआ कि धर्म का ज्ञान में विना प्रसार मध्य किया जाय । इसी कारण में उप निष्पन्न ही में इस विषय पर का उल्लेख हो गया है । 'अर्जुन यह धर्ममाग आदि उपनिष्पन्न तथा लोगों यह कहने लगे कि धर्म और ज्ञान में निष्पन्न विराध है । 'यस्यै ज्ञान ही ज्ञान पर धर्म का त्याग करना प्रमाण ही नहीं किन्तु आवश्यक भी है । इनके

विच्छेद ईशावास्ताणि अग्रे उपनिषद् यह प्रतिपादन करने लगे, कि ज्ञान हो जाने पर भी कर्म छाड़ा नहीं जा सकता। वैराग्य से बुद्धि का निष्काम करके ज्ञान में व्यवहार की सिद्धि के सिद्धि ज्ञानी पुरुष का सब कर्म करना ही चाहिये। इन उपनिषदों के ग्रन्थों में इस भाँति का निष्कर्ष टाँसे का प्रयत्न किया है। परन्तु गीतारहस्य के आधारव्य प्रकरण के अन्त में किये गये विवेचन से यह बात ध्यान में आ जायगी, कि शास्त्ररामाय में वे साम्प्रदायिक अर्थ स्वीकारातानी से किये गये हैं और इस सिद्धि "न उपनिषद् पर स्वतन्त्र रीति से विचार करते समय वे अर्थ प्राप्त नहीं माने जा सकते। यह नहीं कि, कर्म ब्रह्माणां कर्म तथा ब्रह्मज्ञान ही में मेल करने का प्रयत्न किया गया हो किन्तु मैत्रुपनिषद् के विवेचन से यह बात भी साफ़ साफ़ प्रकट होती है कि आपिस्तोत्रांश में पहले पहल स्वतन्त्र रीति से प्राबुध्द स्वरूपरक्षण की क्या उपनिषद् का ब्रह्मज्ञान की एकवाक्यता — किनी हो सकती थी — करने का भी प्रयत्न उसी समय आरम्भ हुआ था। गृह्यारण्यकादि प्राचीन उपनिषदों में आपिस्तोत्रांशज्ञान का कुछ महत्त्व नहीं दिया गया है। परन्तु मैत्रुपनिषद् में सांख्य की परिभाषा का पूर्णतया स्वीकार करके यह कहा है कि अन्त में एक परब्रह्म ही से सांख्य के जीवित स्वरूप निर्मित हुए हैं। तथापि आपिस्तोत्रांशशास्त्र भी वैराग्यप्रधान अर्थात् कर्म के विच्छेद है। तात्पर्य यह है कि प्राचीन ज्ञान में ही वैदिककर्म के तीन स्तर हो गये थे— (१) कर्म ब्रह्माणां कर्म करने का मार्ग (२) ज्ञान तथा वैराग्य से कर्म-सम्पाद करना अर्थात् अननिष्ठ अथवा सांख्यमार्ग और (३) ज्ञान तथा वैराग्य बुद्धि ही से नित्य कर्म करने का मार्ग अर्थात् ज्ञानकर्मसमुच्चयमार्ग। "नमो" से ज्ञानमार्ग ही से आगे चल कर दो अन्य शाखाएँ— योग और भक्ति — निर्मित हुई हैं। ज्ञानो-न्यादि प्राचीन उपनिषद् में यह कहा है कि परब्रह्म का ज्ञान प्राप्त करने के लिये ब्रह्मचिन्तन अत्यन्त आवश्यक है और यह चिन्तन मनन तथा ध्यान करने के लिये विचि एकाग्र होना चाहिये और विचि को स्थिर करने के लिये परब्रह्म का कर्म न को— सगुण प्रतीक पहले नहीं के सामने रखना पड़ता है। "न प्रकार ब्रह्मोपासना करत रहते से विचि की का एकाग्रता हो जाती है। तभी का आगे विशेष महत्त्व दिया जाना क्या और विचिबिरोधरूपी बाध एक कुल मार्ग हो गया। और जब सगुण प्रतीक के बड़के परमेश्वर के मानव-रूपधारी व्यक्त प्रतीक की उपासना का आरम्भ धीरे धीरे होने लगा तब अन्त में भक्तिमार्ग उत्पन्न हुआ। यह भक्तिमार्ग भी उपनिषदिक ज्ञान से असंग्रहीत ही में स्वतन्त्र रीति से प्राबुध्द नहीं हुआ है और न भक्ति की रूपना "गुरुज्ञान" में किसी अन्य देश से जाना गए हैं। तब उपनिषदों का अन्तर्धान करने से यह कर्म गीत पड़ता है कि पहले ब्रह्मचिन्तन के लिये यज्ञ के अर्हों की अथवा उपासना की उपासना थी। आगे चल कर ब्रह्म विष्णु आदि बहिरिक देवताओं की (अथवा आकाश आदि सगुण-व्यक्त ब्रह्म प्रतीक की) उपासना का आरम्भ हुआ; आर अन्त में इसी हेतु से अथवा ब्रह्मज्ञान के लिये ही राम चरित् कहलिये

बाह्येभ्य आदि की मूर्ति (अर्थात् एक प्रकार की उपासना) जारी हुई है। उपनिषदों की भाषा से यह बात भी साफ़ साफ़ भास्यमान है कि उनमें से योगतत्त्वाणि योग विषयक उपनिषद् तथा रुचिहृतापानी रामतापनी आदि भक्तिविषयक उपनिषद् छान्दोग्यादि उपनिषदों की अपेक्षा अपाचीन है। मतलब ऐतिहासिक दृष्टि से यह कहना पड़ता है, कि छान्दोग्यादि प्राचीन उपनिषदों में वर्णित कम अथवा संन्यास और ज्ञानकर्मसमुच्चय — “न तीनों दृष्टि के प्रादुर्भूत हुए होने पर ही आगे योगमार्ग और स्मृतिमार्ग को भेदता प्राप्त हुआ है। परन्तु योग और भक्ति, ये गीता काफ़ी समय से एक प्रकार से भेद माने गये तथापि उनके पहलू के ब्रह्मज्ञान की भेदना कुछ कम नहीं हुई — और न उसका कम होना सम्भव ही था। इसी कारण योगप्रधान तथा भक्तिप्रधान उपनिषदों में भी ब्रह्मज्ञान का भक्ति और योग का अन्तिम साध्य कहा है। और ऐसा करने में एक स्थाना में पाया जाता है कि किन कुछ विष्णु भक्तुत नामधेय तथा बाह्येभ्य आदि की मूर्ति की जाती है वे भी परमात्मा के भयान परब्रह्म के रूप हैं (मनु ७ ७ रामपू १६ अमृतसिन्धु २ आदि श्लोक)। चतुर्विध वैदिक धर्म में समय समय पर आत्मज्ञानी पुण्य ने किन धर्माङ्गों को प्रवृत्त किया है वे प्राचीन समय में प्रचलित धर्माङ्गों से ही प्रादुर्भूत हुए हैं और नये धर्माङ्गों का प्राचीन समय में प्रचलित धर्माङ्गों के साथ मेल कर देता ही वैदिक धर्म की उत्पत्ति का पहलू से मुख्य उद्देश्य रहा है तथा भिन्न भिन्न धर्माङ्गों की एकतात्म्यता करने के इसी उद्देश्य का स्वीकार करके, आगे चल कर स्मृतिकारों ने आत्म व्यवस्थापन का प्रतिपादन किया है। भिन्न भिन्न धर्माङ्गों की एकतात्म्यता करने की इस प्राचीन पद्धति पर जब ध्यान दिया जाता है तब यह कहना उचित नहीं मानी होता कि उनके पृथक्पथ पद्धति को छोड़ कर गीताधर्म ही अंशक प्रवृत्त हुआ होगा।

ब्राह्मण-ग्रन्थों के यज्ञवीणादि कर्म, उपनिषदों का ब्रह्मज्ञान कापितृमार्गस्थ चित्तनिरोधकपी याम तथा भक्ति ये ही वैदिक धर्म के मुख्य मूल्य अङ्ग हैं; और इनकी उत्पत्ति के क्रम का सामान्य इतिहास ऊपर लिखा गया है। अब उस बात का विचार किया जायगा, कि गीता में “न जब धर्माङ्गों का क्या प्रतिपादन किया गया है तत्काल स्पष्ट क्या है? — अर्थात् वह प्रतिपादन सामान्य भिन्न भिन्न उपनिषदों से गीता में लिया गया है अथवा बीच में एक आध लीनी और है। केवल ब्रह्मज्ञान के विवेचन के समय कुछ आदि उपनिषदों के कुछ श्लोक गीता में उपाय-रूप में लिये गये हैं और ज्ञानकर्मसमुच्चय का प्रतिपादन करने समय कुछ आदि के भीतरनिर्गम उदाहरण भी लिये गये हैं। “नये प्रतीत होता है कि गीता-ग्रन्थ सामान्य उपनिषदों के आधार पर रच गया होगा। परन्तु गीता ही में गीताधर्म की को परम्परा की गई है उसमें न तो उपनिषदों का कहीं भी उल्लेख नहीं मिलता। जिस प्रकार गीता में ब्रह्मधर्म यज्ञ की अथवा ब्रह्मधर्म यज्ञ की भेद माना है (गीता ४ ३१) उसी प्रकार छान्दोग्योपनिषद्

में भी एक स्थान पर यह कहा है कि मनुष्य का जीवन एक प्रकार का यज्ञ ही है (छं ३ १६ १७)। इस प्रकार के यज्ञ की महत्ता का वर्णन करते हुए यह भी कहा है कि यह यज्ञ विशा घोर आगिरस नामक ऋषि ने स्वकीय कृष्ण को बतलाई। इस ऋषीयुक्त कृष्ण तथा गीता के श्रीकृष्ण का एक ही स्मृति मानने के लिये कोई प्रमाण नहीं है। परन्तु यदि कुछ श्रुति के लिये लोगों का एक ही व्यक्ति मान लें तो भी स्मरण रहे कि सनवत् या भेद माननेवाली गीता में घोर आगिरस का कहीं भी उल्लेख नहीं किया गया है। उसके बिना गृह्यारण्यकपनिषद् में यह बात प्रकट है कि ऊनक का मार्ग यद्यपि जानकप्रसमुक्त्यात्मक था तथापि इस समय इस मार्ग में सक्ति का समावेश नहीं किया गया था। अतएव सक्तियुक्त जानकमतनुस्य पन्थ की सम्प्रदायिक परम्परा में ऊनक की गणना नहीं की जा सकती - और न वह गीता में की गई है। गीता के चौथे अध्याय के आरम्भ में कहा है (गीता ४ १-१), कि युग के आरम्भ में मत्मान ने पहले विश्वमान का, विश्वान ने मनु को और मनु ने ऋषाङ्ग का गीताधर्म का उपदेश किया था परन्तु काल के दौरेदौरे से उसका स्वरूप हो जाने के कारण वह फिर से भ्रमन का अनुभवना पड़ा। गीताधर्म की परम्परा का ज्ञान हाने के लिये वे ऋषि अत्यन्त महत्त्व के हैं। परन्तु टीककारों ने प्राणायाम कल्याण के अनिरीकृत उनका विशेष रीति से स्तुतीकरण नहीं किया है और कदाचित् ऐसा करना उन्हें इस में न रहा हो। क्योंकि यदि कहा जाय कि गीताधर्म मूल में किसी एक विशिष्ट पन्थ का है, तो उसमें अल्प धार्मिक पन्थों की कुछ-न-कुछ गौणता प्राप्त हो जाती है। परन्तु हमने गीतारहस्य के आरम्भ में तथा गीता के चौथे अध्याय के प्रथम दो श्लोकों की टीका में प्रमाणलहित इस बात का स्वीकरण कर दिया है कि गीता में वर्णित परम्परा का मूल उन परम्परा के साथ पूरा पूरा दीप्त पड़ता है कि जो महाभारतान्तर्गत नारायणीयापाक्यान में वर्णित भागवत धर्म की परम्परा में अन्तिम वेदाङ्गनामीन परम्परा है। भागवतधर्म तथा गीताधर्म की परम्परा की एकता का शङ्कर कहना पड़ता है कि गीताग्रन्थ भागवतधर्मिक है और यदि इस विषय में कुछ शङ्का हो तो महाभारत में मिल गये वैष्णवधर्म के इस वाक्य - गीता में भागवतधर्म ही कल्पया गया है (म. भा. भा. ३.११. १) - से बह दूर हो जाती है। इस प्रकार यह यह सिद्ध हो गया कि गीता श्रीपनिषदिक ज्ञान का अष्टांग ब्रह्मन् का स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं है - उसमें भागवतधर्म का प्रतिपादन किया गया है जब यह कहने की आवश्यकता नहीं कि भागवतधर्म में अल्प ब्रह्म गीता की भाषा की जायगी वह अल्प तथा भ्रमपूर्ण होगी। अतएव, भागवतधर्म वह उत्तम दृष्टि और उसका सुस्पष्ट रूप क्या था इत्यादि प्रश्नों के विषय में जो कि इस ग्रन्थ में नहीं है उनका भी विचार लक्ष्य में नहीं किया जाना चाहिये। गीतारहस्य में हम पहले ही यह भाव है कि इस भागवतधर्म की टीकापूर्ण भाषा-व्याख्या धर्म भाषा अथवा नाम है।

उपनिषत्काळ के बाद और कुछ के पहले का धार्मिक धर्मग्रन्थ का उनमें से अधिकतम ग्रन्थ मूल हो गये हैं। इस कारण मागवतधर्म पर वर्तमान समय में जो ग्रन्थ उपलब्ध हैं उनमें से गीता के अतिरिक्त मुख्य ग्रन्थ ये ही हैं महामारतान्तर्गत शान्तिपर्व के अन्तिम अष्टादह अध्यायाः ॥ निरूपित नारायणीयोगाध्यायान् (म भा शा २३४-३५२) शाण्डिल्यसूत्र, मागवतपुराण नारदपञ्चरात्र नारदसूत्र, तथा रामानुजाचार्य आदि के ग्रन्थ। इनमें से रामानुजाचार्य के ग्रन्थ का प्रत्यक्ष में साध्य दार्ष्टिक्य दृष्टि से ही (अर्थात् मागवतधर्म के विशिष्टाद्वैत वेदान्त से मेल करने के लिये) विष्णु संस्कृत १३३ में (शाण्डिल्याहुन शक के लगभग बारह-दस शतक में) मिले गये हैं। अतएव मागवतधर्म का मूलस्वरूप निश्चित करने के लिये इन ग्रन्थों का सहारा नहीं लिया जा सकता और यही बात मध्वादि के अन्य वैष्णव ग्रन्थों की भी है। श्रीमद्भागवतपुराण उसका पहले का है। परन्तु उस पुराण के आरम्भ में ही यह कहा है (माग स्क. १ अ ४ और ५ श्लो) कि जब व्यासजी ने देखा कि महाभारत में (अतएव गीता ॥ मी) नैष्कर्म्यप्रधान मागवत धर्म का जो निरूपण किया गया है उसमें भक्ति का वैसा आह्वान वैसा वर्णन नहीं है और भक्ति के बिना कबल नैष्कर्म्य ज्ञाना नहीं पाता तब उनका मन कुछ उदास और अप्रसन्न हो गया। एवं अपने मन की उस तत्पक्षस्थिति को दूर करने के लिये नारदजी की सन्तान से उन्होंने ने भक्ति के माहसम्ब का प्रतिपादन करनेवाले मागवतपुराण की रचना की। उस कथा का ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करने पर दोग पड़ेगा कि मूल मागवतधर्म में अर्थात् भारतान्तर्गत मागवतधर्म में नैष्कर्म्य का जो भेदना दी गयी थी वह जब समय के हेरफेर से कम होना लगी और उसके कभी-कभी भक्ति का प्रधानता दी जान लगी तब मागवतधर्म के इस दूसरे स्वरूप का (अर्थात् भक्तिप्रधान मागवतधर्म का) प्रतिपादन करने के लिये वह मागवतपुराण रची मवा पीछे तैयार किया गया है। नारदपञ्चरात्र ग्रन्थ भी उसी प्रकार का अर्थात् केवल भक्तिप्रधान है और उसमें आश्वलायनी के मागवतपुराण का तथा ब्रह्मवैवर्त पुराण विष्णुपुराण गीता और महामारत का नामांशक कर स्पष्ट निर्देश किया गया है (ना ५ ७ १-३२ ३ २४ ७३ और ४ ३ २५४ श्लो)। इसलिये यह प्रकट है कि मागवतधर्म के मूलस्वरूप का निर्णय करने के लिये इस ग्रन्थ की प्राग्यता भारतपुराण से भी कम नहीं है। नारदपञ्चरात्र तथा शाण्डिल्यसूत्र तथा शान्तिपर्व नारदपञ्चरात्र में भी कुछ प्राचीन हैं; परन्तु नारदसूत्र में व्यास और युधि (ना म. ८३) का उल्लेख है। इसलिये वह मारत और मागवत के बाद का है और शाण्डिल्यसूत्र में महाभारत का श्लोक ही उद्धृत किये गये हैं (शां म. १५ और ८३)। अतएव यह युक्त वर्यपि नारदसूत्र (८३) से प्राचीन भी हो तथापि इसमें संन्देह नहीं कि यह दोगा और महामारत के अनन्तर का है। अतएव मागवतधर्म का मूल तथा प्राचीन स्वरूप का निर्णय अगले में महामारतान्तर्गत नारायणीयोगाध्यायान

आपार से ही करना पड़ता है। भागवतपुराण (१ १ २४) और नारदपञ्चरात्र ४ १ १५६-१५९; ४ ८ ८१) ग्रन्थों में बुद्ध को विष्णु का अवतार कहा है। नारायणीयास्त्रान में वर्णित वधावतारों में बुद्ध का समावेश नहीं किया गया - पहला अवतार इस का और आगे कृष्ण के बाद एकत्रिंशत् क्रमिक अवतार आया है (म मा धा ११ १)। इससे भी यह यही सिद्ध होता है कि रायणीयास्त्रान भागवतपुराण से और नारद पञ्चरात्र से प्राचीन है। इस नारयणीयास्त्रान में यह वर्णन है कि नर तथा नारायण (का परब्रह्म ही के अवतार) नामक दो ऋषियों ने नारायणीय अर्थात् भागवतधर्म को पहले पहल खरीया और उनके कहने से जब नारद ऋषि श्वेतद्वीप का गये तब वहाँ स्वर्ग आन ने नारद का इस धर्म का उपदेश किया। आशान जिस श्वेतद्वीप में रहते हैं, श्रीरसमूत्र में है और वह श्रीरसमूत्र मेरुपर्वत के उत्तर में है। त्वादि नारायणीयास्त्रान की बातें प्राचीन पौराणिक ब्रह्माण्डवर्णन के अनुसार ही हैं और इस पत्र में हमारे यहां किसी को कुछ कहना भी नहीं है। परन्तु केसर नामक पश्चिमी खूबतर पण्डित ने इस कथा का विपरीत करके यह गीर्ष धाड़ा की थी कि भागवत में म वर्णित मच्छित्तल श्वेतद्वीप से - अर्थात् हिन्दुस्थान के बाहर के किसी अन्य ऽ से - हिन्दुस्थान में आया गया है; और यदि का यह तब इस समय इसाई म के अतिरिक्त और कहीं भी प्रचलित नहीं था। इसलिये ईसाई देशों से ही यदि कल्पना भागवतधर्मिया का खनी है। परन्तु पाणिनी को वास्तुधर्मिक का तब प्रह्म का और बीड़ तथा केनधर्म में भी भागवतधर्म तथा यदि के उद्देश्य पाये जाते। एवं यह बात भी निर्विबाह है कि पाणिनी और बुद्ध दोनों ईसा के पहले हुए। "संक्षिप्त अत्र पश्चिमी पण्डिता ने ही निमित्त किया है कि केसर साहब की पर्युक्त धाड़ा निराधार है। ऊपर यह कथन दिया गया है कि मच्छित्तल कमाह का प्र हमारे वहाँ स्तनप्रधान उपनिषद् के अनन्तर हुआ है। इससे यह बात निर्विवाद प्रमाण होती है कि स्तनप्रधान उपनिषद् के बाद तथा बुद्ध के पहले बालदेव सिद्धमन्त्री भागवतधर्म उत्पन्न हुआ है। अब प्रश्न केवल इतना ही है कि यह बुद्ध किसने प्रथम * पहले कहा * अगले विवेचन से यह बात ध्यान में आ जायगी,

वर्तिमान पाणी - अजिमा) शब्द भंगाना (का १) में मिलता है; और यह तर्क म भी यदि का उद्देश्य दिया गया है। इसका सिद्धा यतिह्म एवं वाणी-वर्तिन सेवार्थ (Samar) म वादधर्म का कुछ इस विषय पर लक्ष्य में एक व्याख्यान दिया था। तब तब तब म यह प्रतिपादन किया है कि भागवतधर्म वीरधर्म के प्रथम का है। No one will claim to derive from Buddhism, Vishnuism or the Yoga, assuredly Buddhism is the borrower. I sum up if there had not previously existed religion made up of doctrines of Yoga of Vishnu's gods of devotion to Vishnu, Krishna, worshipped under the title of Yoga, Buddhism could not have come to birth at all. " जगत् का यह तर्क

नि यद्यपि उक्तः प्रश्नः का पूर्णतया निश्चित उत्तर नहीं दिया जा सकता तथापि स्पष्ट है कि यह उत्तर का अभाव करना कुछ असम्भव भी नहीं है।

गीता (८०) में यह कहा है कि श्रीकृष्ण ने जिस भागवतधर्म का प्रचार किया है उसका पहले स्तोत्र हो गया था। भागवतधर्म के तत्त्व ज्ञान में परमेश्वर को बामुख जीव को मनुष्य मन का प्रमुख तथा अहङ्कार का अनिच्छा कहा है। इनमें बामुख या स्वयं श्रीकृष्ण ही का नाम है मनुष्य उनके स्वयं भ्राता कथ्याम का नाम है तथा प्रपन्न और अनिच्छा श्रीकृष्ण के पुत्र और पौत्र के नाम है। उसका सिद्धांत धर्म का जो दूसरा नाम 'सात्वत धर्म' है वह तत्त्व सात्वतधर्म का नाम है जिसमें श्रीकृष्णजी ने जन्म लिया था। तबसे यह धर्म प्रचलित हो रही है कि जिस कुल तथा ज्ञान में श्रीकृष्णजीने जन्म लिया था तबसे यह धर्म प्रचलित हो गया था और सभी उन्होंने अपने प्रियमित्र भक्तों को उनका स्तोत्र किया होगा - और यही बात पौराणिक कथा में भी कही गई है। यह भी कहा प्रचलित है कि श्रीकृष्ण के साथ ही सात्वत धर्म का अन्त हो गया। इन कारणों श्रीकृष्ण का जो सात्वत धर्म में इस धर्म का प्रचार होना भी सम्भव नहीं था। भागवतधर्म के निम्नलिखित नामों के विषय में इस प्रकार की ऐतिहासिक उपरान्त प्रमाणों का मङ्गल है कि जिस धर्म का श्रीकृष्णजी ने प्रचार किया था वह तत्त्व पहले कदाचित् 'सात्वतधर्म' या पञ्चम नामों में स्मृतान्तिक अंशों में प्रचलित रहा होगा किन्तु भागवतधर्म में उसका प्रचार होना पर तब सात्वत नाम प्राप्त हुआ होगा तबन्तर भगवान् श्रीकृष्ण तथा भक्तों का नर-नारायण के अन्तर्गत भगवान् भगवान् इस धर्म का। भागवतधर्म कहने लगे हैं। इन विषयों के सम्बन्ध में यह स्पष्ट करने की कोश आवश्यकता नहीं कि तीन या चार भिन्न भिन्न श्रीकृष्ण हो चुके हैं और उनमें से हर एक ने इस धर्म का प्रचार अलग-अलग भूमि में किया है। मुझमें से स्मृतान्तिक परिवर्तन हो जाने के कारण ही यह कथना उचित हो गई है मुझ सात्वत तथा धर्मधर्म का भगवान् भगवान् धर्म के स्वयं एक ही तत्त्व में प्रचार हो गया है और भागवत धर्मों में नये धर्म अनेक परिवर्तन भी हो गये

[illegible]

है। परन्तु इमन का यह नहीं मानना कि कुछ कागज वा मृदमय अनेक हा गये। नगी प्रसार या मूल भाग्यलक्ष्य का आग पत्र पर मिश्र मिश्र स्वरूप प्राप्त हो गये या भीदृष्टादी क बिचय में आग मिश्र मिश्र रूपनाएँ मृद हा गये ता यह कैसे माना जा सकता है कि उसन ही मिश्र भीदृष्टा भी हा गये ? हमारा मतानुसार ऐसा मानन क ठिय का कारण नहीं है। कई भी पत्र स्वीय समय क देखकर से उसका रूपान्तर हा जाना किम्वतु म्बाधाधिक है। उनक नित्य नस बात की आवश्यकता नहीं कि मिश्र मिश्र दृष्टा कुछ वा इसा मसीह माने जाय। कुछ छाग अर विद्यार्थ कुछ पश्चिमी तन्त्रजनी यह एक किया करत हैं कि भीदृष्टा याज्ञ भार पाण्डव तथा करत है कि भीदृष्टा याज्ञ और पाण्डव तथा भारतीय कुछ आदि ऐतिहासिक घटनाएँ नहीं है। ये सब कल्पित कथाएँ हैं। और कुछ लोग का के मत में ता महाम्बरत अ याम विषय का एक बहुत रूपक ही है। परन्तु हमारे प्राचीन ग्रन्थों क प्रमाणा को इन्द्र कर किमी भी निरर्थकपानी मनुष्य का यह मानना पड़ेगा कि उक्त घटनाएँ किम्वतु निराधार हैं यह बात निर्विवाद है कि न कथाओं क मूल में नित्य ही का आधार है। सारांश हमारा मत यह है कि भीदृष्टा चार-यात्र नहीं हुए। वे कथन एक ही ऐतिहासिक पुरुष थे। अब भीदृष्टा की अवतारकास पर विचार करने समय रा क विन्तामनराय वैद्य न यह प्रतिपादन किया है कि भीदृष्टा याज्ञ पाण्डव तथा भारतीय कुछ का एक ही चरक — अवतार कस्मिन् का आरम्भ — है। पुराणगणना क अनुसार उस काम में अब एक पौंच हथार से भी अधिक बप घेत कुछ हैं और यही भीदृष्टा की अवतार का वधाप काष्ठ है।[†] परन्तु पाण्डवों से सदा कर एकका एक क राजाओं की पुराणा में वर्णित पीढ़ियों

भीदृष्टा क चरित्र में पराक्रम नकि आर बहाल के अतिरिक्त गांधियों की राजनीति का समावेश होता है और वे बात परस्परविरुद्धी है। इनविषे जासकन कुछ विद्वान् वा इति-पाथन किमी करत हैं कि महाभारत का दृश्य मिश्र गीता का निज और मोक्ष का कबीरा भी मिश्र है ता मान्यकर न अतः केवल अब आदि पन्थ लम्बी लम्बी ग्रन्थ में इसी मत का स्वीकार किया है परन्तु हमारे मत में यह ठीक नहीं है। यह बात नहीं कि गांधियों की कथा में जो लोग पतन हैं वह बाबू मे व आया हा परन्तु कथन उनमें ही के किन् वह मानन की कोई आवश्यकता नहीं कि भीदृष्टा नाम क कई मिश्र मिश्र हुए हो नब; और इसक किम्व कल्पना क सिवा कोई अन्य आधार भी नहीं है। इसक सिवा यह भी नहीं कि गांधियों की क का प्रकार पन्थ भाग्यलक्ष्य ही में हुआ हा किन्तु राजराज के अग्रज में बानी विष्णु संवत् ३५ क लगभग मध्याह्नविश्विनि चन्द्रचरित (४ १४) में और मात कविज्ञत 'वात चरित' मातक ३ में भी गांधिया का उल्लेख किया गया है। अतएव इस विषय में हम डॉ माध्याकर के कथन से विन्तामनराय वैद्य का मत अधिक लघुकिन् प्रतीत होता है।

† राजमहापुर विन्तामनराय वैद्य का यह मत उनके महाभारत के टीकापत्र अन्वेषी ग्रन्थ में है। इनके सिवा इसी विषय पर मापने छन १. ४ में ब्रह्म कौत्स रतिवर्ती क तमस जा स्वरूपान विद्या वा उद्भिध भी इस बात का विवेचन किया था।

से उस काछ का मंछ नहीं गीत पड़ता। अतएव मागधत तथा विष्णुपुराण में जो यह बचन है कि परीक्षित राजा के कर्म से नन्द के अमियक सन् १११५ अथवा ११५ वर्ष हात हैं (मात. १२ २६) और विष्णु ४ ४ ३) उसी के आधार पर विद्वानों ने अब यह निश्चित किया है कि नन्द सन् के लगभग ३६ वर्ष पहले भारतीय युद्ध और पाण्डव हुए होंगे। अथवा भीष्म का अवतारकाल भी यही है और इस काछ का स्वीकार कर देने पर यह बात सिद्ध होती है कि भीष्म ने मागधतथम को—इसा से लगभग १४ वर्ष पहले अथवा कुछ से ८ वर्ष पहले—प्रचलित किया होगा। इसपर कुछ लोग यह आशय करते हैं कि भीष्म तथा पाण्डवों के ऐतिहासिक पुरुष होने में कोई संन्दह नहीं परन्तु भीष्म के जीवनचरित्र में उनके अनेक रूपान्तर गीत पड़ते हैं—जैसे भीष्म नामक एक क्षत्रिय बाबा का पहले महापुरुष का पा पात हुआ पश्चात् विष्णु का पा मिथ्य और धीरे धीरे अन्त में पूण परब्रह्म का रूप प्राप्त हो गया—न तत्र अवस्थाओं में आरम्भ से अन्त तक बहुत-सा कास घीट चुका होगा—इसीप्रकार मागधतथम के नन्द का तथा भारतीय युद्ध का एक ही कास नहीं माना जा सकता। परन्तु यह आशय निरर्थक है। किन्तु अब मानना चाहिये और किसे नहीं मानना चाहिये उस विषय पर आधुनिक तत्त्वों की समझ में तथा दो-चार हजार वर्ष पहले के समाज की समझ (गीता १ ४१) में बड़ा अन्तर हो गया है। भीष्म के पहले ही को हुए यज्ञिपरा में यह विश्रान्त कहा गया है कि जानी पुरुष स्वयं ब्रह्ममय हो जाता है (२ ४ ४ ३); और मण्डुपनिषद् में यह साक्ष्य साफ कहे दिया है कि कुछ विष्णु अर्थात् नारायण ये सब ब्रह्म ही हैं (मण्डु ७ ७) फिर भीष्म का परब्रह्म प्राप्त होने के लिये अधिक समय स्थान का कारण क्या है? निहाय की और उक्तान्ते विश्वतनीय बीद प्रस्था में भी यह बात गीत पत्नी है कि कुछ स्वयं अपने को ब्रह्मभूत (महामुल १६ धरगाथा १३१) कहता था। उसका जीवनकाल ही में कम से कम के सहस्र सम्मान दिया जाता था। उसके स्वयंसेवक होने के बाद ही उस बाहिरंग का अथवा धर्मिकपथ के परमात्मा का स्वयं प्राप्त हो गया था और उसकी पुत्रा भी जारी हो गई थी। यही बात हम मर्त्याह की भी है। यह बात स्पष्ट है कि कुछ तथा हमारे समान भीष्म सम्प्राप्ती नहीं थे और न मागधतथम ही निवृत्तिप्राप्त थे। परन्तु कबसे हमारे आधार पर बीद तथा हमारे धर्म के मूलपुरुषों के समान मागधतथमप्रवक्त भीष्म का भी पहले ही से मध्य अथवा दश का स्वयं प्राप्त होने में किसी बाधा के उपस्थित होने का कारण गीत नहीं पत्ता।

इस प्रकार भीष्म का समय निश्चित करने पर उसी का अन्वयचरण का उपपन्न मानना भी प्रमाण तथा लघुनिर्णय है। परन्तु नामान्वय पश्चिमी पण्डित देना करने में न क्या दिव्यविद्या है? इनका कारण कुछ और ही है। इन पण्डितों

वैदिकयुग के सब आर्थों की वृद्धि होने के लिये उचित साधनबन्धन मिल जाता है और मगध के मौर्यसम्राट को अनुचित करने का प्रयत्न ही नहीं रह जाता। परमेश्वरवासी गङ्गा बलवत्त्व गीर्वाण ने अपने भारतीय ज्योतिषशास्त्र (मराठी) के 'तिहास' में यह कथन किया है कि मगध के वा. भाषाण आदि ग्रन्थों में कृषि का प्रभुत्व नक्षत्रों की यथार्थता है। "उत्थिपुत्र चन्द्रा काष्ठ इत्यादि स्यात् ५" यह पङ्क्ति निश्चित करना पड़ता है। परन्तु हमारा ध्यान में यह आती तक नहीं आया है कि उन्मयन स्थिति से ग्रन्थों के काष्ठ का निर्णय करने इस की रीति का प्रयोग उपनिषद् के विषय में किया गया हो। रामदासीसारथी के सिद्धिप्रधान तथा योगसत्त्वसरीथी के योगप्रधान उपनिषदों की मर्यादा और रचना प्राचीन नहीं मानी जा सकती — केवल "वी. भाषाण पर कद खींचने ने यह अनुमान किया है कि सभी उपनिषद् प्राचीनता में कुछ की अपेक्षा चार पाँच से अधिक नहीं हैं। परन्तु काष्ठनिर्णय की उपयुक्त रीति से ऐसा आप सो यह समझ सम्मूलक प्रतीत होगी। यह सत्य है कि ज्योतिष की रीति से सब उपनिषद् का काष्ठ निश्चित नहीं किया जा सकता। तथापि मुख्य मुख्य उपनिषद् का काष्ठ निश्चित करने के लिये इस रीति का बहुत अच्छा उपयोग किया जा सकता है। माया की दृष्टि में देखा जाय तो प्रा. मैक्समूलर का यह कथन है कि मैथिल्युपनिषद् पाणिनी से भी प्राचीन है। ७ क्योंकि "उपनिषद् में ऐसी क. वाक्यसंख्याओं का प्रयोग किया गया है जो सिद्ध मैथिल्युपनिषद् में ही पायी जाती हैं और बिना प्रचार पाणिनी के समय क. ॥ गया था (अर्थात् किन्हु अन्तर्गत कहते हैं)। परन्तु मैथिल्युपनिषद् कुछ सब से पहला अथवा अतिप्राचीन उपनिषद् नहीं है। उसमें न कसब ब्रह्मज्ञान और सत्यसत्य मत का प्रचार है किन्तु वह ग्रन्थों पर सन्तुष्ट बहुरंग रम्यक, वैदिकीय कठ और दृष्टावाक्य उपनिषदों के वाक्य तथा श्लोक भी उनमें प्रमाणाय उद्धृत किये गये हैं। हा यह सत्य है कि मैथिल्युपनिषद् में सरल रूप से उक्त उपनिषदों के नाम नहीं दिये गये हैं। परन्तु उन वाक्यों के पहले पद पर वाक्यप्रयोग प. रले गये हैं जैसे धर्म ब्राह्म या उक्त व. (= पञ्चा कहा है)। इतिहासिक रूप विषय में काष्ठ बन्धन नहीं रह जाता कि ये वाक्य दूसरे ग्रन्थों में मिले गये हैं — स्वयं मैथिल्युपनिषद् का नहीं है। और अन्य उपनिषदों के देवता में सहज ही मतभेद हो जाता है कि वे कथन कहा में उद्धृत किये गये हैं। अब इस मैथिल्युपनिषद् में कालरूपी अथवा सर्वकाररूपी ब्रह्म का विषयन करते समय यह ध्यान पाया जाता है कि मया नक्षत्र के आरम्भ में कथन अभिज्ञा अथवा चरित्र नक्षत्र के भाष माय पर पङ्क्तिने तक (मयापार्थ अभिज्ञाधर्म) दृष्टिगोचर होता है और तब अथवा आधेरा नक्षत्र में विरहीत कथनपद (अथवा आधेरा पुण्य भाष कथन में)

पीछे गिने हुए धनिष्ठा नक्षत्र के आधे मास तक उत्तरायण होता है (मधु ५ १४)। "सम सन्नेह नहीं कि उत्तरायनस्थिति" का यं वचन तत्कालीन उत्तरायनस्थिति का सत्य करके ही कहा गया है और फिर उसे इस उपनिषद् का कालनिर्णय भी गणित की रीति से सहज ही किया जा सकता है। परन्तु गीष्म पड़ता है किमी ने भी उसका इस दृष्टि से विचार नहीं किया है। मैत्र्युपनिषद् में वर्णित यह उत्तरायनस्थिति वेदाङ्गस्योतिष स कही गए उत्तरायनस्थिति के पहले की है। क्योंकि वेदाङ्गस्योतिष में यह बात स्पष्ट रूप से कहा ही गई है कि उत्तरायन का आरम्भ धनिष्ठा नक्षत्र के आरम्भ से होता है और मैत्र्युपनिषद् में उसका आरम्भ 'धनिष्ठा' से किया गया है। "स विषय म मतरेत है कि मैत्र्युपनिषद् के अविद्याधर्म छन्द में जो अक्षर प है उसका अर्थ ठीक भाषा करना चाहिये अथवा धनिष्ठा और गतनारक्ष के बीच किसी स्थान पर करना चाहिये? परन्तु बाहे का कहा जाय इसमें तो कुछ भी सन्नेह नहीं कि वेदाङ्गस्योतिष के पहले की उत्तरायनस्थिति का वचन मैत्र्युपनिषद् में किया गया है और वही उस समय की स्थिति हानी चाहिये। अतएव यह कहना चाहिये कि वेदाङ्गस्योतिष का उत्तरायन मैत्र्युपनिषद्वर्तीन उत्तरायन की अवस्था छाम्मा आधे नक्षत्र से पीछे हट आया था। क्यातिगणित स यह सिद्ध होता है कि वेदाङ्गस्योतिष स कही गए उत्तरायनस्थिति "ता" सन के छाम्मा १ या १४ वय पहले की है और आधे नक्षत्र से उत्तरायन के पीछे हटने में छाम्मा ४८ वय का आते हैं। इसलिये गणित से यह बात निष्पन्न होती है कि मैत्र्युपनिषद् "सा के पहले १८८ से १९८ वय के बीच कमी-न-कमी बना होगा। और कुछ नहीं तो यह उपनिषद् निस्सन्देह वेदाङ्गस्योतिष के पहले का है। अब यह कहने की काह आवश्यकता नहीं कि छाम्मावाति किन उपनिषदों के अन्तर्गत मैत्र्युपनिषद् म गिने गया है कि नमन मी प्राचीन है। सारांश "न सब प्रश्नों के कात्त का निगम "स प्रश्नर हा पुन्य है कि कात्त सन इनकी म छाम्मा ४९ वय पहले का है ब्रह्मना आणिविषयक ब्राह्मणग्रन्थ सन "सवी के स्याम्मा २ वय पहले के है और छाम्माव आति गनप्रधान उपनिषद् सन इसवी के स्याम्मा १६ वय पुराने है। अब यथाय म वे बात अवशिष्ट नहीं रह जाती किन्तु कारण पश्चिमी पण्डित स्वयं मागकनधम के उत्तरायन का "स आर हंग सन का वचन किया करत है और श्रीकृष्ण तथा भागवतधम का गाय और कल" की नैसर्गिक बोधी के समान एक ही कासररु से बंधन मे काह मय मी नहीं शीघ्र पन्ता। एवं फिर

ब्रह्म-वाति का छाम्माविषयक विवरण समान Orion (आरपन) नामक अन्तरी

ग्रह म गया व था इस बातका भीतिन न आग्नीव आति शत्रु का इतिहास समक प्रगटी वन्त है तथा — है म किया गया है इनम इन बात का भी विचार किया गया है कि उत्तरायन न वैदिक काल का काल-का काल निश्चित किया जा सकता है।

और प्रपञ्चरा द्वारा वर्णित तथा अन्य ऐतिहासिक भित्ति से भी ठीक ठीक मेल हो जाता है। इसी समय वैदिककाल की समाप्ति हुई और मूल तथा स्मृतिकाल का आरम्भ हुआ है।

उक्त अध्ययन से यह बात स्पष्टतया विवृत हो जाती है कि मागधतथम का उक्त इसा के लगभग १४ वष पहले (अर्थात् बुद्ध के लगभग सत्त आठ सौ वर्ष पहले) हुआ है। यह काल बहुत प्राचीन है तथापि यह ऊपर कथ्य है कि ब्राह्मणग्रन्थों में वर्णित कर्ममाग "सर्वे" भी अधिक प्राचीन है और उपनिषद् तथा सांख्यशास्त्र में वर्णित ज्ञान भी मागधतथम के उक्त के पहले ही प्रचलित हो कर स्वमान्य हो गया था। ऐसी अवस्था में यह कल्पना करना सर्वथा अनुचित है कि उक्त ज्ञान तथा धर्माज्ञा की कुछ परबाह न करके भीष्मपुत्रमरीचि ज्ञानी आर पण्डित पुरुष ने अपना धर्म प्रवृत्त किया होगा अथवा उनके प्रवृत्त करने पर भी यह धर्म तत्कालीन राजपरिवार तथा ब्राह्मणपरिवार का मान्य हुआ होगा और लोगों में उक्त धर्म प्रसार हुआ होगा। "तब ने अपने मतिप्रधान धर्म का उपदेश पहले किन यज्ञी लोगों को किया था उनमें उस समय धार्मिक तत्त्वज्ञान का प्रसार नहीं हुआ था। "तब अपने धर्म का मेरा तत्त्वज्ञान के साथ कर उन की उक्त धर्म आवश्यकता नहीं थी। कब यह कथना देने से इसा का धर्मोपदेशसम्बन्धी धर्म पूरा हो सकता था कि पुरानी ब्राह्मण में किन कर्ममय धर्म का वर्णन किया गया है हमारा वह मतिमाना भी नहीं था सिधे हुए है और उनमें प्रयत्न भी कबल इतना ही किया है। परन्तु इसा धर्म की इन बातों ने मागधतथम के इतिहास की तुलना करते समय यह ध्यान में रखना चाहिये कि किन लोगों में तथा किन समय मागधतथम का प्रचार किया गया उस समय के ने लोग केवल कर्ममाग ही से नहीं किन्तु ब्रह्मज्ञान तथा कपिलशास्त्रशास्त्र से भी परिचित हो गये थे और तीनों धर्माज्ञाओं की एकता (मेल) करना भी वे लोग मील चुके थे। परन्तु लोगों ने यह कहना किन्ती प्रचार उचित नहीं हुआ होता कि तुम अपने धर्मधर्म या धर्मनिर्णयिक और सांख्यज्ञान का छोड़ दो और केवल भ्रष्टाचार मागधतथम का स्वीकार कर लो। ब्राह्मण आदि वैदिक धर्मों में वर्णित और उस समय में प्रचलित यज्ञयाग आदि धर्मों का फल क्या है? क्या उपनिषदों का या सांख्यशास्त्र का ज्ञान हुआ है? भक्ति और धर्मनिर्णयसम्बन्धी योग का मेरा धर्म ही हो सकता है? — इत्यादि उस समय स्वभावतः उपस्थित होनेवाले प्रश्नों का जब तक ठीक ठीक उत्तर न दिया जाता तब मागधतथम का प्रचार होना भी सम्भव नहीं था। अतएव स्वयं की दृष्टि ने भय नहीं कहा कि मागधतथम में आरम्भ ही से इन तब विचारों की कथा करना सम्भव आवश्यक था और महाभारतान्तर्गत नारायणीधर्मोपदेश के देखने से भी यह निश्चय हो जाता है। इस आधारान में मागधतथम के साथ धर्म निर्णयिक धर्मज्ञान का और सांख्यप्रतिपादित भराभरविचार का मेल कर दिया गया

है और यह भी कहा है — 'आर वेद और सांख्य या योग इन पौर्वों का ठठमे (मागवतधर्म में) समावेश होता है। इसलिये उसे पाश्चात्यधर्म नाम प्राप्त हुआ है' (म मा शां ११ १ ७) और वेदार्ण्यकसंहिता (अर्थात् उपनिषद्) का भी ले कर) ये सब (शास्त्र) परस्पर एक दूसरे के अङ्ग हैं (शां १४८-८२)। पाश्चात्य धर्म की यह निबन्धि व्याख्यान की दृष्टि से चाहें कुछ न हो तथापि उससे यह बात स्पष्ट विदित हो जाती है कि सब प्रकार के ज्ञान की एकवाक्यता मागवतधर्म में आरम्भ ही से की गई थी। परन्तु मति के साथ अन्य सब धर्माङ्गों की एकवाक्यता करना ही कुछ मागवतधर्म की प्रधान विशेषता नहीं है। यह नहीं कि मति के धर्मतत्त्व का पहले पहल मागवतधर्म ही ने प्रकट किया हो। ऊपर विवेक हुए मधुपनिषद् (७ ७) के वाक्यों से यह बात प्रकट है कि ख की या विष्णु के किसी न किसी स्वरूप की मति मागवतधर्म का उद्गम होने के पहले ही जारी हो चुकी थी। और यह मानना भी पहले ही उत्पन्न हो चुकी थी कि उपास्य कुछ भी हो वह ब्रह्म ही का प्रतीक अथवा एक प्रकार का रूप है। यह सच है कि ख आणि उपास्यों के कलं मागवतधर्म में बामुद्देश उपास्य माना गया है परन्तु गीता तथा नारायणीयोपाख्यान में भी यह कहा है कि मति चाहिं भित्तभी की जगह वह एक सत्त्वान ही के प्रति हुआ करती है — ब्रह्म और सत्त्वान् भिन्न भिन्न नहीं है (गीता ९. २१ म मा शां. १४१ २ - २१)। अतएव कबल बामुद्देशमति मागवतधर्म का मुख्य लक्षण नहीं मानी जा सकती। किन्तु सात्वतवादि में मागवत धर्म प्रादुर्भूत हुआ उस वाति के सात्वतिक आणि पुष्प परम सत्त्वोत्तम मीम और अर्जुन तथा स्वयं श्रीकृष्ण भी बड़े पराक्रमी एवं दूसरी से पराक्रम के कार्य करने वाले हो गये हैं। अतएव अन्य सत्त्वोत्तमों का उचित है कि वे भी इसी आदर्श को अपने सम्मुख रखें और सत्त्वोत्तम प्रवृत्ति का सुवर्ण के अनुसार सुद आदि सब व्यावहारिक कर्म करें — बस यही मूल मागवतधर्म का मुख्य विषय था। यह बात नहीं कि मति के लक्ष्य को स्वीकार करके बेराम्यबुद्धि भ्रम से संसार का स्वयं करनेवाले पुरुष उन समय निकलने ही न होंगे। परन्तु यह कुछ सात्वतों के बा श्रीकृष्ण के मागवतधर्म का मुख्य लक्ष्य नहीं है। श्रीकृष्णजी के उपदेश का सार यही है कि मति से परमेश्वर का ज्ञान हो जाने पर सत्त्वोत्तम का परमेश्वर के लयान सत्त्व के धारणपात्र के सिद्ध सत्त्व ज्ञान करत रहना चाहिये। उपनिषत्प्रसंग में ऊपर आदि में ने ही यह निर्देश कर दिया था कि ब्रह्मज्ञानी पुरुष के द्विजे भी निष्कर्म कर्म करना चाह अशुचि ज्ञान नहीं। परन्तु उन समय उनमें मति का समावेश नहीं किया गया था और इनके सिवा शरीर कर्म करना अथवा न करना हर एक की दृष्टि पर अवश्यिक था — अर्थात् वैयर्थिक लक्ष्य जाना था (वि शू. १ ४ १५)। वैयर्थिक धर्म के इतिहास में मागवतधर्म ने जो अन्यत्त महत्त्वपूर्ण और रमानधर्म से विभिन्न कार्य किया वह यह है कि उन (मागवतधर्म) ने कुछ कर्म आये

कहर केवल निवृत्ति की अपेक्षा निष्कामकर्मप्रधान प्रवृत्तिमात्र (नैष्कम्य) को अधिक
 भयस्कर ठहराया और केवल ज्ञान ही से नहीं किन्तु मक्ति से भी कर्म का नष्टि
 मेव कर दिया। उस धर्म के मूलप्रवक्तृ नर और नारायण जगत् भी इसी प्रकार सब
 धर्म निष्काम बुद्धि से किया करते थे और महामारुत (उद्यो ४८ २१ २) में कहा
 है कि सब योगी का उनके समान कर्म करना ही उचित है। नारायणीय आम्भान
 में तो मागवतधर्म का उल्लेख स्पष्ट कृतसाया है कि प्रवृत्तिव्यवस्था के धर्मों नारायणा
 स्मृतः (म मा धो १४७ ८१) - अर्थात् नारायणीय अथवा मागवतधर्म
 प्रवृत्तिप्रधान या कर्मप्रधान है नारायणीय या मूल मागवतधर्म का जो निष्काम-
 प्रवृत्ति-तत्त्व है उसीका नाम नैष्कम्य है और यही मूल मागवतधर्म का मुख्य तत्त्व
 है। परन्तु मागवतपुराण से यह बात गीत पत्ती है कि आगे कास्मन्तर में यह
 तत्त्व मूल ज्ञान स्या और इस धर्म में तो वराम्यप्रधान वामुदेवमर्त्य भेद मानी
 जान ली। नारायणराज में तो मक्ति के साथ मन्वन्तर का भी समावेश मागवत
 धर्म में कर दिया गया है। तथापि मागवत ही से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि
 य सब इस धर्म के मूल स्वरूप नहीं है। जहाँ नारायणीय अथवा सात्वतधर्म के
 विषय में ही कुछ कहने का मौका आया है वहाँ मागवत (१ ३ ८ और ११
 ४ ४६) में ही यह कहा है कि सात्वतधर्म या नारायण जगत् का धर्म (अर्थात्
 मागवतधर्म) निष्कामव्यवस्था है और आगे यह भी कहा है कि इस नैष्कम्यधर्म
 में मक्ति का उचित महत्त्व नहीं दिया गया था इसलिये मक्तिप्रधान मागवतपुराण
 कहना पड़ा (भा. १ १२)। इससे यह बात निर्विवाद सिद्ध होती है कि मूल
 मागवतधर्म निष्कामप्रधान अर्थात् निष्कामकर्मप्रधान था; किन्तु आगे समय के हरफर
 में उसका स्वरूप बदल कर वह मक्तिप्रधान हो गया। गीतारहस्य में ऐसी प्रति-
 शान्ति बातों का बिबेचन पहले ही हो चुका है कि ज्ञान तथा मक्ति में पराधर्म का
 लक्ष्य रत्नबोम मूल मागवतधर्म में और आधर्म्यव्यवस्थाकी स्मात्मात्र में क्या भेद
 है कदम मन्वातप्रधान ज्ञान और ईशधर्म के प्रकार से मागवतधर्म के कर्मयोग की
 अवधि है वह एक दूसरा ही स्वरूप अर्थात् वैराग्ययुक्त मक्तिस्वरूप कैसे प्राप्त
 हुआ और पराधर्म का ज्ञान ज्ञान के बाद का वैदिक जगत्प्रधान प्रवृत्ति प्रवृत्ति
 में कुछ न तो अन्त में समावृत्ति ही का मन्वातप्रधान कुछ न वैषम्य मक्तिप्रधान
 तथा कुछ न विनिश्चितप्रधान स्वरूप बन गया।

उत्तरुप में निम्न विवेचन में यह बात समझ में आ जायेगी, कि वैदिक धर्म के
 लक्षणानुसार में मागवतधर्म का उद्भव क्या हुआ और पहले उसका प्रवृत्तिप्रधान
 या कर्मप्रधान रहने पर भी आगे क्या कर मक्तिप्रधान स्वरूप तक आने में रामानुज
 काय के लक्षण विनिश्चित लक्षण हो गया। मागवतधर्म के इन निम्न निम्न
 धर्मों में भी जो दूसरे धर्म का अन्तर्गत निष्काम कर्मप्रधान स्वरूप है वही गीतधर्म
 का मूल है। अब यही पर लक्ष्य में यह बातें या उपाय कि उन प्रकार की मूल

के काम के विषय में क्या अनुमान किया जा सकता है? शीट्पुत्र तथा भारतीय युद्ध का काष्ठ यद्यपि एक ही है अथान मन मन्धी के पहलू से ग्राम १४ रूप है। तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि मागधनधम के ये दोनों प्रधान ग्रन्थ — मूल गीता तथा मूल भारत — उसी समय रचे गये होंगे। किसी भी प्रमाण के अभाव होने पर मूल ही मूल धम पर प्राम रचे नहीं जाते। भारत तथा गीता के विषय में भी यही न्याय प्रयोज्य होता है। वर्तमान महाभारत के आरम्भ में यह कहा है कि अब भारतीय युद्ध समाप्त हो चुका और अब पाण्डवों का पत्नी (पान) अन्तर्देश्य उपसन्न कर रहा था तब बहों वैशम्पायन ने कर्मधम का पहलू पहलू गीतासहित भारत सुनाया था और आगे अब साती ने शास्त्र का सुनाया तभी मे भारत प्रचलित हुआ। यह बात प्रकट है कि सीता शक्ति पारायिकों के मूल में निकल कर भाग भारत को कर्मधम ग्रन्थ का स्थायी स्वरूप प्राप्त होने में कुछ समय अवश्य बीत गया होगा। परन्तु मन काट का नियम करने के लिये श्रेष्ठ साधन उपलब्ध नहीं है। एनी अवस्था में यदि यह मान लिया जाय कि भारतीय युद्ध के अन्त में पाण्डवों का मूल का मीतर ही आप महाकाव्यात्मक मूल भारत निर्मित हुआ होगा तो कुछ विरोध साक्ष्य भी बात नहीं होगी। क्योंकि बादधम के ग्रन्थ युद्ध की मृत्यु के बाद इनसे भी बसी गवार हुए हैं। अब आप महाकाव्य में नायक का कबल पराक्रम अन्त में ही काम नहीं करता। किन्तु उसमें यह भी कल्पना पड़ता है कि नायक का युद्ध करता है वह उचित है या अनुचित। इतना ही क्यों? मूल के अनिर्दिष्ट अन्य साहित्य में जो उच्च प्रकार के महाकाव्य हैं उनमें भी यही मूल होता है कि नायक के कर्मों के गुणोत्तमों का विवरण करना आप महा काव्य का एक प्रधान भाग होता है। अर्थात्तः यदि मे क्या जाय तो कहना पड़ेगा कि नायकों के कर्मों का सम्यक् वैलस नीतिशास्त्र के आधार पर करना चाहिये। किन्तु प्राचीन समय में धम तथा नीति में पृथक् मत नहीं माना जाता था। अतएव एक सम्यक् के लिये समग्र के लिये अन्य भाग नहीं था। फिर यह कल्पना की आवश्यकता नहीं कि जो मागधनधम भारत के नायकों का प्राय हुआ या अथवा जो उन्हीं के द्वारा प्रकट किया गया तथा वा उसी मागधनधम के आधार पर उनके कर्मों का सम्यक् करना भी आवश्यक था। एक विषय दूसरा कारण यह भी है कि मागधनधम के अनिर्दिष्ट कर्माग्नि प्रचलित अन्य वैदिकधमग्रन्थ न्यूनाधिक रीति में अथवा लक्ष्य निर्दिष्टप्रधान थे। इसलिये इनमें कर्मोत्तमों के आधार पर भारत के नायकों की बीरता का प्रकटना सम्यक् करना सम्भव नहीं था। अतएव कर्मयोगप्रधान मागधनधम का निरूपण महाकाव्यात्मक मूल भारत ही में करना आवश्यक था। यही मूल गीता है। भारत या मागधनधम के मूल स्वरूप का उपनिर्मित प्रतिपादन करने वाला मूल मूल ग्रन्थ यह न ही है। ना भी यह मूल अनुमान किया जा सकता है। यह भी मूल मूल में एक अवश्य है। आर इतना काम हुआ सम्यक् ५१

पड़े है। इस प्रकार गीता यदि भागवतधनप्रधान पहल्य ग्रन्थ न हो तो भी वह मुख्य ग्रन्थों में से एक अवश्य है। "संक्षिप्त इस ध्यान का उद्दिष्टान करना आवश्यक था कि उसमें प्रतिपादित निष्पन्न कमयोग सन्तुष्टीन प्रवर्तित अन्य धर्मपथा में — यथात् कमयोग से भोपनिषदिक ज्ञान से साध्य में चित्तनिरोधरूपी योग न तथा भक्ति से भी — अविष्ट है। इतना ही नहीं किन्तु यही "म प्रथम का मुख्य प्रयोग भी कहा जा सकता है। बलान्त और मीमांसाशास्त्र पीछे से है। इसलिये उनका प्रतिपादन मूल गीता में नहीं आ सकता। और यही कारण है कुछ लोग यह दावा करते हैं कि वेदान्त जिस गीता में पीछे मिला दिया गया है। परन्तु नियमक वेदान्त और मीमांसाशास्त्र पीछे मले ही बन हों किन्तु "सम का" सन्तुष्ट नहीं कि इन शास्त्रों का प्रतिपादन विषय बहुत प्राचीन है — और इस ध्यान का उद्दिष्ट हम ऊपर कह ही आये हैं। अतएव सूक्ष्मता में "न विषया का प्रवृत्त होना काल्पनिक न निर्मा प्रकार विपरीत नहीं कहा जा सकता। तथापि हम यह भी नहीं कहते कि वह मूल भारत का महा भारत बनाया गया हुआ वह मूल गीता में कुछ भी परिवर्तन नहीं हुआ होगा। निम्नी भी धर्मपथ को सीधिये "महत् विहाय से तो यही बात प्रकट होती है कि हममें समय समय पर भ्रमभ्रम हाकर अनेक उपपन्थ निर्माण हो जाया करते हैं। वही बात न्यायवचनधर्म के विषय में कही जा सकती है। नारायणीयोपाख्यान (म भा गा १४/ ७) में यह ध्यान स्पष्ट रूप से है कि भागवतधर्म का कुछ लोग तो चतुर्व्यूह — भवान् कामुषे मङ्गल्य प्रयुज्य अनिष्ट "म प्रकार पार स्पृहों का — मानते हैं और कुछ लोग विषुह या लक्ष्म्य ही मानते हैं। भागे कथ कर ऐसे ही और भी अनेक मतभेद उपस्थित हुए होंगे। इन्हीं प्रकार भोपनिषदिक सांख्यधर्म की भी कृति हो रही थी। अतएव इस ध्यान की साधनानी रचना अन्त्यात्मिक या मूल गीता के हेतु के विषय में नहीं था कि मूल गीता में जो कुछ विनिर्दिष्ट है वह दूर हो जाय और कथ हुए विच्छिन्नाच्छिन्न स भगवतधर्म का पूज्यता मय हो जाय। हमने पहले गीता और ब्रह्मसूत्र धीरे धीरे म यह कल्प दिया है कि इन्हीं कारण से वर्तमान गीता में ब्रह्मसूत्र का उद्देश्य पाया जाता है। इसके सिवा उक्त प्रकार के अन्य पारवर्तन भी मूल गीता में हो गये होंगे। परन्तु मूल गीताग्रन्थ में ऐसे परिवर्तन का होना भी सम्भव नहीं था। वर्तमान समय में गीता की जो प्रामाणिकता है "महत् प्रवृत्त नहीं होता कि वह "म वर्तमान महाभारत के कुछ मिथी होंगी ऊपर कह आये हैं कि ब्रह्मसूत्र में "स्मृति" नाम म गीता का प्रमाण माना है। मूल भारत का महाभारत होने समय यह मूल गीता में भी वर्तन न परिवर्तन हो गये होंगे तो "म प्रामाणिकता में निम्न (कुछ) दावा आ गये होंगी। परन्तु ऐसा नहीं हुआ — और गीताग्रन्थ की प्रामाणिकता को भी अविष्ट हो गये हैं। अतएव यही अनुमान करना पड़ता है कि मूल गीता में जो कुछ परिवर्तन हुए होंगे, वे कारण महत्त्व के न थे किन्तु ऐसे थे, जिनसे मूल ग्रन्थ

क नय की पुष्टि हो गई है। मिथ मिथ पुराणों में वर्तमान महाभारता के नमूने की ओर अनेक गीतार्थ कही गई हैं, उनसे यह बात स्पष्ट सिद्ध हो जाती है कि उक्त प्रकार से मूल गीता को ओ स्वरूप एक बार प्राप्त हो गया था वहीं अम तक बना हुआ है - संस्कृत भाषा उसमें कुछ भी परिवर्तन नहीं हुआ। क्योंकि, इन सब पुराणों में से अत्यन्त प्राचीन पुराणों के कुछ घटक पहले ही यदि वर्तमान गीता पूर्वतया प्रमाणभूत (और "सीकिये परिवर्तित न होने योग्य") न हो गई होती तो उठी नमूने की अन्य गीताओं की रचना की सम्भवा होना भी सम्भव नहीं था। "सी प्रकाश - गीता के मिथ मिथ सांप्रदायिक टीकाकारोंने एकही गीता के शर्मा की जीवातानी करके - यह विवक्षित कि जो प्रयत्न किया है कि गीता का अर्थ हमारा ही सम्प्रदाय के अनुकूल है। उसकी भी कोई आवश्यकता उत्पन्न नहीं होती। वर्तमान गीता के कुछ सिद्धान्तों का परस्परविरोध देव कुछ लोग यह शंका करते हैं कि वर्तमान भारतवास्तवगत गीता में भी भाग समय पर कुछ परिवर्तन हुआ होगा। परन्तु हम पहले ही बता चुके हैं कि वास्तव में यह विरोध नहीं है किन्तु यह भ्रम है जो भ्रमप्रतिपादन करनेवाली पूजापार वैदिक पद्धतियों के स्वरूप का गीत और पर न समझने से हुआ है। कारण, ऊपर किये गये विवेचन से यह बात समझ में आ जायगी की मिथ मिथ प्राचीन वैदिक ब्रह्माज्ञा की एकतात्म्यता करके प्रवृत्तिमान का विशेष रीति से समझने करनेवाले भागवतधर्म का उदय हो चुकने पर अगमग पौष ही रूप के पश्चात् (अर्थात् ईसा के ख्रिस्त पूर्व पहले) मूल भारत और मूल गीता दोनों प्रत्यक्ष निर्मित हुए, जिनमें उक्त मूल भागवतधर्म का ही प्रतिपादन किया गया था और भारत का महाभारत होत समय यद्यपि इस सम्प्रदाय में लक्ष्यपात्रक कुछ सुधार किये गये हो; तथापि उसके अन्तर्ही रूप में उक्त समय भी परिवर्तन नहीं हुआ। एवं वर्तमान महाभारत सब गीता बोझी गई तथा (और उनके बाद भी) उनमें कोई नया परिवर्तन हुआ - और शाना भी सम्भव था। मूल गीता तथा मूल भारत के स्वरूप एवं काल का यह निश्चय स्वभावतः स्वीकार्य है एवं अन्ततः से किया गया है। क्योंकि उन समय "नक उद्योग" विनाश साधन उपलब्ध नहीं है। परन्तु महाभारत तथा वर्तमान गीता की यह बात नहीं। क्योंकि इनके काल का निश्चय करने के लिये बहुरूप साधन है। अतएव "नर्तक" तथा स्वभाव रीति से अगम्य मय में भी यह है। यही पर पात्रों का स्मरण करना चाहिय कि वे शाना - अर्थात् वर्तमान गीता और वर्तमान महाभारत - बड़ी प्रत्यक्ष है। किन्तु मूल स्वरूप में वास्तविकता से परिवर्तन होता रहा और न इन समय गीता तथा महाभारत के रूप में उपलब्ध है। य इन समय न पहले मूल प्रत्यक्ष नहीं है।

भाग ५ — वर्तमान गीता का काळ

इस बात का विवेचन हो चुका कि महाभारत में मागवतधर्म पर प्रधान प्रस्थ है और यह मागवतधर्म इसाई सन के लगभग १४ • वर्ष पहले प्रादुर्भूत हुआ। एवं स्वप्नमान से यह निश्चित किया गया कि उसके कुछ घटकों के मा' मूल गीता की होगी और यह भी कहाया गया कि मूल मागवत धर्म के निष्पन्न — कर्मप्रधान होने पर भी भाग उसका अधिकप्रधान स्वरूप हा कर अन्त में विशिष्टाश्रित का भी उसमें समावेश हो गया। मूल गीता तथा मूल मागवतधर्म के विषय में इस से अधिक हाल निदान वर्तमान समय में तो मायूम नहीं हैं। आर यही बड़ा पन्नाच वर्ष पहले वर्तमान गीता तथा महाभारत की भी थी। परन्तु डॉक्टर माण्डारकर, परमेश्वरवासी शहर बाळकृष्ण श्रीमिश्र तथा रावबहादुर चिन्तामणराव वैद्य प्रवृत्ति विज्ञान के उद्योग से वर्तमान गीता एवं वर्तमान महाभारत का काळ निश्चित करने के लिये यथेष्ट साधन उपलब्ध हा गये हैं और, अभी हाल ही में स्वर्णवासी व्यवस्था गुन्नाप काले ने दो-यह प्रमाण और भी कलाय हैं। इन सब को एकत्रित कर तथा हमारे मत से उनमें किन बातों का मिलना ठीक जैसा उनका भी मिश्र कर परिशिष्ट का यह माग संलग्न में दिखा गया है। इस परिशिष्ट प्रकरण के आरम्भ ही में हमने यह बात प्रमाणसहित लिखा ही है कि वर्तमान महाभारत तथा वर्तमान गीता दोनों प्रस्थ एक ही व्यक्ति द्वारा रचे गये हैं। यदि ये दोनों प्रस्थ एक ही व्यक्ति द्वारा रचे गये — अर्थात् एकचक्षुषीन मान लें — तो महाभारत के काळ से गीता का काळ भी सहज ही निश्चित हो जाता। अतएव इस भाग में पहले ही ह प्रमाण दिये गये हैं जो वर्तमान महाभारत का काळ निश्चित करने में अत्यन्त प्रधान माने जाते हैं और उनके मा' स्वतन्त्र रीति से वे प्रमाण दिये गये हैं जो वर्तमान गीता का काळ निश्चित करने में उपयोगी हैं। ऐसा करने का उद्देश यह है कि महाभारत का काळनिश्चय करने के जो प्रमाण हैं वे यदि किसी को सन्निग्ध प्रतीत हा तो उनके कारण गीता के काळ का निणय करने में कोई बाधा न होने पावे।

महाभारत काळनिर्णय :- महाभारतप्रस्थ बहुत बड़ा है और उसी में यह लिखा है कि वह लक्षस्योक्तमय है। परन्तु रावबहादुर वैद्य ने महाभारत के अपने टीकात्मक अन्वेषण प्रस्थ के पहले परिशिष्ट म यह कलकया है • कि जो महाभारत प्रस्थ इस समय उपलब्ध है उसमें लक्ष स्यास की संख्या में कुछ न्यूनताबिज्ञता हो गई है। और यदि उनमें हरिवंश के श्लोक मिश्र दिय जाय जो भी पाण्ड्य एक लक्ष नहीं होता। तथापि यह माना जा सकता है कि भारत का

महामारत हान पर जो बहान् ग्रन्थ तयार हुआ वह प्रायः बन्मान प्राय ही सा होगा। ऊपर कथना चुके हैं कि उस महामारत में यास्क के निरुक्त तथा मनुसंहिता का और मालवगीता में तो ब्रह्मसूत्रों का भी उल्लेख पाया जाता है। अब उसका अधिरिक्त महामारत के कायनिर्णय करने के लिये जो प्रमाण पाये जाते हैं वे ये हैं :-

(१) अठारह पर्वों का यह ग्रन्थ तथा हरिवंश ये दोनों संवत् ७१ और ६१७ के निर्माण काका और बासी द्वीपा में थे तथा वहाँ की प्राचीन कवि नामक भाषा में उनका अनुवाद हुआ है। उस अनुवाद के वे आठ पर्व - भागि किराट, उद्योग मीमांसा आभिमन्वासी मुचल, प्रधानिक और स्वमारोहण - बासी द्वीप में उस समय उपलब्ध है और उनमें से कुछ प्रकाशित भी हो चुके हैं। यद्यपि अनुवाद कविभाषामें किया गया है तथापि उसमें स्थान स्थान पर महामारत के मूल संस्कृत श्लोक ही रले गये हैं। उनमें से उद्योगपर्व के श्लोक की बौद्ध हमने की है। वे सब श्लोक बतमान महामारत की कलकत्ते में प्रकाशित पोथी के उपागवक अध्यायों में - बीच बीच में कमजोर - मिश्रित हैं। इससे सिद्ध होता है कि जब श्लोकात्मक महामारत संवत् ४१७ के पहले लगभग दो सौ वर्ष तक हिन्दुस्थान में प्रमाणमूल माना जाता था। क्योंकि, यदि वह वहाँ प्रमाणभूत न हुआ होता तो काका तथा बासी द्वीपा में उसे न ले गये होते। विष्णु की भाषा में भी महामारत का अनुवाद हो चुका है; परन्तु यह उसका बाद का है। *

(२) गुप्त राजाओं के समय का एक शिलालेख हाम में उपलब्ध हुआ है कि जो चेष्टि संवत् १९७ अर्थात् विक्रमी संवत् ७ - २ में किया गया था। उसमें इस बात का स्पष्ट रीति से निर्देश किया गया है कि उस समय महामारत ग्रन्थ एक खम्बे श्लोकी का था; और इससे वह प्रकट हो जाता है कि विक्रमी संवत् २ के लगभग दो सौ वर्ष पहले उसका अस्तित्व अवश्य होगा। †

(३) आकलन मात्र कवि के जो नाटकग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं उनमें से अधिकांश महामारत के आयोजनों के आधार पर रचे गये हैं। उससे प्रकट है कि उस समय महामारत उपलब्ध था और वह प्रमाण भी माना जाता था। मूल बहिरुक्त 'वासवदत्त' नाटक में भी कृष्णाक्ष की शिशु-अनस्था की बातों का तथा ग्रविर्वा की उल्लेख पाया जाता है। अतएव यह कहना पड़ता है कि हरिवंश भी उस समय अस्तित्व में होगा। यह बात निर्विवाद सिद्ध है कि मास कवि कास्मिर से पुराना है।

काका द्वीप के महाभारत का पाग The Modern Review July 1914 pp 32 38 में दिया गया जाह निम्नलिखित काका में अनुवादित महाभारत का उल्लेख Rock in U' List of the Buddha, p 228 note में दिया है।

† यह मिनापय Inscript in m I dicarum नामक गुल्लक के लुप्त शब्द के पुर ४ में दृश्यता है या हुआ जाह स्वर्गवासी सङ्कट वाक्यत्व कीति ॥ उनका उल्लेख जैन मार्तण्डि कीति काव्य (१५) में किया है।

भूयः कविभूत नाटकों के सम्पादक पण्डित गणपतिशास्त्री ने स्वप्रवासवृत्ता नामक नाटक की प्रस्तावना में लिखा है कि मास पाणक्य के मे भी प्राचीन है। क्योंकि मास कवि के नाटक का एक श्लोक पाणक्य के अध्यात्म में पाया जाता है और उसमें यह कहा गया है कि यह हिमी दूसरे का है। परन्तु यह कदा यद्यपि कुछ सन्देह माना जाय तथापि हमारे मत से यह बात निर्विवाद है कि मास कवि का समय सन १८वीं के दूसरे तथा तीसरे दशक के और भी इस आर का नहीं माना जा सकता।

(४) बौद्ध ग्रंथों के द्वारा यह निश्चित किया गया है कि शास्त्रिभाट्ट शक के आरम्भ में अश्वघोष नामक एक बौद्ध कवि हो गया है जिसने 'बुद्धचरित' और 'चौत्तुपन्न' नामक दो वाड्धमीय संस्कृत महाकाव्य लिखे थे। अब ये ग्रंथ छपकर प्रकाशित किये गये हैं। इन दोनों में भारतीय कथाओं का उल्लेख है। इनके सिवा 'बद्धचरितपनिषद्' पर अश्वघोष का व्याख्यानकर्मी एक और ग्रन्थ है। अथवा यह कहना चाहिये कि बद्धचरितपनिषद् उसी का रचा हुआ है। इस ग्रन्थ की प्रोफेसर बेकर ने सन १८६६ में अपनी में प्रकाशित किया है। इसमें हरिवंश के आद्यमाहत्म्य में से ममम्यावा न्याणेषु (हरि ४२ और २१) इत्यादि श्लोक, तथा स्वयं महाभारत के कुछ अन्य श्लोक (उदाहरणार्थ म मा शा ६१ १७) पाये गये हैं। इनसे प्रकट होता है कि एक सचत् से पहले हरिवंश की मित्राकर वत्मान लक्ष्मणात्मक महाभारत प्रकाशित था।

() आश्वलायन श्रमणों (३ ४ ४) में भारत तथा महाभारत का पूरक पूरक उल्लेख किया गया है और बौधायन श्रमण में एक स्थान (२ ५ २६) पर महाभारत में वर्णित बयासि उपारम्भान का एक श्लोक मिलता है (म मा भा ७८)। बुद्धर साहब का कथन है कि कदा एक ही श्लोक के आधार पर यह अनुमान हो नहीं हो सकता कि महाभारत बौधायन के पहले का। परन्तु वह साहब की गलत नहीं। क्योंकि बौधायन के श्रमण में विष्णुसहस्रनाम का स्पष्ट उल्लेख है। (श्री १८, ८) और आगे चल कर इसी मंत्र (२, २२) में गीता का पत्र पूर्ण पत्र काय श्लोक (गीता ५ १) भी मिलता है। बौधायन मंत्र में पाये जानेवाले इन उल्लेखों का पहले पहल परसेकवासी स्वयंसे गुप्ताच काळे ने प्रकाशित किया था।^१ और इन सब कारणों से बही कहना पड़ता है कि बुद्धर साहब की दावा निरुप है। आश्वलायन तथा बौधायन दोनों ही महाभारत से परिचित थे। बुद्धर ही ने अन्य प्रमाणों से निश्चित किया है कि बौधायन सन इसवी के लगभग ४५५ वर्ष पहले हुआ होगा।

^१ See Sacred Books of the East Series Vol. XIV, Intro. p. 216.

^२ बौधायन श्रमण के सम्बन्ध में बुद्धर साहब का पुनः पुनः The Vedic Almanac and Gurukula Samachar Vol. VII Nos. 6-7 pp. 528-534 में प्रकाशित हुआ है। इनमें श्लोक का नाम बौधायन काय श्लोक है जो कि एक ही मंत्र का है।

(१) स्वयं महामारत में वहाँ विष्णु के अवतारों का वर्णन किया गया है। वहाँ बुद्ध का नाम तक नहीं और नाराणीयोपाख्यान (म मा शा ११९ १) में वहाँ दस अवतारों के नाम दिये हैं। वहाँ इस को प्रथम अवतार कह कर तथा कृष्ण के बाद ही एकदम कस्मि को आकर पूरे उस गिना दिये हैं। परन्तु कनक में कस्मिगुग की भविष्यत् स्थिति का वर्णन करते समय कहा है कि 'एकचिह्ना प्रमिषी न देवगृहभूति' (म भा १९ १८) - अर्थात् पृथ्वी पर केवल के बड़े एक होगे। बुद्ध के पास तथा बौद्ध प्रभुत्व किसी स्मारक बस्तु को जमीन में गाढ़ कर उस पर जो लक्ष्म, मीनार का इमारत बनाई जाती थी उसे एक कहते थे और आदिकम उसे 'डागोवा' कहते हैं। डागोवा शब्द संस्कृत 'धानुगर्भ' (= पासी डागव) का अपभ्रंश है और 'धानु' शब्द का अर्थ मीनार रक्खी हुई स्मारक बस्तु है। सीखेन तथा ब्रह्मेश में ये डागोवा कद स्थानों पर पाये जाते हैं। "उसे प्रतीत होता है कि बुद्ध के बाद - परन्तु अवतारों में उसकी गणना होने के पहले ही - महामारत रचा गया होगा। महामारत में 'बुद्ध तथा 'प्रतिबुद्ध' नाम अनेक बार मिलते हैं (शा १९४ ५८ १ ७ ६० १४१ २)। परन्तु वहाँ केवल खनी धानेबाखा अथवा स्थितप्रज्ञ पुरुष "तना ही अथ उन शब्दों से अभिप्रेत है। प्रतीत नहीं होता कि ये शब्द बौद्ध धर्म से लिये गये हों किन्तु यह मानने के बिय इत करण भी है कि बौद्धों ने ये शब्द वैदिक धर्म से लिये हों।

(७) अस्त्रनिर्णय की दृष्टि से यह बात अत्यन्त महत्वपूर्ण है कि महामारत में नक्षत्रगणना अभिनी भाषि से नहीं है; किन्तु वह कुत्सिष्ठ भाषि से है (म मा अनु १४ और ८९) और मेघ-वृषभ भाषि राक्षियों का कही भी उल्लेख नहीं है क्योंकि "उस बात से यह अनुमान महत्व ही किया जा सकता है कि यूनानियों के सहवास से हिन्दुस्थान में मेघ वृषभ भाषि राक्षियों के आने के पहले - अर्थात् विक्रम के पहले ही - महामारतग्रन्थ रचा गया होगा। परन्तु इससे भी अधिक महत्व की बात भवज भाषि नक्षत्रगणना के विषय की है। अनुगीता (म भा अथ ४४ २ और भाषि ७ १६) में कहा है कि विष्णुमित्र ने भवज भाषि की नक्षत्रगणना आरम्भ की; और टीक्ष्णकर ने उसका यह अध किया है कि उन नक्षत्र भवज नक्षत्र में उत्तरायण का आरम्भ होता था - इसके बिना उसका कार दूतरी टीक्ष्ण टीक्ष्ण अभ भी नहीं हो सकता। ब्रह्मस्मोतिष के समय उत्तरायण का आरम्भ यनिष्ठ नक्षत्र से हुआ करता था। यनिष्ठ में उत्तरायण होने का नाम स्वातिगणित की रीति से शब्द के पहले सम्प्रदाय ? " यह आता है और यथोक्तिगणित की रीति से उत्तरायण की एक नक्षत्र पीछे हटने के लिये सम्प्रदाय हुआ। यह हम करते हैं। इन दिनांक से भवज के आरम्भ में उत्तरायण होने का नाम शब्द के पहले सम्प्रदाय ? " यह आता है नारायण गणित के द्वारा यह सम्प्रदाय का लक्षण है कि शब्द के पहले यह के सम्प्रदाय वर्तमान महामारत बना होगा। परन्तु काली शब्द का लक्षण

हागी कि कतमान महामारत शक के समझा पौन सी वर्ष पहले अस्तित्व में कर या। "सके बा" कानित किसी ने उसमें कुछ नये श्लोक मिथ्य डिये होंगे अथवा उसमें से कुछ निस्सल भी डाले होंगे। परन्तु "स समय कुछ विशिष्ट श्लोकों के विषय में जो" प्रश्न नहीं है - प्रश्न तो समूचे प्रश्न के ही विषय में है और यह बात सिद्ध है कि यह समस्त प्रश्न एकदम के कम-से-कम पौन शतक पहले ही रचा गया है। "स प्रकरण के आरम्भ ही में हमने यह सिद्ध कर दिया है कि गीता समस्त महामारतप्रश्न का एक भाग है - यह कुछ उसमें पीछे नहीं मिथ्या है। अतएव गीता का भी बल बही मानना पड़ता है जो कि महामारत का है। सम्भव है कि मूल गीता "सके पहले की हो - क्योंकि (जैसा "सी प्रकरण के श्लोकों में अन्तर्भाव गया है) उसकी परम्परा बहुत प्राचीन समय तक हटनी पड़ती है। परन्तु चाहे वा कुछ कहा जाय यह निर्विवाद सिद्ध है कि उसका काल महामारत के बाद का नहीं माना जा सकता। यह नहीं कि यह बात उपयुक्त प्रमाणों ही से सिद्ध होती है किन्तु "सके विषय में स्वतन्त्र प्रमाण भी गीत पड़ते हैं। अब आगे उन स्वतन्त्र प्रमाणा का ही बचन किया जाता है।

गीताकाल का निश्चय :- ऊपर से प्रमाण कल्पये गये हैं उनमें गीता का स्पष्ट अथवा नाम्ना निवेदन नहीं किया गया है। बहों गीता के काल का निश्चय महामारतकाल से किया गया है। अब यहाँ कमरा व प्रमाण डिये जाते हैं किन्तु गीता का स्पष्ट रूप में उल्लेख है। परन्तु पहले यह कल्पना चाहिये कि परबोधवती तमस ने गीता को आपस्तम्भ के पहले की अथवा इसा से कम से-कम तीन सौ वर्ष से अधिक प्राचीन कहा है। डाक्टर माण्डारकर ने अपने वैष्णव शैव भाति प्रश्न नामक अन्वेषी ग्रन्थ में प्राया "सी काल को स्वीकार किया है। प्रोफेसर गाँगे के मतानुसार तस" बात निमित्त किया गया काल ठीक नहीं। उनका यह कथन है कि मूल गीता "ता के पहले दूसरी सौ म हूँ और इसा के बाद दूसरे शतक में "सम कुछ सुधार किये गये हैं। परन्तु नीचे लिखे प्रमाणों से यह बात भली मूर्ति प्रकट हो जायगी कि गाँगे का उक्त कथन ठीक नहीं है।

() गीता पर जो टीकाएँ तथा माध्य उपसम्भ है उनमें शाङ्करमाध्य अत्यन्त प्राचीन है। भीष्महाराचार्य ने महामारत के तनसुशतीय प्रकरण पर भी माध्य लिखा है और उनके ग्रन्थों में महामारत के मनुहस्यसिंहवा" श्रुतानु-प्रश्न और भक्तगीता में स बहोरे बचन अनेक स्थानों पर प्रमाणाय लिये गये हैं। इसके यह बात प्रकट है कि उनके समय में महामारत और गीता दोनों प्रश्न प्रमाणभूत

मान सकते थे। प्रादेशर आधीनाथ बापु पाठक ने एक साम्प्रदायिक श्लोक के आधार पर श्रीगुरुवाच्य का अन्वयार्थ ८४५ विक्रमी संवत् (७१) निश्चित किया है। परन्तु हमारे मन से इस काल को सौ वर्ष और भी पीछे हटना चाहिये। क्योंकि, महानुभाव पाप के 'अज्ञानप्रवण' नामक ग्रन्थ में यह कहा है कि 'मुम्पमोभिर' सम्बितशक अर्थात् शक ६६२ (विक्रमी संवत् ७०७) में श्रीगुरुवाच्य ने गुरु में प्रवेश किया और उस समय उनकी आयु ३ वर्ष की थी। अतएव यह सिद्ध होता है कि उनका जन्म शक ६६१ (संवत् ७०६) में हुआ। हमारे मन में यही समय—प्रादेशर पाठक द्वारा निश्चित किये हुए काल से—वहीं अधिक सयुक्तिक प्रतीत होता है। परन्तु यहाँ पर उसका विषय में विस्तारपूर्वक विवेचन नहीं किया जा सकता। गीता पर जो शाङ्करभाष्य है उसमें पृथक् समय के अधिकारों कीकाक्षरा का उल्लेख किया गया है और एक माध्य के आरम्भ ही में श्रीगुरुवाच्य ने कहा है कि 'न टीकाक्षरी के मता का लण्डन करके हमने नया माध्य लिखा है। अतएव आचार्य का अन्वयार्थ चाहे शक ६६१ ख्रीष्टिय या ७१' 'मम तो कुछ भी संदेह नहीं कि उस समय के कम-से-कम त्रि-तीन सौ वर्ष पहले—अर्थात् ४ शक के अन्तर्गत—गीता प्रचलित थी। अब ज्ञाना चाहिये कि 'म काल के भी और पहले कब और कितना जा सकता है।

(१) परमात्मामी ठैल्ल ने यह लिखवाया है कि काशियास और बाणमन्द गीता से परिचित थे। काशियासकृत रघुवंश (१ ३१) में विष्णु की स्तुति के विषय में जो अन्वयार्थप्रकाशनात्थं न ते विद्वान् विद्यते यह श्लोक है वह गीता के (३ १) नानवात्मवाममर्थ श्लोक से मिलता है। और बाणमन्द की कादम्बरी के 'महामारुत' मिशानन्तगीताकामनान्तिवर्तन' उस एक अग्रप्रधान वाक्य में गीता का स्पष्टरूप से उल्लेख किया गया है। काशियास और मरुति का उल्लेख स्पष्टरूप से संवत् ६१ के एक मिश्रालम्ब में पाया जाता है। और अब यह भी निश्चित हो चुका है कि बाणमन्द संवत् ६६३ के अन्तर्गत हर्ष राजा के पास था। 'म बाण का विचित्र परलम्बाटी पाण्डुरङ्ग गोविन्दशास्त्री पारसी ने बाणमन्द पर लिखे हुए अपने एक मराठी निरूप में किया है।

(२) बाबा जीप में जो महामारुत ग्रन्थ यहाँ में गया है उसके मध्यपरम में एक गीता प्रकरण है जिसमें गीता के निम्न निम्न अध्यायों के अन्वयार्थों के श्लोक अन्वयार्थ मिलते हैं। यि १२ १५ १६ और १७ इन चार अध्यायों के श्लोक उसमें नहीं हैं। इसमें यह करने में कोई आपत्ति नहीं दी जा सकती कि उस समय भी गीता का अन्वय वर्तमान गीता के सदृश ही था। क्योंकि कविम्या में यह गीता का अनुवाद है और उसमें जो संस्कृत वाक्य मिलते हैं वे बीच-बीच में उठाए जाते हैं। इससे यह अनुमान करना युक्तिमत्त नहीं कि उस समय गीता में कथम उल्लेख हो श्लोक थे। अब डॉक्टर नरहर गोपाळ

सरोसा" जाया दीप को गये थे तब उन्होंने ने "स बात की खोज की है। इस विषय का बहाना कलकत्ते के मॉडन रिव्यू नामक मासिक पत्र के जुलाई १ १४ के अंक में तथा अन्यत्र भी प्रकाशित हुआ है। इससे यह सिद्ध होता है कि एक बार-पॉन्स सी के पहले कम-से-कम दो सौ वर्ष तक महाभारत के भीष्मपर्व में गीता थी और उसके श्लोक भी वर्तमान गीता-श्लोकों के क्रमानुसार ही थे।

(४) विष्णुपुराण और पद्मपुराण आदि ग्रन्थों में भगवद्गीता के नमूने पर कनी हुई जो अन्य गीतार्थ दीक्ष पद्धती हैं अथवा उनके उल्लेख पाये जाते हैं उनका बहाना इस ग्रन्थ के पहले प्रकरण में किया गया है। "ससे यह बात स्पष्टतया सिद्ध होती है कि उस समय भगवद्गीता प्रमाण तथा पुनर्नीय मानी जाती थी। "सी स्थिति उसका उक्त प्रकरण से अनुसरण किया गया है और यदि ऐसा न होता तो उसका कोई भी अनुसरण न करता। अतएव सिद्ध है कि इन पुराणों में जो अत्यन्त प्राचीन पुराण हैं उनमें भी भगवद्गीता कम-से-कम सौ-सौ-सौ वर्ष अधिक प्राचीन अवस्थ होनी। पुराण-काल का आरम्भ-समय मन इसकी के वृद्धे शतक से अधिक अर्थात् प्राचीन नहीं माना जा सकता। अतएव गीता का एक कम-से-कम सारस्वत के कुछ थोड़ा पहले ही मानना पड़ता है।

(५) ऊपर यह कतल्य चुक है कि अस्त्रिशत और बाण गीता से परिचित थे। अस्त्रिशत से पुराने मास कवि के नाटक हाल ही में प्रकाशित हुए हैं। उनमें से कजम्बर नामक में बारहवीं श्लोक इस प्रकार है —

इतोऽपि लभत स्वर्गं जित्वा तु लभते पशु ।

उभे बहुमतं लोके नास्ति निष्कलता रणे ॥

यह श्लोक गीता के इतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गम् (गीता २ १७) श्लोक के समानार्थक है। और, अब कि मास कवि के अन्य नाटकों से यह प्रकट होता है कि वह महाभारत से पूर्णतया परिचित था; तब तो यही अनुमान किया जा सकता है कि उपयुक्त श्लोक लिखते समय उसके मन में गीता का उक्त श्लोक अवश्य आया होगा। अर्थात् यह सिद्ध होता है कि मास कवि के पहले भी महाभारत और गीता का अस्तित्व था। पण्डित ठ गणपतिधाम्नी ने यह निमित्त किया है कि मास कवि का नाम शक के ही दो-सौ वर्ष बाद हुआ है। यदि "म सुन्दरे मत को सत्य मानें तो भी उपयुक्त प्रमाण से सिद्ध हो जाता है कि मास से कम-से-कम सौ-सौ-सौ वर्ष पहले — अर्थात् शककाल के आरम्भ में महाभारत और गीता दोनों ग्रन्थ लब्धमान्य हो गये थे।

(६) परम्परा प्राचीन ग्रन्थकारों द्वारा गीता के श्लोक लिखे जाने का और भी अधिक दृढ़ प्रमाण परशुरामजी प्रयस्क गृहनाथ काष्ठ ने शुक्लेश्वरी की धर्म मेगधीन नामक अष्टोत्तरी मासिक पुस्तक (पुस्तक ७ अङ्क ६-७ पृष्ठ ५०८-५१२ मागधीय और पीप संख्या १) में प्रकाशित किया है। इसका पश्चिमी संस्करण

परिहर्ता का यह मत था कि संस्कृत काव्य तथा पुराणों की अपेक्षा किन्हीं अधिक प्राचीन ग्रन्थों में — उपाहरणाय सूत्रग्रन्थों में भी — गीता का उल्लेख नहीं पाया जाता और "संक्षिप्ते यह कहना पड़ता है कि सूत्रग्रन्थ के धारा — अर्थात् अधिक से अधिक अनु इसकी के पहले दूसरी स्त्री में गीता बनी होगी। परन्तु परमेश्वरवादी ग्रन्थों ने प्रमाणों से सिद्ध कर दिया है कि यह मत ठीक नहीं है। श्रीधायनरायणोपनिषद् (२. २. ५) में गीता का (१. २६) श्लोक तथा महाभारत कह कर स्पष्ट रूप से किया गया है। वेदः—

देहाभावे श्रद्धाभावे साधारणे कृपाम्ननसा बाधयेदिति । तदाह भगवान् —
पञ्च पुण्यं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रपञ्चति ।
तदाह भक्त्युपहतमस्माभि प्रयत्नात्मनः ॥ इति

और आगे चल कर कहा है कि भक्ति से नष्ट हो कर "न मन्त्रा का पढ़ना चाहिये — मन्त्रिन्ना पठान् मन्त्रानधीयीत। उसी रायचोपनिषद् के तीसरे प्रश्न के अन्त में यह भी कहा है कि ॐ नमो भगवते वासुदेवाय "स ब्राह्मणभरमन्त्र का बप करने में सम्मेलन का फल मिलता है। इससे यह बात पूर्णतया सिद्ध होती है कि श्रीधायन के पहले गीता प्रचलित थी; और वासुदेववादी भी सचचामान्य समझी जाती थी। इसके सिवा श्रीधायन के विष्णुमेधमूल के द्वितीय प्रश्न के आरम्भ ही में यह वाक्य है —

जातस्य ये मनुष्यस्य ब्रुव मरणादिति विजानीषान्त्माज्जाते
न ब्रह्मच्येयते च न विधीयेत् ।

इससे सहज ही श्रेष्ठ पड़ता है कि यह गीता के अन्तर्गत हि मुक्ता मृत्यु मुक्तं कर्म मृतस्य च । सम्मानपरिहारोऽर्थे न त्वं शोचिषुमहसि ॥ इस श्लोक से स्पष्ट पता होगा और उसमें उपपुष्ट पत्र पुण्य श्लोक का घात देने से तो कुछ शङ्का ही नहीं रह जाती। ऊपर कथित कुछ हैं स्वयं महाभारत का एक श्लोक श्रीधायन स्त्री में पाया जाता है। बुद्धर साहज ने निश्चित किया है ० कि श्रीधायन का काल आपस्तम्ब के ही ते-सी बप पहले हुआ और आपस्तम्ब का काल द्वा के पहले तीन सौ बप से कम हो नहीं सकता। परन्तु हमारे मतानुसार उसे कुछ "स और हयना चाहिये। क्योंकि महाभारत में मेघ-द्वयम आदि राधियों नहीं हैं; और 'वाल्मीकि' में तो श्रीधायन का मीनमेधवाह्यमधोर्वा अन्तत यह बचन दिया गया है। यही बचन परमेश्वरवादी बाह्य बाह्यरूप वीक्षण का भारतीय "यातिःशास्त्र (१४. १. ०) में भी लिया गया है। इसमें भी यही निश्चित अनुमान किया जाता है कि महाभारत श्रीधायन के पहले का है। बाकारम्भ के कम-से-कम चार सौ बप

पहले बीभायन का समय होना चाहिये और पाँच सौ वर्ष पहले महाभारत तथा गीता का अन्तिम था। परलोकावासी कछे ने बीभायन का काल दृष्टा के सात-आठ सौ वर्ष पहले का निश्चित किया है किन्तु यह ठीक नहीं है। ज्ञान पड़ता है कि बीभायन का राशिबिषयक बचन उनके ध्यान में न आया होगा।

(७) उपर्युक्त प्रमाणों से यह बात सिद्ध की भी स्पष्ट रूप से सिद्ध हो जायगी कि वर्तमान गीता युद्ध के समाप्ति पाँच सौ वर्ष पहले अस्तित्व में थी बीभायन तथा आश्वलायन भी उससे परिचित थे और उस समय स ग्रीष्मकृत्याब्द के समय तक उसकी परम्परा अभिविस्तृत रूप में विस्तृत या सञ्चली हुई। परन्तु अब तक किन्तु प्रमाणों का उल्लेख दिया गया है वे सब वैदिक युग के प्रमाणों से मिले गये हैं। अब आगे चल कर जो प्रमाण दिया जायगा वह वैदिक कर्मग्रन्थों से मिले अर्थात् बौद्ध साहित्य का है। इससे गीता की उपर्युक्त प्राचीनता स्वतन्त्र रीति से अत्र भी अधिक दृष्टा तथा निश्चितिष्ठ हो जाती है। बौद्धधर्म के पहले ही मागधवर्षम का उल्लेख हो गया था। इस विषय में बुद्ध और प्रसिद्ध फ्रेडरिक्स पण्डित संन्यास के मतों का उल्लेख पहले ही किया है तथा प्रस्तुत प्रकरण के अन्तर्गत मागध म नौ वातों का विवेचन स्वतन्त्र रीति से किया जायगा कि बौद्धधर्म की दृष्टि कैसा बुरा तथा हिन्दुधर्म से उत्तम क्या सम्बन्ध है? यहाँ कबल गीताग्रन्थ के सम्बन्ध में ही आवश्यक उल्लेख संक्षिप्त रूप से किया जायगा। मागधवर्षम बौद्धधर्म के पहले का है। कबल इतना कह देने से ही यह बात का निश्चय नहीं किया जा सकता कि गीता भी बुद्ध के पहले थी। क्योंकि यह कहने के लिये कोई प्रमाण नहीं है कि मागधवर्षम के साथ ही साथ गीता का भी उल्लेख हुआ। अतएव यह देवना आवश्यक है कि बौद्ध ग्रन्थकारों ने गीताग्रन्थ का स्पष्ट उल्लेख कहीं किया है या नहीं? प्राचीन बौद्ध ग्रन्थों में वह स्पष्ट रूप से मिलता है कि बुद्ध के समय तार वे बौद्ध ध्यातव्य व्याप्तिप निहास निषण्ण आदि वैदिक धर्मग्रन्थ प्रचलित हो चुके थे। अतएव इतम समझ नहीं कि बुद्ध के पहले ही वैदिक धर्म पूर्णावस्था में पहुँच चुका था। इसका बात बुद्ध ने जो तथा पन्च धर्मशास्त्रों का वह अध्यात्म की दृष्टि से अन्तर्गतवादी या परन्तु जन्म-मोक्ष अगले मार्ग में बतलाया जायगा—आचारधर्म से उपनिषदों के संन्यासमार्ग ही का अनुकरण किया गया था। अथर्व के समय बौद्धधर्म की वह ध्यातव्य धर्म थी। बौद्ध भिक्षुओं ने ब्रह्मसंघ में रहना छोड़ दिया था। वर्तमानवर्ष तथा परांपर्य का काम करने के लिये वे सांग पूष की और धीन में और पश्चिम की ओर अलंकारधिया तथा ग्रीस तक चले गये थे। बौद्धधर्म के इतिहास में यह एक अत्यन्त महत्व का प्रसंग है कि ब्रह्मसंघ में रहना छोड़ कर स्वार्थप्रवृत्ति का काम करने के लिये बौद्ध धर्म ने वैश्व प्रवृत्ति हो गयी बौद्धधर्म के प्राचीन ग्रन्थों पर दृष्टि डालिये। मुनिनाम के व्यापिकाशमुल में कहा है कि किन्तु भिक्षु ने पूष अद्वैतावस्था प्राप्त कर ली है वह कोर भी काम न करे कबल गण्डे के लक्ष्य अन्त में निवास किया

करे। और महायन्त्र (८१७) में कुछ के दिव्य सोनधोसीबिस की कथा में कहा है कि जो मित्रु निषाणपन् तक पहुँच चुका है उसक निय न तो श्वेद काम ही भवशिष्ट रह जाता है। और न किया हुआ काम ही मागता पड़ता है - कनस्य पण्डितो नपि करणीयं न विजति। यह कुछ सन्यासमाय है और हमारे आपनिपण्डिक सन्यासमाग ॥ उनका पण्डितया मेरु मिश्रता है। यह करणीयं न विजति वाक्य गीता के उस नस्य काय न विद्यते वाक्य से केवल समानाधिक ही नहीं है किन्तु शब्दों भी एक ही है। परन्तु बौद्ध मित्रुओं का जब यह मूख सन्यासप्रधान आचार बन गया और जब वे परोपकार के काम करने लगे तब नय तथा पुरान मत में अग्राह्य हो गया। पुराने लोग अपने का धरना (हृदय) कहने लगे और नवीन मतवाली लोग अपने पाँच का 'महायान' नाम रख करके पुराने फल का हीनयान (अर्थात् हीन पाँच का) नाम से सम्बंधित करने लगे। अश्वघोष महायान पाँच का था और वह उस मत का मानता था कि बौद्ध धर्म स्वयं परोपकार के काम किया करें। अतएव 'मान्तरानन्द' (१८६) काव्य अन्त में एक नया अर्थात्वाक्या में पहुँच गया तब उसे कुछ न था उपदेश दिया है उसमें पहले यह कहा है -

अस्मान्कार्योऽपि परी यतिं यत न तेऽस्ति किञ्चिन्करजापमन्त्रपि ।

अर्थात् तब कनस्य हो चुका। तुझे उत्तम गति मिलेगा। अब तब जिय तिस नर भी कर्तव्य नहीं रहा। और आगे स्पष्ट रूप से उपदेश दिया है कि -

विहाय तस्माद्विह कार्यमात्मनः कृत् स्थिरात्मन्परकार्यमन्यथा ॥

अर्थात् अतएव अब न अपना काय छोड़ बुद्धि का स्थिर करके परकाय दिया कर (गी. १८. ६७)। कुछ के कामत्यागविरयक उपदेश में - कि जो प्राचीन धर्मग्रन्थों में पाया जाता है - तथा इस उपदेश में (कि कि 'मौनरानन्द' काव्य में अश्वघोष ने कुछ के गुण से कहा है) अत्यन्त मिश्रता है। और अश्वघोष की 'न न्नीत्ये' में तथा गीता के तीसरे अध्याय में जो श्रुति प्रशुक्तिर्वा है उनमें - तस्य काय न विद्यते तस्मात्सकलं गतं कायं काम समाचर - अर्थात् तब कुछ रह नहीं गया है। इसविषय का काम प्राप्त है उनका निष्कामश्रुति से किया कर (गीता ३. ७-१) - न केवल अर्थवृद्धि से ही किन्तु शब्दों समानता है। अतएव हमें यह अनुमान होता है कि ये सभी अश्वघोष का गीता ही से मिली हैं। इसका कारण ऊपर कहा ही चुके हैं कि अश्वघोष ने भी पहले महामारण था। इसे केवल अनुमान ही न समझिये। कुछमानुष्यायी ताराणाथ ने कुछकमविरयक 'विहायसम्बन्धी' का ग्रन्थ लिखनी माया में लिखा है उसमें लिखा है कि बौद्ध के पुरातन सन्यास मार्ग में महायान पाँच ने जो कामत्यागविरयक सुधार किया था उसे अपनी भीष्टता और 'गोश' से महायान पाँच के मुख्य पुरस्का नागार्जुन के कुछ शब्दों में जाना

या। 'स प्रत्यक्ष अनुवाद' उसी भाषा से कर्म भाषा में किया गया है - अन्वेषी में अभी तक नहीं हुआ है। डॉ. केर्न ने १८९९ ईसवी में बुद्धधर्म पर एक पुस्तक लिखी थी। यहाँ उसी से हमने यह अवतरण किया है। डॉक्टर केन का भी यही मत है, कि यहाँ पर भीष्म के नाम से भागवतीता ही का उल्लेख किया गया है। महायान पन्थ के बौद्ध ग्रन्थों में से 'सद्धर्मपुण्डरीक' नामक ग्रन्थ में भी भागवतीता के श्लोकों के समान कुछ श्लोक हैं। परन्तु 'न बाती का और अन्य विवेचन इसके भाग में किया जायगा। यहाँ पर केवल यही बतलाया है कि बौद्ध ग्रन्थकारों के ही मतानुसार मूल बुद्धधर्म के संस्थापकप्रधान होने पर भी इसमें अधिकप्रधान तथा कर्म-प्रधान महायान पन्थ की उत्पत्ति भागवतीता के कारण ही हुई है और अवशेष के अध्ययन से गीता की जो ऊपर समझा बतलाया है, उससे 'स अनुमान को और भी बढ़ता प्राप्त हो जाती है। पश्चिमी पण्डितों का निश्चय है कि महायान पन्थ का पहला पुरस्कर्ता नागार्जुन शक के छहवाँ सौ बरस पहले हुआ होगा। और यह तो स्पष्ट ही है कि इस पन्थ का बीजारोपण अशोक के राजशासन के समय में हुआ होगा। बौद्ध ग्रन्थों से तथा स्वयं बौद्ध ग्रन्थकारों के लिखे हुए उक्त धर्म के 'विहास से यह बात स्वतन्त्र रीति से सिद्ध हो जाती है कि भागवतीता महामान पन्थ के जन्म से पहले - अशोक से भी पहले - बानी सन् ईसवी स छहवाँ स शतक पहले ही अस्तित्व में थी।

इन सब प्रमाणों पर विचार करने से इसमें कुछ भी शङ्का नहीं रह जाता, कि वर्तमान भागवतीता शास्त्रिवाहन शक के छहवाँ सौ बरस पहले ही अस्तित्व में थी। डॉक्टर माण्डारकर, परलोकवासी ठेकान, राजपहासुर भित्तिमणिराज षष्ठ और परलोकवासी दीक्षित का मत भी इससे बहुत-कुछ मिलता-जुलता है। और उसी का यहाँ प्राक् मानना चाहिये। हाँ प्राक्तर गाँव का मत भिन्न है। उन्होंने ने उक्त प्रमाण में गीता के बीचों-आधों के सप्रशंसपरम्परा के श्लोकों में स 'योग' नष्ट - याग का नाश हो गया - वाक्य का छे कर योग शब्द का अर्थ 'पलङ्गल' योग किया है। परन्तु हमने प्रमाणमहित कल्पा दिया है कि यहाँ योग शब्द का अर्थ पलङ्गल योग नहीं = कर्मयोग है। इसलिये प्रा गाँव का मत भ्रमपूर्ण अतथ्य अश्रव्य है। यह बात निर्विवाद है कि वर्तमान गीता का वास्तव शास्त्रिवाहन शक के चौथे सौ बरस पहले की अवस्था और कम नहीं माना जा सकता। पिछले भाग में यह कल्पा ही भाषा है कि मूल गीता इनमें भी कुछ श्रुतियों में पहले की होनी चाहिये।

भाग ६ - गीता और बौद्ध ग्रन्थ

बलमान गीता का काल निश्चित करने के लिये ऊपर जिन बौद्ध ग्रन्थों के प्रमाण दिये गये हैं उनका पूरा पूरा महत्त्व समझन के लिये गीता और बौद्ध ग्रन्थ का बौद्धिक और साधारण समानता तथा विभिन्नता पर भी यहाँ विचार करना आवश्यक है। पहले कई बार कथ्य आये हैं कि गीताधर्म की विशेषता यह है कि गीता में वर्णित स्थितप्रज्ञ प्रवृत्तिमाग्नसम्भी रहता है। परन्तु इस विशेष गुण को बोड़ी गेर के लिये अच्छा रख द और उक्त पुरुष के केवल मानसिक तथा नैतिक गुणा ही का विचार की तो गीता में स्थितप्रज्ञ के (गीता २. ७५-७६), द्रष्टाविद पुरुष के (४. १-२३ ७ १८-२८) और मूर्च्छितोपी पुरुष के (१२. १३-१९) का उल्लेख कृत्य आये हैं उनमें - और निवाणपद के अधिकारी महर्षों के (अर्थात् पूज्यवर्मा का पहुँचे हुए बौद्ध मित्रों का) को उल्लेख मित्र मित्र बौद्ध ग्रन्थ में दिये हुए हैं उनमें - विद्वत्पण समता त्वि पङ्क्ति ह (जम्मपद स्था ३३-४२३ और मुनिमुत्त म से मुनिमुत्त तथा धम्मिकमुत्त देखा)। इतना ही नहीं किन्तु इन वर्णों के दृष्टान्तों से ही पङ्क्ति है कि स्थितप्रज्ञ एवं मूर्च्छितान् पुरुष के समान ही उक्त मित्र भी दृष्टान्त 'निष्कम' 'निमम' 'निराशी' (निर्विस्त्रित) 'सम' 'सुखमुत्त' 'निरारम' 'अनिकेत्तन' या अनिवेद्यन अथवा 'समनिन्दालुति' और मान-अपमान तथा लाभ-अलभ्य को समान माननेवाला रहता है (जम्मपद ४. ४१ और १ मुत्तनि मुनिमुत्त १ ७ और १४; दयतानुपस्सनमुत्त २१-२३ और विनयवित्तक बुद्धवर्मा ७ ६ ७ देखा)। दृष्टानुपस्सनमुत्त के ४ व श्लोक का यह विचार - कि अनी पुरुष के लिये वा वस्तु प्रकटमान है वही अनी का अन्वयार के सहज है - गीता के (२. ६९) या निष्ठा सर्वभूतानां तस्यां वागर्ति संयमी इति स्वाकास्तम्यत विचार के सहज है। और मुनिमुत्त के १ व श्लोक का यह वचन - भरोसनेष्या न रोसेति अथाप न ता स्वयं कथं पाता है और न सुतरी का कथं वता है - गीता के यन्नाप्रापिकन सोका अपाप्रापिकन य य (गीता २. १) इस वचन के समान है। इसी प्रकार सेव्यमुत्त के ये विचार कि 'यौ की' इमं क्ता है वह मरता है और प्राणियों का आदि तथा अन्त अव्यक्त है इसमें शक करना नया है (सेव्यमुत्त १ और तथा गी २. २० और २८) हुए दृष्टान्त के हेतुपर से गीता के ही विचार हैं। गीता के इस अन्वय में अथवा अन्वयिनी (म. मा अध ४३; ४४) में व्यापितमाना में मूल नधनों में अन्त और अन्तों में नायनी आदि का वचन है वही सेव्यमुत्त के १ व और २२ के श्लोकों में तथा महावक्ता (६. ३५ ८) में 'यौ-का-त्या' आया है। इसमें विचार दृष्टान्त के तथा अथवत्तमा के छोटे मोटे उदाहरण परायणवाणी सेव्य न गीता के अन्त अन्तों में अनुवाद की विचारिणी में ३ दिये हैं। तथापि प्रश्न होता है कि यह

सहजता हुई केले। ये विचार अमल में बौद्धधर्म के हैं या वैदिकधर्म के? और, इनसे अनुमान क्या निकलता है? किन्तु इन प्रश्नों का हल करने के लिये उस मनस का साधन उपलब्ध होना आवश्यक है। यही कारण है जो 'अमुक्त चमत्कारिक शब्द' सादृश्य और अपसादृश्य विमला देने के सिवा परमोक्तवासी लेखक ने इस विषय में नीर और अर विरोध बात नहीं लिखी। परन्तु अब बौद्धधर्म की या अधिक बातें उपलब्ध हो गई हैं उनसे उक्त प्रश्न हल किये जा सकते हैं। इसलिये यहाँ पर बौद्धधर्म की उन बातों का संक्षिप्त वर्णन किया जाता है। परमोक्तवासी लेखक ने गीता का अन्येही अनुवाच जिस प्राप्तिधर्मग्रन्थमात्र में प्रकाशित हुआ था उसी में भाग्य चत्वर पश्चिमी विद्वानों ने बौद्धधर्मग्रन्थों के अन्येही अनुवाच प्रसिद्ध किये हैं। वे बातें प्रायः सन्धी से एकत्रिक की गई हैं और प्रमाण में जो बाह्य प्रमाणों के स्पष्ट कृतज्ञते गये हैं उनका विवरण इसी माध्य के अनुवाचों में मिलेगा। कुछ स्थानों पर पाकी शब्दों तथा वाक्यों के अवतरण मूल पाकी प्रमाणों से ही उद्धृत किये गये हैं।

अब यह बात निर्विवाद सिद्ध हो चुकी है कि कर्मधर्म के समान बौद्धधर्म भी अपने वैदिक धर्मरूप पिता का ही पुत्र है कि जो अपनी सम्पत्ति का हिस्सा ले कर किसी कारण से विभक्त हो गया है अर्थात् यह कोई पराया नहीं है—किन्तु उक्त पहले यहाँ पर जो ब्राह्मणधर्म या उसी की वही उपधी हुई यह एक शाखा है। कदा में महाकथ का गीपकन आदि प्राचीन पाकी माया के ग्रन्थ हैं। उनमें बुद्ध के पञ्चावर्ती राजाओं तथा बौद्ध आचार्यों की परम्परा का जो वर्णन है उसका हितार्थ रखा कर लेने से ज्ञात होता है कि गातमबुद्ध ने अस्सी वर्ष की आयु पाकर 'मनवी' सन् से ५४३ वर्ष पहले अपना शरीर छोड़ा। परन्तु इसमें कुछ बात असम्भव है। 'संक्षिप्ते प्रोफेसर मेक्लमुखर ने इस गणना पर सूक्ष्म विचार करके बुद्ध का वयस्य निर्वाणकाल इसवी सन् से ४७३ वर्ष पहले कथ्यया है और 'प्रोफेसर कुस्टर भी अद्यापि के विचारलेखों से इसी काल का सिद्ध होना प्रमाणित करते हैं। तथापि प्रोफेसर विन्होविहन् और डॉ. कर्न के समान कुछ शोध करनेवाले इस काल का उक्त काल से ३ तथा २ वर्ष और भी आगे बढ़ाना चाहते हैं। प्रोफेसर गामगर ने हाल ही में 'न सब मता की ओर करके बुद्ध का वयस्य निर्वाणकाल इसवी सन् से ४८३ वर्ष पहले माना है। 'नमो मे कोई भी काल कभी न स्वीकार कर लिया जाय। यह निर्विवाद है कि बुद्ध का जन्म होने के पहले ही वैदिक धर्म पूर्ण अवस्था में पहुँच चुका था और न केवल उपनिषद् ही किन्तु पञ्चमों में समान प्रथम भी उसके पहले ही तैयार हो चुके थे। क्योंकि, पाकी माया के प्राचीन बौद्ध धर्मग्रन्थों

बुद्ध का जन्मकालकाल वर्णन या मेक्लमुखर ने अपने 'बुद्ध' के अंशों अनुवाच का प्रकाशन में (S. B. E. Vol. ५, I. pp. xxxv-xi) किया है और इसी परीक्षा डॉ. गामगर ने तथा मे प्रकाशित अपने 'महाकथ' के अनुवाच की प्रकाशन में की है (The Mahavamsa by D. Geiger, Pali Text Society, Intro. p. xxi).

ही में लिखा है कि — 'चारों भेद, वेदाङ्ग व्याकरण-योतिष-तिहास आर निषण्ड' आदि विषयों में प्रवीण सत्त्वशील यहूथ ब्राह्मणों तथा बहिल उपस्थियों से गौतम बुद्ध ने बात करके उनको अपने धर्म की गीता गी (मुनिपाता में सेहसुत्त के सेहस का षणन तथा बम्भुगाया १-४' श्लो)। कः आदि उपनिषद् में (कः १ १८ मुं १ २ १) तथा ऊन्हीं को लक्ष्य करके गीता (४-८ - १) में जिस प्रकार यज्ञयाग आदि भौतिक्यों की गाणता का षणन किया गया तथा कः अंशों में ऊन्हीं शास्त्र के द्वारा तेषिब्रमुखा (अविद्युत्ता) में बुद्ध ने भी अपने मतानुसार 'यज्ञयागादि का निरूपणशी तथा त्याज्य वस्तुत्वया है और उस बात का निरूपण किया है कि ब्राह्मण जिस 'ब्रह्मसहस्यताय (ब्रह्मसहस्यस्य = ब्रह्मायुजता) कहते हैं वह अवस्था कैसे प्राप्त होती है? इससे यह बात स्पष्ट सिद्ध होती है कि ब्राह्मणधर्म के कमन्धन तथा ज्ञानकाण्ड — अथवा ग्राहस्यधर्म और सन्यासधर्म अर्थात् प्रवृत्ति और निवृत्ति — उन शास्त्रों के पुरातनता का हा ज्ञान पर उनमें सुधार करने के लिये बाँधधर्म उत्पन्न हुआ। सुधार के निषय में सामान्य नियम यह है कि उसमें कुछ पहल की जान स्थिर रह जाती है और कुछ कुछ जाती है। अतएव इस न्याय के अनुसार इस बात का विचार करना चाहिये कि बौद्धधर्म में वैदिकधर्म की किन किन बातों को स्थिर रख दिया है और किन किन को छोड़ दिया है। यह विचार जाना — ग्राहस्यधर्म और सन्यास — की प्रत्येक प्रत्येक दृष्टि से करना चाहिये। परन्तु बौद्धधर्म मन्त्र ॥ सन्यासमार्गीय अथवा कष्ट निवृत्ति प्रधान है। इसलिये पहले जेना के सन्यासमार्ग का विचार करके अनन्तर दोनों के ग्राहस्यधर्म के तारतम्य पर विचार किया जायगा।

वैदिक सन्यासधर्म पर दृष्टि डालने में तीन पहल है कि कमन्धन मूर्ति के लक्ष व्यवहार तृष्णामन्त्र अतएव तुल्यमय है। इससे अर्थात् वन्धनमरण के मन्धनक से अत्मा का लक्ष्य पुनर्प्राप्त होने के लिये मन निष्काम और विरक्त करना चाहिये; तथा उसको दृश्यमूर्ति के मूल में रहनेवाले आत्ममन्त्रों के लिये परब्रह्म में स्थिर करके लौकिक कर्मों का लक्ष्य त्याग करना अनिवार्य है। इस आत्मनिष्ठ विधि ही में महा निमग्न रहना सन्यासधर्म का मुख्य लक्ष्य है। दृश्यमूर्ति नामरूपात्मक तथा नाशवान्त है; और कमन्धन के कारण ही उनका अन्तर्निष्ठ व्यापार जारी है।

कर्ममा बलनी साका कम्ममा बलनी पजा (पजा)।

कम्मनि बन्धना जना (मन्थानि) रधमाऽभीव पायना ॥

अर्थात् कम ही से लोभ और प्रश जरी है। जिस प्रकार पत्थरी पर गाती रत्न की कील से नियन्त्रित रहती है उसी प्रकार अविमोक्ष धर्म में केवल हुआ है (मुनि बामेटमुत्त ३१)। वैदिकधर्म के ज्ञानकाण्ड का उक्त लक्ष्य अथवा वन्धन का बन्धन या ब्रह्मा इन्द्र, महेश्वर इन्द्र, यम आदि अनेक देवता और अन्य मी. ए. १७

सदृशा दूर हैं। ये विचार असल में बौद्धधर्म के हैं या वैदिकधर्म के? और, इनसे अनुमान क्या निकलता है? किन्तु इन प्रश्नों को हल करने के लिये उस समय का तथ्य उपलब्ध थे वे अपूर्ण थे। यही कारण है जो उपयुक्त समतत्त्वार्थिक शास्त्र साहित्य और अष्टादश शताब्दी के विद्या परसोकवासी तैलह ने उस विषय में और कुछ विशेष बात नहीं लिखी। परन्तु अब बौद्धधर्म की या अधिक बात उपलब्ध हो गई है। उनसे उस प्रश्न हल किये जा सकते हैं। अतः यहाँ पर बौद्धधर्म की उन बातों का संक्षिप्त वर्णन किया जाता है। परसोकवासी तैलह द्वारा गीता का अन्वेषी अनुबाध जिस प्राच्यधर्मग्रन्थमात्र में प्रकाशित हुआ था उसी में आगे चलकर पश्चिमी विद्वानों ने बौद्धधर्मग्रन्थों के अन्वेषी अनुबाध प्रसिद्ध किये हैं। ये बातें प्रायः उन्हीं से प्रचलित की गई हैं और प्रमाण में जो बाध प्रत्या के स्वतन्त्र स्वरूप में हैं उनका सिद्धिस्त इसी मात्रा के अनुबाध में मिलता। कुछ स्थानों पर पाश्चि अन्वेषी तथा बाक्यों के अवतरण मूल पाश्चि प्रत्या से ही उद्धृत किये गये हैं।

अब वह बात निर्विवाद सिद्ध हो चुकी है कि जैनधर्म के समान बौद्धधर्म भी अपने वैदिक धर्मन्याय पिता का ही पुत्र है कि जो अपनी सम्पत्ति का हिस्सा से कर किसी कारण से विभक्त हो गया है अर्थात् वह कोन परया नहीं है—किन्तु उसके पहले यहाँ पर जो ब्राह्मणधर्म या उसी की वही उपधी हुई यह एक धारणा है। लक्षा में महावज्र या वीपबंध आदि प्राचीन पाषी भाषा के ग्रन्थ हैं। उनमें कुछ के पञ्चाद्वर्ती राजाया तथा बौद्ध आचार्यों की परम्परा का जो बयान है उसके हितावस्था कर जैन सं जात होता है कि गातम्वुद्ध ने अस्वी कप की आयु पाकर ईनवी सन से ६३ वर्ष पहले अपना शरीर छोड़। परन्तु इसमें कुछ बातें असम्भव हैं। "ससिये प्राफुत्तर मेक्खमक्ख ने इस गणना पर मूर्ख विचार करके कुछ का पचाव निवाणकाळ "सवी सन से ४७३ वर्ष पहले कतसया है और डॉक्टर बुद्धर भी भयोक्क के विद्यार्थियों से "ली काळ का सिद्ध होना प्रमाणित करते हैं। तथापि प्राफेसर निरुडविह्ल और डा केर्न के समान कुछ स्वीक करनेवाले "त काळ की उव काळ से ६ तथा १ वर्ष भार भी आगे हटाना चाहते हैं। प्राफेसर गाबगर ने हाल ही में इन सब मता की जाँच करके कुछ का पचाव निवाणकाळ "सवी सन से ६८३ वर्ष पहले माना है। "नये से को" भी काल क्या न स्वीकार कर लिया काय ? यह निर्विवाद है कि बुद्ध का जन्म होने के पहले ही वैदिक धर्म पूरा अवस्था में पड़े चुका था और न कबल उपनियद् ही किन्तु धाम्प्यों के समान ग्रन्थ भी उसके पहले ही तैयार हो चुके थे। उदात्ति, पाषी भाषा के प्राचीन बौद्ध धर्मग्रन्थों

बुद्ध-निवासकावर्षावसक्त ब्रह्मण्ड मया संकल्पयन्त न भवान् पश्यत्यर्थ के भगवती अनुवाद
की प्रस्तावना में (S. B. L. Vol X I Pro. pp. xxxv vi) निम्न ही भाषा उल्टी
प्राप्ता है गायत्रि न त्वं न प्रहाणिन अथ महावीरा क अनुवाद की प्रस्तावना में
की (The Maha samas by D Geiger Pali Text Society Intro. p. xxix).

ही में लिखा है कि — 'पारो यं वेगाद् व्याकरण म्यातिथ इतिहास आर निषण्ड' आदि विषयों में प्रवीण सत्त्वशील ग्रहस्थ ब्राह्मणा, तथा बहिरुपनिषदों से गौतम मुनि ने बाण करके जनका अपने घम की गीता गी (मुनिपाठों में मेरुमुच के मंत्र का वचन तथा बष्पुगाथा ३ - ६ श्लोक)। कः आदि उपनिषदों में (कः १ १८ मुद्र १ १ १) तथा ऊर्ही को छान्य करके गीता (६०-६ - १) में बहिरुपनिषद पठयाग आदि भौतधर्मा की गीतता का वचन किया गया तथा कः मंत्रों में ऊर्ही शब्दों के द्वारा तेजिस्वर्मा (अविद्यमन्त्र) में मुद्र न मी रूपन मन्त्रानुसार 'ब्रह्मयागादि' का निरूपयागी तथा न्याय्य बतलाया है और 'तत् वात का निरूपण किया है कि ब्राह्मण ब्रह्म 'ब्रह्मसहस्रनाय (ब्रह्मसहस्रनाय = ब्रह्मसामुद्रना) कहते हैं वह भवन्था किस प्राप्त होती है ? 'मने यह ज्ञान स्पष्ट विनिता होती है कि ब्राह्मणधर्म के कमलपण्ड तथा ज्ञानपण्ड - अथवा गाहस्प्यधर्म और मन्वाधर्म भवन्त प्रवृत्ति और निवृत्ति - इन दोनों शास्त्राभा के पणतया का हा ज्ञान पर उत्तम सुधार करन के सिद्ध बौद्धधर्म उत्पन्न हुआ। सुधार के विषय में सामान्य नियम यह है कि उसमें कुछ पहल की बात स्थिर रह जाती है और कुछ बदल जाती है। अतएव 'स न्याय के अनुसार 'स ज्ञान का विचार करना चाहिय कि बौद्धधर्म में बौद्धधर्म की किन किन बातों का स्थिर रख लिया है और किन किन का छोड़ दिया है। यह विचार शाना - गाहस्प्यधर्म और मन्वाधर्म - की दृष्टि दृष्टि से करना चाहिय। परन्तु बौद्धधर्म मन्त्र में मन्वाधर्ममार्गीय अथवा बौद्ध निवृत्ति प्रधान है। इसलिये पहल ज्ञान के मन्वाधर्ममार्गीय का विचार करके अनन्तर ज्ञानों के गाहस्प्यधर्म के तारतम्य पर विचार किया जायगा।

वैदिक मन्वाधर्म पर दृष्टि रखने से स्पष्ट पता है कि कममय सृष्टि के लक्ष्य व्यवहार तुष्ठात्मक अतएव दुःखमय है। इसमें भवन्त क्रमसरण के लक्ष्य का आभा का लक्ष्य दुःखारा होने के लिये मन निष्काम और विरक्त करना चाहिये तथा उसके दृष्टिसृष्टि के मूल में रहनवासे आत्मस्थानी लिये परमम में स्थिर करके वास्तविक धर्मों का लक्ष्य स्थापन करना प्रवृत्ति है। इस आत्मनिष्ठ विनिता ही में भवन्त निमग्न रहना लक्ष्यधर्म का मुख्य लक्ष्य है। दृष्टिसृष्टि नामक तथा नाशवान है और कमविषय के कारण ही उनका अन्तर्निष्ठ व्यापार जारी है।

कर्मजना बलनी छाका कर्मजना बलनी पजा (प्रजा) ।

कर्मजना बलनी मजा (मन्वाधि) रथमन्वाधीय पायता ॥

भवन्त ज्ञान ही से लीग और प्रजा जारी है। जिस प्रकार बलनी दृष्ट गानी रथ की कील में स्थित रहती है उसी प्रकार प्राणिमात्र ज्ञान से कंचा हुआ है (मुद्रि बानेदुप ६१)। वैदिकधर्म के जनकाण्ड का उक्त लक्ष्य भवन्त क्रमसरण का लक्ष्य या ब्रह्म दृष्ट महत्तर रथ का धर्म आदि भवन्त ज्ञान और उक्त यो ८. १३

मित्र मित्र स्वगपाताञ्च आपि शत्रून् च ब्राह्मणधर्मं मे वर्णित अस्तित्वं बुद्धं च माम्
 या ओर इही कारण नामरूप कर्मविपाक, अविद्या उपादान और प्रकृति
 बगैरह वान्त या सांख्यशास्त्र के शब्द तथा ब्रह्माणि वैदिक दैवताओं की कपार्य
 भी (बुद्ध की भङ्गता को स्थिर रख कर) कुछ हेरफेर से बौद्धग्रन्थों में पाई
 जाती हैं। यद्यपि बुद्ध को वैदिकधर्म के कमसुष्ठुविषयक ये सिद्धान्त मान्य थे
 कि इत्यसुष्ठु नाशवान् और अनित्य है एवं उसके व्यवहार कर्मविपाक के कारण
 जारी ह। तथापि वैदिकधर्म अर्थात् उपनिषत्कारों का यह सिद्धान्त उन्हें मान्य न
 था कि नामरूपात्मक नाशवान् सुष्ठु के मूल में नामरूप से व्यतिरिक्त आत्म-
 स्वतन्त्री परब्रह्म का समान एक नित्य और सव्यापक वस्तु है। इन दोनों धर्मों में
 जो विरोध भिन्नता है वह यही है। गौतम बुद्ध ने यह बात स्पष्ट रूप से कहा है,
 कि आत्मा वा ब्रह्म यथाय मे कुछ नहीं है — केवल भ्रम है। इसलिये आत्म-अनात्म
 के विचार में या ब्रह्मचिन्तन के पक्षों में पड़ कर किसी को अपना समय न खोना
 चाहिये (सम्भासवसुध ९-११ वेत्थो)। दीप्पनिघ्नियों के ब्रह्मवाङ्मयों से भी वही
 बात स्पष्ट होती है कि आत्मविषयक कर्म भी कम्पना बुद्ध का मान्य न थी। इन
 सुष्ठु में पढ़ते कहा है कि आत्मा और ब्रह्म एक है या दो? फिर ऐसे ही भेद
 ब्रह्मते हुए आत्मा की मित्र मित्र ६२ प्रकार की कम्पनाएँ बतला कर कहा है कि
 ये सभी मिथ्या दृष्टि हैं और मिथ्याग्रन्थ (२ १ ६ और २ ७ १५) में भी
 ब्राह्मधर्म के अनुसार नागसेन ने यूनानी मिथिन् (मिनीअर) से साफ़ साफ़ कहा
 दिया है कि आत्मा तो कर्म यथाय वस्तु नहीं है। यदि मान लें कि आत्मा
 और उसी प्रकार ब्रह्म भी ऐसी भ्रम ही हैं यथाय नहीं है तो वस्तुतः धर्म की
 नींव ही गिर जाती है। क्योंकि, फिर सभी अनित्य वस्तुएँ बच रहती हैं और
 नित्यमुक्त या उसका अनुभव करनेवाला कर्म भी नहीं रह जाता। वही कारण है
 जो श्रीगुरुदास ने ठगदृष्टि से इस मठ का भ्रमार्थ निमित्त किया है परन्तु अभी
 हमें बतल यही वस्तु है कि असली बुद्धधर्म क्या है? इसलिये इस बात का यही
 साफ़ कर देना, कि बुद्ध ने अपन धर्म की क्या उपपत्ति बतलाई है। यद्यपि बुद्ध
 का आत्मा का अस्तित्व मान्य न था; तथापि "न दो बातों से वे पूज्यता सहमत थे,
 कि (१) कर्मविपाक के कारण नामरूपात्मक वह को (आत्मा को नहीं) नाशवान्
 जगत् के प्रपञ्च में बार बार जन्म लेना पड़ता है; और (२) पुनर्जन्म का यह
 चक्र या मारा सत्तार ही दुःखमय है। इससे मुक्तारा या कर स्थिर शान्ति का
 लक्ष्य का प्राप्त कर लेना अत्यन्त आवश्यक है। "स प्रकार "न दो बातों — भयात्
 सागारिक दुःख के अस्तित्व और उनके निवारण करने की आवश्यकता — का मान
 लेना ही वैदिकधर्म का यह प्रथम कर्वा-कारन्त्या बना रहता है कि बुद्धनिवारण करके

असम्पन्न मुक्त प्राप्त कर देने का मार्ग कौन-सा है ? और उसका कुछ न-कुछ ठीक ठीक उत्तर देना आवश्यक हो जाता है। उपनिषद्धारियों ने कहा है कि परमप्राप्त आदि कर्मों के द्वारा संसारत्वनश से छुटकारा हा नहीं सकता। और बुद्ध ने इससे भी बड़ी आगे बढ़कर "न सद्य कर्मों को हिंसात्मक अतएव सभया त्याग्य और निरिद्ध कर्मप्राप्त है। इसी प्रकार यन्त्रि स्वयं 'ब्रह्म ही को एक बड़ा मारी भ्रम मानें तो बुद्धनिवारणाय का ब्रह्मज्ञानमार्ग है वह भी भ्रान्तिप्रकारक तथा असम्भव निर्मित होता है। फिर बुद्धमय मन्त्रजक से छूटने का मार्ग कौन-सा है ?' कुछ ने इसका यह उत्तर दिया है कि किसी रोग का दूर करने के लिये उस रोग का मूलकारण ढूँढ़ कर उसी का हटाने का प्रयत्न जिस प्रकार चतुर वैद्य किया करता है उसी प्रकार सांसारिक जन्म के रोग का दूर करने के लिये (३) उसके कारण को जान कर, (४) जन्मी कारण को दूर करनेवाले मार्ग का अवलम्ब बुद्धिमान पुरुष को करना चाहिये। "न करणा का विचार करने से नील पड़ता है कि तुष्णा या अमना ही इस जन्म के सब दुःखा की जड़ है और एक नामरूपात्मक शरीर का नाश हो जाने पर बने हुए "स वासनात्मक बीज ही से अन्यान्य नामरूपात्मक शरीर पुनः पुनः उत्पन्न हुआ करते हैं। और फिर बुद्ध ने निश्चित किया है कि पुनर्जन्म के दुःखमय संसार से पिशा छुड़ाने के लिये "न्यनिग्रह से ध्यान से तथा वैराग्य से तुष्णा का प्रयत्नवा भय करके संन्यासी या मिथु बन जाना ही एक यथार्थ मार्ग है और इसी वैराग्ययुक्त संन्यास से अन्तः शान्ति एवं मुक्त प्राप्त होता है। तात्पर्य यह है कि ब्रह्मवाग आदि की तथा आत्म-अनात्म विचार की क्लृप्ता में न पड़ कर, इन चार दृष्ट बातों पर ही बौद्धधर्म की रचना की गयी है। वे चार बात ये हैं : सांसारिक दुःख का अस्तित्व उसका कारण उसके निरोधक या निवारण करने की आवश्यकता और उसे समुत्त नष्ट करने के लिये वैराग्यरूप साधन अथवा बीज की परिभाषा के अनुसार क्रमशः बुद्ध, समुत्त निरोध आर मार्ग। अपन धर्म के इन्हीं चार मूलतत्वा को बुद्ध ने आद्यसत्य नाम दिया है। उपनिषद् के आत्मज्ञान के कष्टों चार मायसम्पत्तियों की दृष्टि नीच के ऊपर यद्यपि "स प्रकार बौद्धधर्म लब्ध किया गया है तथापि अन्तः शान्ति या मुक्त पान के लिये तुष्णा अथवा वासना का सब करके मन को निष्काम करने के जिस मार्ग (बीजा सत्य) का उपदेश बुद्ध ने किया है यह मार्ग—और मौज्जमात्रि के लिये उपनिषद् में वर्णित मार्ग—वैनी वस्तुतः एक ही है। इसलिये यह बात स्पष्ट है कि दोनों धर्मों का अन्तिम दृष्ट्यसाध्य मन की निर्दिष्ट स्थिति ही है। परन्तु इन दोनों धर्मों में से यह है कि ब्रह्म तथा आत्मा का एक मननवासे उपनिषद्धारियों ने मन की इस निष्काम अवस्था का आत्मनिष्ठ 'ब्रह्मसंस्था ब्रह्मभूता ब्रह्मनिवाज' (गीता १७-२५ छं १२) अर्थात् मन में आत्मा का सब होना भावि अन्तिम आचार्यवर्षक नाम है यह और बुद्ध ने उस अवस्था निवाज अर्थात् विराम पाना या शीतल बुद्धि मन के मनान वासना

मिथ मिथ स्वर्गपाताल आदि लोकों का ब्रह्मचर्यम में वर्णित अस्तित्व बुद्ध को मान्य या और उही कारण नामरूप कर्मविपाक, अविद्या उपादान और प्रकृति वगैरह वेगन्त या सांख्यशास्त्र के दण्ड तथा ब्रह्माणि वैदिक देवताओं की क्यारों में (बुद्ध की श्रद्धा को स्थिर रख कर) कुछ हेरफेर से बौद्धग्रन्थों में पाई जाती है। यद्यपि बुद्ध को वैदिकधर्म के कर्मसंश्लेषियक से सिद्धान्त मान्य थे कि इष्टवस्तु नाशवान और अनित्य है; एवं उसके व्यवहार कर्मविपाक के कारण जारी है तथापि वैदिकधर्म अर्थात् उपनिषत्कारों का यह सिद्धान्त उन्हीं मान्य न था कि नामरूपामक नाशवान सृष्टि के मूल में नामरूप से व्यतिरिक्त आत्म स्वामी परब्रह्म के समान एक नित्य और सर्वव्यापक बस्तु है। इन दोनों धर्मों में यह विषय निम्नता है वह यही है। गातम बुद्ध ने यह बात स्पष्ट रूप से कहा है कि आत्मा या ब्रह्म यथार्थ में कुछ नहीं है—केवल भ्रम है। "सम्मिमे आत्म-अनात्म के विचार में या ब्रह्मचिन्तन के पक्षों में पड़ कर किसी को अपना समय न लौना चाहिये (सम्भासवमुत्त - २१ श्लो)। दीप्पनिश्वर्यों के ब्रह्मवात्सुत्तों से भी वही बात स्पष्ट होती है कि आत्मविषयक कर्मों की कल्पना बुद्ध को मान्य न थी। इन सुत्तों में पहले कहा है कि आत्मा और ब्रह्म एक है या दो? फिर ऐसे ही भेद बनस्यते हुए आत्मा की मिथ मिथ ६ प्रकार की कल्पनाएँ बख्श कर कहा है कि ये सभी मिथ्या दृष्टि हैं और मिस्सिन्धग्रन्थ (२ १ ६ और २ ७, १५) में भी बौद्धधर्म के अनुसार नास्तेन ने यूनानी मिस्सिन् (मिनांर) से साफ साफ कह दिया है कि आत्मा तो कुछ यथाय बस्तु नहीं है। यद्यपि मान है कि आत्मा अगर उही प्रकार ब्रह्म की शान्ति भ्रम ही है यथाय नहीं है; ता बस्तुतः धर्म की नींव ही गिर जाती है। क्योंकि, फिर सभी अनित्य बस्तुएँ बन् रहती हैं और नित्यमुक्त या उन्मत्त अनुभव करनेवाला कर्म भी नहीं रह जाता। वही कारण है कि श्रीशङ्कराचार्य ने सप्रहृष्टि से यह मत का अग्रगण्य निमित्त किया है: परन्तु अभी हमें बसल वही शङ्का है कि अस्तमि बुद्धधर्म क्या है? इसलिये इस बात का यही आह्वान कर शङ्का, कि बुद्ध ने अपने धर्म की क्या उपपत्ति प्रत्यक्ष है। यद्यपि बुद्ध का आत्मा का अस्तित्व मान्य न था; तथापि उन दो बातों से व पूज्यता सहस्र ५, कि (१) कर्मविपाक के कारण नामरूपामक देह का (आत्मा का नहीं) नाशवान जगत के प्रपञ्च में बार बार जन्म मरना पड़ता है और (२) पुनर्जन्म का यह व्यवहार या लारा समार ही बुद्धमय है। इनमें पुनरावृत्ति या बार बार शान्ति का गुण की प्राप्त कर मरना अन्यथा आवश्यक है। इस प्रकार इन दो बातों—अपार साक्षात् ५ बुद्ध का शक्ति व और उन्मत्त नियंत्रण करने की आवश्यकता—का मान्य मन्त्र न के बुद्धधर्म का यह प्रथम धर्म का-गर्भ बना रहता है कि बुद्धनिवारण करके

अत्यन्त मुक्त प्राप्त कर लेने का माग कीन-सा है ! और उसका कुछ न-कुछ ठीक ठीक उच्चार देना आवश्यक हो जाता है। उपनिषद्धार्यों ने कहा है कि यक्ष्याग भाति कर्मों के द्वारा संसारचक्र से छुटकारा हो नहीं सकता। और बुद्ध ने इससे भी कहीं धागे बढ़कर इन सब कर्मों को हिंसात्मक अतएव सवधा त्याग्य और निषिद्ध कहाया है। इसी प्रकार यन्त्रि स्वयं 'ब्रह्म ही को एक बड़ा मारी भ्रम माने' तो दुःखनिवारणाय वा ब्रह्मज्ञानमार्ग है वह भी भ्रान्तिधारक तथा असम्भव निर्मित होता है। फिर दुःखमय मन्त्रचक्र से छूटने का माग कीन-सा है ? बुद्ध ने इसका यह उच्चार दिया है कि किसी रोग का दूर करने के लिये उस रोग का मूलधारण छँद कर उसी का हृदय का प्रयत्न किस प्रकार चतुर वैद्य किया करता है उसी प्रकार संसारिक दुःख के रोग को दूर करने के लिये (१) उसके कारण को जान कर, (४) उसी कारण को दूर करनेवाले माग का अवलम्ब बुद्धिमान पुरुष को करना चाहिये। "न करणा का विचार करने से नीत्व पड़ता है कि मृणा या कम्पना ही इस ज्ञान के सब दुःखा की जड़ है और एक नामरूपात्मक शरीर का नाश हो जाने पर बचे हुए "न वासनात्मक बीज ही से अन्यान्य नामरूपात्मक शरीर पुनः पुनः उत्पन्न हुआ करते हैं। और फिर बुद्ध ने निश्चित किया है कि पुनर्जन्म के दुःखमय संसार से निष्कट छुटान के लिये इन्द्रियनिग्रह से ध्यान से तथा वैराग्य से मृणा का दूषितता शय करके संन्यासी या मित्रु बन जाना ही एक यथार्थ माग है और इसी वैराग्ययुक्त संन्यास से अखल शान्ति एवं मुक्त प्राप्त होता है। तात्पर्य यह है कि यक्ष्याग भाति की तथा आत्म-अनात्म विचार की कन्सट में न पड़ कर, इन चार रूपों में ही बौद्धधर्म की रचना की गयी है। वे चार बातें ये हैं संसारिक दुःख का अस्तित्व उसका कारण उसके निरोधक या निवारण करने की आवश्यकता और उसे समस्त नष्ट करने के लिये वैराग्यरूप साधन अथवा बीज की परिमाणा के अनुसार क्रमशः कुछ, समुच्च निरोध और माग। अतः धर्म के इन्हीं चार मूलतत्त्वों को बुद्ध ने आयसत्त्व नाम दिया है। उपनिषद् के आत्मज्ञान के कुछ चार आयसत्त्वों की दृश्य नीति के ऊपर यद्यपि इस प्रकार बौद्धधर्म पड़ा किया गया है तथापि अखल शान्ति या मुक्त पान के लिये मृणा अथवा वासना का शय करके मन के निष्कट करने के त्रिभ माग (बीया सत्य) का उपरान्त बुद्ध ने किया है यह माग—आर माध्यामि के लिये उपनिषद् में वर्णित माग—शेनीं वस्तुतः एक ही है। "मन्त्रिय यह बात यह है कि शेनीं धर्मों का अन्तिम दृश्यसाध्य मन की निर्विषय स्थिति ही है। परन्तु "न शेनीं धर्मों में येत यह है कि ब्रह्म तथा आत्मा का एक मननेवाले उपनिषद्धारों ने मन की "न निष्काम अवस्था को आत्मनिष्ठा 'ब्रह्मसत्त्वा' ब्रह्मभूतता ब्रह्मनिष्ठाण (गीता १७-२; १७-१ १) अथ १ २२ में आत्मा का लय होना भाति अन्तिम आधारस्थान नाम दिया है और बुद्ध ने ३३ कथ्य निष्ठा अथवा विराम पाना वा शीतल बुद्ध होने के समान बतल

मित्र मित्र स्वर्गपाताल आदि अर्का का ब्रह्मण्यम में वर्णित अस्तित्व बुद्ध को मान्य या और "मी" कारण नामरूप कर्मविपाक, अविद्या उपादान और प्रकृति कौरह वेदान्त या सांख्यशास्त्र के दृश्य तथा ब्रह्मादि वैदिक देवताओं की कथार्य मी (बुद्ध की भेदता को स्थिर रख कर) कुछ हरफेर से बौद्धग्रन्थों में पार्य जाती हैं। यद्यपि बुद्ध को वैदिकधर्म के कर्मसुखिविषयक ये सिद्धान्त मान्य थे, कि इदमसुखि नाशवान् और अनित्य है एवं उसके व्यवहार कर्मविपाक क कारण जारी हैं तथापि वैदिकधर्म अर्थात् उपनिषत्ग्रन्थों का यह सिद्धान्त उन्हें मान्य न था कि नामरूपात्मक नाशवान् सुखि के मूल में नामरूप से व्यतिरिक्त आत्म स्वरूपी परब्रह्म के समान एक नित्य और सर्वव्यापक वस्तु है। इन गैला धर्मों में जो विशेष मिस्रता है वह यही है। गौतम बुद्ध ने यह बात स्पष्ट रूप से कहा है कि आत्मा वा ब्रह्म यथार्थ में कुछ नहीं है — केवल भ्रम है। इसलिये आत्म-अनात्म के विचार में वा ब्रह्मचिन्तन के पन्थे में पड़ कर किसी को अपना समय न खोना चाहिये (संन्यासबसुत्त ९-११ ग्लो)। गौतमबुद्ध के ब्रह्मवास्तविकता से भी यही बात स्पष्ट होती है कि आमविषयक कर्म मी कल्पना बुद्ध को मान्य न थी। इन ग्रन्थों में पहले कहा है कि आत्मा और ब्रह्म एक है या हो? फिर ऐसे ही में बतलाते हुए आत्मा की मिस्र मिस्र ६२ प्रकार की कल्पनाएँ बतला कर कहा है कि ये सभी मिथ्या 'इष्टि' हैं और मिथिग्रन्थ (२ १ ६ और २ ७ १५) में भी बौद्धधर्म के अनुसार नास्तेन ने यूनानी मिथिन् (मिनाइर) से साफ साफ कह दिया है कि आत्मा तो कोई यथार्थ वस्तु नहीं है। यदि मान लें, कि आत्मा और उसी प्रकार ब्रह्म मी गैला भ्रम ही हैं यथार्थ नहीं हैं तो वस्तुतः धर्म की नींव ही गिर जाती है। क्योंकि, फिर सभी अनित्य वस्तुएँ बच रहती हैं और नित्यसुख या उच्च अनुभव करनेवाला कोई भी नहीं रह जाता। यही कारण है कि भीष्मपुराण ने लक्ष्मि से "तु मत् को अप्राप्त निमित्त किया है परन्तु अभी हमें केवल यही भेलना है कि असली बुद्धधर्म क्या है? इसलिये इस बात को यहाँ छोड़ कर हमें, कि बुद्ध ने अपने धर्म की क्या उपपत्ति बतलाई है। यद्यपि बुद्ध का आत्मा का अस्तित्व मान्य न था तथापि "न को बातों से व पूर्वतया सहमत थे कि (१) कर्मविपाक क कारण नामरूपात्मक देह को (आत्मा को नहीं) नाशवान् ब्रह्म क प्रपञ्च में बार बार जन्म लेना पड़ता है और (२) पुनर्जन्म का वह व्यवहार या चारा संसार ही दुःखमय है। इससे मुक्त्यारा या कर स्थिर शान्ति या सुख को प्राप्त कर लेना अत्यन्त आवश्यक है। इस प्रकार "न की बातों — अर्थात् सांसारिक दुःख का अस्तित्व और उसके निवारण करने की आवश्यकता — का मान्य न था वैदिकधर्म का यह प्रथम कर्वा-क-न्वो बना रहता है कि दुःखनिवारण करके

ब्रह्मवास्तविकता का अवगती में अनुवाद नहीं है परन्तु उक्त संक्षिप्त विवरण निम्नलिखित न ६. B. L. V. 1 XXXI Intro pp. xxii-xxv में दिया है।

अमृत मुक्त प्राप्त कर लेने का मार्ग कौन-सा है? और उसका कुछ न-कुछ टीका टीका उत्तर देना आवश्यक हो जाता है। उपनिषद्धारों ने कहा है कि परमात्म आदि धर्मों का ज्ञान संसारजन्म से छुटकारा दान नहीं सकता। और बुद्ध ने इससे भी बड़ी धमकी बढ़कर "न सद्य धर्मो का हिंसात्मक असत्य सवसा त्याग्य और निषिद्ध कल्याण है। इसी प्रकार यदि स्वयं 'ब्रह्म ही का एक बड़ा भारी भ्रम मानें तो दुःखनिवारणाय वे ब्रह्मज्ञानमार्ग है वह भी भ्रान्तिधारक तथा असम्भव निर्मित होता है। फिर दुःखमय मत्तक से छूटने का मार्ग कौन-सा है? बुद्ध ने "सद्य यह उत्तर दिया है कि किसी रोग का दूर करने के लिये उस रोग का मूलकारण दूँद कर लो की का हानन का प्रयत्न जिस प्रकार चतुर वैद्य किया करता है उसी प्रकार संचारिक दुःख का रोग को दूर करने के लिये (१) उसके कारण का ज्ञान कर, (२) उसी कारण का दूर करनेवाले मार्ग का अवलम्ब बुद्धिमान पुरुष को करना चाहिये। "न कारण का विचार करने से मूल पड़ता है कि तृष्णा या कामना ही इस जगत् के सब दुःखों की जड़ है और एक नामरूपात्मक शरीर का नाश हो जाने पर बचे हुए इस वासन्यात्मक बीज ही से अन्यात्म नामरूपात्मक शरीर पुनः पुनः उत्पन्न हुआ करता है। और फिर बुद्ध ने निश्चित किया है कि पुनर्जन्म का दुःखमय संसार से विमूढ बुद्धान के लिये "त्रियनिग्रह से ध्यान से तथा ब्रह्म से तृष्णा का दूधतवा छेप करके संन्यासी या भिक्षु बन जाना ही एक यथार्थ मार्ग है; और इसी वैराग्ययुक्त संन्यास से अचल शान्ति एवं मुक्त प्राप्त होता है। तात्पर्य यह है कि यदयोग भाति की तथा आत्म अनात्म विचार की क्लृप्त मन पड़ कर, इन चार हस्त पाठा पर ही शीघ्रचम की रचना की गयी है। व चार बात ये हैं: संचारिक दुःख का अन्तिम उसका कारण उसके निरोधक या निवारण करने की आवश्यकता, और उसे समझ नष्ट करने के लिये वैराग्यमय साधन अथवा बीज की परिष्कार का समुत्तार क्रमशः दुःख समुद्रय निरीक्ष और मार्ग। भजन धर्म का इन्हीं चार मन्त्रों का बुद्ध ने आवश्यकता नाम दिया है। उपनिषद् का आत्मज्ञान के लिये चार आर्यश्रमों की इस नीति के ऊपर यद्यपि इस प्रकार शीघ्रचम लक्ष्य किया गया है तथापि अचल शान्ति या मुक्त पान के लिये तृष्णा अथवा वासना का छेप करके मन का निष्कम करने का जिस मार्ग (बीजा श्रम) का उपदेश बुद्ध ने किया है वह मार्ग—और मार्गशान्ति के लिये उपनिषद् में वर्णित मार्ग—शोनी बन्धुत्वं एक ही है। इसलिये यह स्पष्ट स्पष्ट है कि शोनी धर्मों का अन्तिम हस्तपाठ्य मन की निर्दिष्ट यति ही है। परन्तु इन शोनी धर्मों में मंड यह है कि ब्रह्म तथा आत्मा का एक नानावाक्य उपनिषद्धारों ने मन की इस निष्काम अवस्था की आत्मनिष्ठा 'प्रसन्नता ब्रह्मभूता ब्रह्मनिष्ठा (गीता २: १७-२०) का उद्देश्य १) अथ २) ३) में आत्मा का लय जाना आदि अन्तिम आध्यात्मिक नाम दिए हैं; और बुद्ध ने इस ब्रह्म निष्ठा अथवा विराम पाना या शीघ्र बुद्धिजन के लक्ष्य ब्रह्म

अपना होता' यह क्रियाशून्य नाम दिया है। क्योंकि, ब्रह्म या आत्मा को भ्रम करने पर वह प्रभ ही नहीं रह जाता कि विराम कौन पाता है और किस में पाता है? (मुचनिपात में रतनमुक्त १४ और बह्वीसमुक्त २२ तथा ३३ देखो) एवं बुद्ध ने तो यह स्पष्ट रीति से कह दिया है कि बहुर मनुष्य को उस गूढ़ प्रभ का विचार भी न करना चाहिये (सम्पासमुक्त - १३ और मिश्रितप्रभ ४ १ ४ एवं देखो)। यह स्थिति प्राप्त होने पर फिर पुनरुत्पन्न नहीं होता। इसलिये एक शरीर के नष्ट होने पर दूसरे शरीर को पाने की सामान्य क्रिया के लिये प्रयुक्त होनेवाले 'मरण' शब्द का उपयोग बौद्धधर्म के अनुसार 'निर्वाण' के लिये किया भी जा सकता। निर्वाण तो मृत्यु की मृत्यु अथवा उपनिषदों के बर्णनानुसार मृत्यु का पार कर देने का मार्ग है - निरी मौत नहीं है। बृहदारण्यक उपनिषद् (४ ४ ७) में यह दृष्टान्त दिया है कि जिस प्रकार सर्प को अपनी कैवली छोड़ देने पर उसकी कुछ परबाह नहीं रहती उसी प्रकार जब कोई मनुष्य इस स्थिति में पहुँच जाता है तब उसे भी अपने शरीर की कुछ चिन्ता नहीं रह जाती। और 'सी दृष्टान्त का आधार अस्वी मित्रु का बर्णन करते समय मुचनिपात में उगमुक्त के प्रत्येक श्लोक में लिया गया है। वैदिकधर्म का यह तत्व (श्रीषी भा ३ १) कि आत्मनिष्ठ पुरुष पापपुण्य से सर्वत्र अस्मि रहता है (४ ४ ४ २३) इसलिये उसे मानुष्य तथा मित्रवत्परीक्षे पाठकीं का भी गेय नहीं लगाता धम्मपण में शब्दों का अर्थ-स्वा स्वस्मया गया है (धम्म २ ४ और २९५ तथा मिश्रितप्रभ ४ ५ ७ देखो)। चारोंछ पक्षों ब्रह्म तथा आत्मा का अस्तित्व बुद्ध को मान्य नहीं था तथापि मन को शान्त विरक्त तथा निष्कलम करना प्रमृति मोक्षप्राप्ति के लिये साधनों का उपनिषदों में बर्णन है वे ही साधन बुद्ध के मत से निर्वाणप्राप्ति के लिये भी आवश्यक हैं। इसीलिये बौद्ध बौद्ध तथा वैदिक सन्वासिनी के बर्णन मानसिक स्थिति की दृष्टि से एक ही से होते हैं। और इसी कारण पापपुण्य की बहावकारी क सम्मथ में तथा कर्ममरण के पक्ष से पुनरुत्पन्ना पाने के विषय में वैदिक सन्वासधर्म के जो सिद्धान्त हैं वे ही बौद्धधर्म में स्थिर रहने लगे हैं। परन्तु वैदिकधर्म गीताम बुद्ध से पहले का है। अतएव इस निदब कोई शङ्का नहीं कि ये विचार अत्यन्त में वैदिकधर्म के ही हैं।

वैदिक तथा बौद्ध सन्वासधर्मों की विभिन्नता का वर्णन हो चुका। अब देखना चाहिये कि गौडस्यधर्म के विषय में बुद्ध ने क्या कहा है। आत्म-भनाय विचार के तत्त्वज्ञान को महत्त्व न दे कर सांसारिक दुःखों के अस्तित्व आदि इस आधार पर ही पक्षों बौद्धधर्म अशा किया गया है तथापि स्मरण रखना चाहिये कि बौद्ध तरीका आधुनिक पश्चिमी पद्धतों के निरे आधिभौतिक धर्म के अनुसार - अथवा गीताधर्म के अनुसार भी बौद्धधर्म मूल में प्रवृत्तिप्रधान नहीं है। यह तत्त्व है कि, बुद्ध को उपनिषदों के आत्मगन्धन की तात्त्विक दृष्टि मान्य नहीं है। परन्तु बृहदारण्यक उपनिषद् में (४ ४ ६) बर्णित याज्ञवल्क्य का यह सिद्धान्त कि, संसार को

मिलकुल छत्र करके मन को निर्बिषय तथा निष्काम करना ही इस ज्ञान में मनुष्य को सबसे एक परम कर्तव्य है, बौद्धधर्म में सबसे स्थिर रखा गया है। इसीलिये बौद्धधर्म मूल में केवल संन्यासप्रधान हो गया है। यद्यपि बुद्ध के समग्र उपदेशों का तात्पर्य यह है कि संसार का त्याग किये बिना — कबल एहत्थाभम में ही बने रहने से — परममुक्ति तथा अहतावस्था कभी प्राप्त हो नहीं सकती तथापि यह न समझ लेना चाहिये कि उसमें गाह्म्यवृत्ति का किञ्चुल विषेचन ही नहीं है। वो मनुष्य बिना भिक्षु बन बुद्ध उसके धर्म बौद्ध भिक्षुओं के संघ अर्थात् मेढे या मण्ड सिद्धि इन तीनों पर विश्वास रखे और बुद्ध धारण गच्छमि धम्म धारण गच्छमि सङ्घ धारण गच्छमि इस सङ्कल्प के उच्चारण द्वारा उक्त तीनों की धारण में जाय, उसको बौद्ध प्रथा में उपासक कहा है। ये ही लोग बौद्धधर्मावलम्बी एहत्थ हैं। प्रसङ्ग प्रसङ्ग पर स्वयं बुद्ध ने कुछ ग्याना पर उपदेश किया है कि उन उपासकों को अपना गार्हस्थ्य-व्यवहार बैठा रक्खना चाहिये (महापरिनिष्वाणसुत्र १२४)। वैदिक गाह्म्यधर्म में से द्विसात्त्विक भीतयज्ज्याग और चारों वर्गों का ये बुद्ध को प्राप्त नहीं था। इन बातों को ध्यान देने से स्मृत पञ्चमहायज्ञ, गान्धर्व आदि परोपकारधर्म और नीतिप्रवक्तृ आचरण करना ही एहत्थ का कर्तव्य रह जाता है तथा एहत्था के धर्म का धर्मान्तरण करते समय कबल नहीं जाता का उक्त बौद्ध धर्मों में पाया जाता है। बुद्ध का मत है कि प्रत्येक एहत्थ अर्थात् उपासक को पञ्चमहायज्ञ करना ही चाहिये। उनका स्पष्ट कथन है कि अहिंसा सत्य अस्तेय सम्मत्तानुकम्पा और (आत्मा मान्य न हो तथापि) आत्मापम्पवृद्धि जीवन या मन की पतिव्रता तथा विद्या करके सत्याचा पानी बौद्धभिक्षुओं को एवं बौद्ध भिक्षुओं का अन्नबन्ध अग्रिष्ठ का गान गाना प्रवर्तिनीतिधर्मों का पालन बौद्ध उपासकों को करना चाहिये। बौद्धधर्म में इसी को गौळ कहा है और गाना की तुलना करने से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि पञ्चमहायज्ञ के समान ये नीतिधर्म भी ब्राह्मणधर्म के धम्मन्ना तथा प्राचीन स्मृतिग्रन्थों से (मनु ६ ९२ और १ ६२ देखा) बुद्ध ने लिए हैं। और जो क्या? आचरण के विषय में प्राचीन ब्राह्मणों की स्मृति स्वयं बुद्ध ने ब्राह्मणधर्मिकमुक्तों से की है तथा मनुस्मृति के कुछ ता धम्मन्ना में अभरण पाव जाते हैं (मनु २ १२१ और ४६ तथा धम्मन्ना १ और १११ देखा)। बौद्धधर्म में वैदिक धर्म में न कबल पञ्चमहायज्ञ और नीतिधर्म ही लिये गये हैं किन्तु वैदिक धर्म में कबल कुछ उपनिषद्धारों द्वारा प्रतिपादित इन मन की भी बुद्धन स्वीकार किया है कि एहत्थाभम में गुण माध्यासि कभी भी नहीं होती। उदाहरणार्थ मुच्यनिपातों के अन्तिमधर्मा में भिक्षु के साथ उपासक की तुलना करके बुद्ध ने साफ़ साफ़ कह दिया है कि एहत्थ को उन्नत जीव के द्वारा बन हुआ तो 'न्ययप्रकाश' देख्येक की प्राप्ति

हो जायेगी परन्तु जन्ममरण के चक्र से पूणतया मुक्तप्राप्त पाने के लिये संसार तथा उसके, वशे स्त्री आदि को छोड़ करके अन्त में उतको मिश्रुधर्म ही स्वीकार करना चाहिये (यमिस्समुत्त १७ २९ और ४ ४ ६ तथा म म्म वन ७ ६३ रेवो)। तेविस्समुत्त (१ ३५ १ ५) में यह बणन है कि कम्ममार्गीय वैष्णव ब्राह्मणों से बात करते समय अपने उक्त संन्यासप्रधान मत को छिद्र करने के लिये कुछ ऐसी मुक्तिर्षो पद्य करते थे कि यदि तुम्हारे ब्रह्म के बात वशे तथा कर्मप्रसोभ नहीं है तो स्त्री-पुरुषों में रह कर तथा यज्ञयाग आदि कर्म्य कर्मों के द्वारा तुम्हें ब्रह्म की प्राप्ति होगी ही कैसे ! और यह भी प्रसिद्ध है कि स्वयं बुद्ध ने सुबाबस्या में ही अपनी स्त्री अपने पुत्र तथा राजपाल की स्थापित किया था। एवं मिश्रुधर्म स्वीकार कर देने पर एक बार के पीछे उन्हें सुबाबस्या प्राप्त हुई थी। बुद्ध के समकालीन (परन्तु उनके पहले ही समाविष्ट हो जानेवाले) महावीर नामक अन्तिम कैल तीर्थङ्कर का भी ऐसा ही उपदेश है। परन्तु वह बुद्ध के समान अनामवादी नहीं था। और इन दोनों कर्मों में महत्त्व का भेद यह है कि ब्रह्मप्राप्ति आदि ऐहिक सुखों का त्याग और अहिंसा-व्रत प्रवृत्ति दोनों का पावन बौद्ध भिक्षुओं की अपेक्षा कैल वरिष्ठ भक्ति दृष्टि से किया करते थे एवं अब भी करते रहते हैं। लाने ही की नियत से जो प्राणी न मारे गये हों उनके पक्ष (सं प्रवृत्त) अर्थात् तैयार किया हुआ मांस (हाथी सिंह आदि कुछ प्राणियों को छोड़कर) को बुद्ध स्वयं खाया करते थे और 'पक्ष' मांस तथा मछलियों लाने की आज्ञा बौद्ध भिक्षुओं को भी दी गई है। एवं भिक्षु बन्धों के नष्ट-वध ब्रह्मना बौद्धभिक्षुधर्म के नियमानुसार अपराध है (महाबन्ध ६ ३१ १४ और ८ २८ १)। सारीय यद्यपि बुद्ध का निश्चित उपदेश था कि अनामवादी भिक्षु को तथापि कर्मबोधप्रधान उग्र तप से बुद्ध सहमत नहीं थे (महाबन्ध ५ १ १६ और गीता ६ १६)। बौद्ध भिक्षुओं के विहारों अर्थात् उनके रहने के मंग की सारी व्यवस्था भी ऐसी रखी जाती थी कि क्लिप्त उसको कोई विशेष क्षारीयक वृत्त न रहना पड़े और प्राणायाम आदि योगान्यास वरत्तपुर्वक हो सके। तथापि बौद्धधर्म में यह तत्त्व पूणतया स्थिर है कि अमृताकम्हा का निषाणमुक्त की प्राप्ति के लिये गृहस्थाश्रम को त्यागना ही चाहिये। इसलिये यह कहने कोई प्रत्यबाध नहीं कि बौद्धधर्म संन्यासप्रधान धर्म है।

यद्यपि बुद्ध का निश्चित मत था कि ब्रह्मज्ञान तथा आत्म अनात्मविचार तम का एक ब्रह्म-ता प्राप्त है तथापि उस दृष्टि कारण के लिये — अर्थात् पुनर्मम संसार चक्र से छूट कर निरन्तर शान्ति तथा मुक्ति प्राप्त करने के लिये — उपनिषद् में वर्णित संन्यासमार्गवार्थ के इली लावन को उन्होंने मान लिया था कि वैराग्य स मन का निर्बिषय रक्त्ता चाहिये। और अब यह सिद्ध हो गया कि आनुर्वण्यमेव तथा हितान्तर परधाय को छोड़ कर ब्रह्मधर्म में वैष्णव गृहस्थधर्म के नीतिनिधन ही कुछ दूरपर करके स्थित गये हैं तब यदि उपनिषद् तथा मनुस्मृति आदि ग्रन्थों में

पैकि संन्यासियों के जो वचन हैं वे वचन (जैसे पांडु भिक्षुओं या भइतों के वचन) भयभीत भावों और नीतिधर्म गनी धर्मों में एक ही से — और यह स्थानों पर समान एक ही से — ग्रहण पड़े तो आश्चर्य की बात नहीं है। ये सब बातें मूल वैदिकधर्म ही की हैं। परन्तु बीडों ने केवल इनकी ही बातें वैदिकधर्म से नहीं ली हैं प्रत्युत बीडधर्म के अशरयवाक्य के समान वातकप्रस्थ भी प्राचीन वैदिक पुराण निदान की कथाओं के कुछधर्म के अनुकूल तयार किये हुए रूपान्तर हैं। न केवल बीडों ने ही, किन्तु जैनो ने भी अपने अमिनवपुराण में वैदिक कथाओं के एक ही रूपान्तर कर दिया है। सच ७ साहब ने तो यह लिखा है कि गंगा के अन्तर्गत प्रचलित हुए मुहम्मदी धर्म में इसा के चरित्र का इसी प्रकार विवरण कर दिया गया है। वरमान समय की लोक में यह सिद्ध हो चुका है कि पुरानी साहब में मूर्ति की गन्धि, प्रत्यक्ष तथा गूढ़ भाषा की वा कथार्य हैं वे सब प्राचीन ग्यस्तीकानि की कथकथाओं के रूपान्तर हैं कि जिनका वचन पट्टरी गंगा का किया हुआ है। उपनिषद् प्राचीन धर्मग्रन्थ, तथा मनस्मृति में वर्णित कथार्य भयभीत विचार सब बीड धर्मों में हम प्रकार — यह बार ता किन्तु एक ही — मिल गया है। तब यह अनुमान सहज ही हो जाता है कि ये भयभीत में महाभारत के ही हैं। वाक्य प्रत्यक्षगताओं ने इन्हें यही म प्रचलित कर दिया होगा। वैदिक धर्मग्रन्थों के जो भाष और वाक्य पांडु धर्मों में पाये गये हैं उनके कुछ उदाहरण ये हैं — जब लक्ष्मी की पुंड्र हार्ता है और जे से १ पाण्डव नहीं जाता । म मा उन्ने ७७ और ६३) दुनर के वाप का चरित्र ११ शीला बाहिये भाँ विवुरनीति (म मा उपास ३१ ७३) तथा उनके का यह वचन कि यदि मेरी एक भ्राता में परम परमया वाप और दूसरी वाप कर भयभीत कर दी जाय तो मैं मृत जाना चाहूँ समान ही है (म मा शा ३ ३६) इनके अनिश्चित महाभारत के और भी वचन-म आदि कुछ धर्मों में उदाहरण पाये गये हैं (धर्मग्रन्थ ५ और ७ ३ तथा मित्रिधर्म ७ ३ ५)। इनमें और लक्ष्य नहीं कि उपनिषद् धर्मग्रन्थ तथा मनुस्मृति आदि वैदिक धर्म ग्रन्थों की भयभीत प्रचलित है। इन्होंने उनके वा विचार तथा वाक्य कुछ धर्मों में पाये गये हैं उनके विषय में विधानपूर्वक कहा जा सकता है कि उनके कुछ धर्मग्रन्थों में उपनिषद् वैदिक धर्मों ही में लिया है किन्तु वह धर्म महाभारत के विषय में नहीं वर्णित हो सकते। महाभारत में ही बीड धर्मग्रन्थों का जो धर्म १६ १७ १८ १९ २० २१ २२ २३ २४ २५ २६ २७ २८ २९ ३० ३१ ३२ ३३ ३४ ३५ ३६ ३७ ३८ ३९ ४० ४१ ४२ ४३ ४४ ४५ ४६ ४७ ४८ ४९ ५० ५१ ५२ ५३ ५४ ५५ ५६ ५७ ५८ ५९ ६० ६१ ६२ ६३ ६४ ६५ ६६ ६७ ६८ ६९ ७० ७१ ७२ ७३ ७४ ७५ ७६ ७७ ७८ ७९ ८० ८१ ८२ ८३ ८४ ८५ ८६ ८७ ८८ ८९ ९० ९१ ९२ ९३ ९४ ९५ ९६ ९७ ९८ ९९ १०० १०१ १०२ १०३ १०४ १०५ १०६ १०७ १०८ १०९ ११० १११ ११२ ११३ ११४ ११५ ११६ ११७ ११८ ११९ १२० १२१ १२२ १२३ १२४ १२५ १२६ १२७ १२८ १२९ १३० १३१ १३२ १३३ १३४ १३५ १३६ १३७ १३८ १३९ १४० १४१ १४२ १४३ १४४ १४५ १४६ १४७ १४८ १४९ १५० १५१ १५२ १५३ १५४ १५५ १५६ १५७ १५८ १५९ १६० १६१ १६२ १६३ १६४ १६५ १६६ १६७ १६८ १६९ १७० १७१ १७२ १७३ १७४ १७५ १७६ १७७ १७८ १७९ १८० १८१ १८२ १८३ १८४ १८५ १८६ १८७ १८८ १८९ १९० १९१ १९२ १९३ १९४ १९५ १९६ १९७ १९८ १९९ २०० २०१ २०२ २०३ २०४ २०५ २०६ २०७ २०८ २०९ २१० २११ २१२ २१३ २१४ २१५ २१६ २१७ २१८ २१९ २२० २२१ २२२ २२३ २२४ २२५ २२६ २२७ २२८ २२९ २३० २३१ २३२ २३३ २३४ २३५ २३६ २३७ २३८ २३९ २४० २४१ २४२ २४३ २४४ २४५ २४६ २४७ २४८ २४९ २५० २५१ २५२ २५३ २५४ २५५ २५६ २५७ २५८ २५९ २६० २६१ २६२ २६३ २६४ २६५ २६६ २६७ २६८ २६९ २७० २७१ २७२ २७३ २७४ २७५ २७६ २७७ २७८ २७९ २८० २८१ २८२ २८३ २८४ २८५ २८६ २८७ २८८ २८९ २९० २९१ २९२ २९३ २९४ २९५ २९६ २९७ २९८ २९९ ३०० ३०१ ३०२ ३०३ ३०४ ३०५ ३०६ ३०७ ३०८ ३०९ ३१० ३११ ३१२ ३१३ ३१४ ३१५ ३१६ ३१७ ३१८ ३१९ ३२० ३२१ ३२२ ३२३ ३२४ ३२५ ३२६ ३२७ ३२८ ३२९ ३३० ३३१ ३३२ ३३३ ३३४ ३३५ ३३६ ३३७ ३३८ ३३९ ३४० ३४१ ३४२ ३४३ ३४४ ३४५ ३४६ ३४७ ३४८ ३४९ ३५० ३५१ ३५२ ३५३ ३५४ ३५५ ३५६ ३५७ ३५८ ३५९ ३६० ३६१ ३६२ ३६३ ३६४ ३६५ ३६६ ३६७ ३६८ ३६९ ३७० ३७१ ३७२ ३७३ ३७४ ३७५ ३७६ ३७७ ३७८ ३७९ ३८० ३८१ ३८२ ३८३ ३८४ ३८५ ३८६ ३८७ ३८८ ३८९ ३९० ३९१ ३९२ ३९३ ३९४ ३९५ ३९६ ३९७ ३९८ ३९९ ४०० ४०१ ४०२ ४०३ ४०४ ४०५ ४०६ ४०७ ४०८ ४०९ ४१० ४११ ४१२ ४१३ ४१४ ४१५ ४१६ ४१७ ४१८ ४१९ ४२० ४२१ ४२२ ४२३ ४२४ ४२५ ४२६ ४२७ ४२८ ४२९ ४३० ४३१ ४३२ ४३३ ४३४ ४३५ ४३६ ४३७ ४३८ ४३९ ४४० ४४१ ४४२ ४४३ ४४४ ४४५ ४४६ ४४७ ४४८ ४४९ ४५० ४५१ ४५२ ४५३ ४५४ ४५५ ४५६ ४५७ ४५८ ४५९ ४६० ४६१ ४६२ ४६३ ४६४ ४६५ ४६६ ४६७ ४६८ ४६९ ४७० ४७१ ४७२ ४७३ ४७४ ४७५ ४७६ ४७७ ४७८ ४७९ ४८० ४८१ ४८२ ४८३ ४८४ ४८५ ४८६ ४८७ ४८८ ४८९ ४९० ४९१ ४९२ ४९३ ४९४ ४९५ ४९६ ४९७ ४९८ ४९९ ५०० ५०१ ५०२ ५०३ ५०४ ५०५ ५०६ ५०७ ५०८ ५०९ ५१० ५११ ५१२ ५१३ ५१४ ५१५ ५१६ ५१७ ५१८ ५१९ ५२० ५२१ ५२२ ५२३ ५२४ ५२५ ५२६ ५२७ ५२८ ५२९ ५३० ५३१ ५३२ ५३३ ५३४ ५३५ ५३६ ५३७ ५३८ ५३९ ५४० ५४१ ५४२ ५४३ ५४४ ५४५ ५४६ ५४७ ५४८ ५४९ ५५० ५५१ ५५२ ५५३ ५५४ ५५५ ५५६ ५५७ ५५८ ५५९ ५६० ५६१ ५६२ ५६३ ५६४ ५६५ ५६६ ५६७ ५६८ ५६९ ५७० ५७१ ५७२ ५७३ ५७४ ५७५ ५७६ ५७७ ५७८ ५७९ ५८० ५८१ ५८२ ५८३ ५८४ ५८५ ५८६ ५८७ ५८८ ५८९ ५९० ५९१ ५९२ ५९३ ५९४ ५९५ ५९६ ५९७ ५९८ ५९९ ६०० ६०१ ६०२ ६०३ ६०४ ६०५ ६०६ ६०७ ६०८ ६०९ ६१० ६११ ६१२ ६१३ ६१४ ६१५ ६१६ ६१७ ६१८ ६१९ ६२० ६२१ ६२२ ६२३ ६२४ ६२५ ६२६ ६२७ ६२८ ६२९ ६३० ६३१ ६३२ ६३३ ६३४ ६३५ ६३६ ६३७ ६३८ ६३९ ६४० ६४१ ६४२ ६४३ ६४४ ६४५ ६४६ ६४७ ६४८ ६४९ ६५० ६५१ ६५२ ६५३ ६५४ ६५५ ६५६ ६५७ ६५८ ६५९ ६६० ६६१ ६६२ ६६३ ६६४ ६६५ ६६६ ६६७ ६६८ ६६९ ६७० ६७१ ६७२ ६७३ ६७४ ६७५ ६७६ ६७७ ६७८ ६७९ ६८० ६८१ ६८२ ६८३ ६८४ ६८५ ६८६ ६८७ ६८८ ६८९ ६९० ६९१ ६९२ ६९३ ६९४ ६९५ ६९६ ६९७ ६९८ ६९९ ७०० ७०१ ७०२ ७०३ ७०४ ७०५ ७०६ ७०७ ७०८ ७०९ ७१० ७११ ७१२ ७१३ ७१४ ७१५ ७१६ ७१७ ७१८ ७१९ ७२० ७२१ ७२२ ७२३ ७२४ ७२५ ७२६ ७२७ ७२८ ७२९ ७३० ७३१ ७३२ ७३३ ७३४ ७३५ ७३६ ७३७ ७३८ ७३९ ७४० ७४१ ७४२ ७४३ ७४४ ७४५ ७४६ ७४७ ७४८ ७४९ ७५० ७५१ ७५२ ७५३ ७५४ ७५५ ७५६ ७५७ ७५८ ७५९ ७६० ७६१ ७६२ ७६३ ७६४ ७६५ ७६६ ७६७ ७६८ ७६९ ७७० ७७१ ७७२ ७७३ ७७४ ७७५ ७७६ ७७७ ७७८ ७७९ ७८० ७८१ ७८२ ७८३ ७८४ ७८५ ७८६ ७८७ ७८८ ७८९ ७९० ७९१ ७९२ ७९३ ७९४ ७९५ ७९६ ७९७ ७९८ ७९९ ८०० ८०१ ८०२ ८०३ ८०४ ८०५ ८०६ ८०७ ८०८ ८०९ ८१० ८११ ८१२ ८१३ ८१४ ८१५ ८१६ ८१७ ८१८ ८१९ ८२० ८२१ ८२२ ८२३ ८२४ ८२५ ८२६ ८२७ ८२८ ८२९ ८३० ८३१ ८३२ ८३३ ८३४ ८३५ ८३६ ८३७ ८३८ ८३९ ८४० ८४१ ८४२ ८४३ ८४४ ८४५ ८४६ ८४७ ८४८ ८४९ ८५० ८५१ ८५२ ८५३ ८५४ ८५५ ८५६ ८५७ ८५८ ८५९ ८६० ८६१ ८६२ ८६३ ८६४ ८६५ ८६६ ८६७ ८६८ ८६९ ८७० ८७१ ८७२ ८७३ ८७४ ८७५ ८७६ ८७७ ८७८ ८७९ ८८० ८८१ ८८२ ८८३ ८८४ ८८५ ८८६ ८८७ ८८८ ८८९ ८९० ८९१ ८९२ ८९३ ८९४ ८९५ ८९६ ८९७ ८९८ ८९९ ९०० ९०१ ९०२ ९०३ ९०४ ९०५ ९०६ ९०७ ९०८ ९०९ ९१० ९११ ९१२ ९१३ ९१४ ९१५ ९१६ ९१७ ९१८ ९१९ ९२० ९२१ ९२२ ९२३ ९२४ ९२५ ९२६ ९२७ ९२८ ९२९ ९३० ९३१ ९३२ ९३३ ९३४ ९३५ ९३६ ९३७ ९३८ ९३९ ९४० ९४१ ९४२ ९४३ ९४४ ९४५ ९४६ ९४७ ९४८ ९४९ ९५० ९५१ ९५२ ९५३ ९५४ ९५५ ९५६ ९५७ ९५८ ९५९ ९६० ९६१ ९६२ ९६३ ९६४ ९६५ ९६६ ९६७ ९६८ ९६९ ९७० ९७१ ९७२ ९७३ ९७४ ९७५ ९७६ ९७७ ९७८ ९७९ ९८० ९८१ ९८२ ९८३ ९८४ ९८५ ९८६ ९८७ ९८८ ९८९ ९९० ९९१ ९९२ ९९३ ९९४ ९९५ ९९६ ९९७ ९९८ ९९९ १०००

नमिष यही न्याय गीता का भी उपयुक्त हो सकता है। उसके बिना यह पद ही कहा या बुझ है कि गीता में ही ब्रह्मसूत्रों का उल्लेख है और ब्रह्मसूत्रों में है बौद्ध धर्म का स्मरण। अतएव स्थितप्रज्ञ के वचन प्रमति की (भैक्षिक और बौद्ध) दोनों की समता का आह्वान है और यहाँ इस बात का विचार करते हैं कि उस राजा का दूर करने एवं गीता का निर्दिष्ट रूप से बौद्ध ग्रन्थों से पुरानी छिड़ करने के लिए बाह्य ग्रन्थों में कांश्च अन्य साधन मिलता है या नहीं।

ऊपर कह आये हैं कि बाह्यधर्म का मुख्यरूप कुछ निरामवादी और निवृत्ति-प्रधान है। परन्तु उसका यह स्वरूप बहुत दिनों तक टिक न सका। भिक्षुओं के आचरण के विषय में मतभेद हो गया और कुछ के मूम्बु के पश्चात् उसमें अनेक उदरपथा का ही निमाण नहीं होने लगा किन्तु धार्मिक तत्त्वज्ञान के विषय में भी 'मी' प्रकार का मतभेद उपस्थित हो गया। आरम्भ में कुछ लोग तो यह भी कहने लगे कि आत्मा नहीं है। उस कथन के द्वारा कुछ को मन से यही कल्पना है कि अविनश्य आत्मज्ञान के मुख्यधर्म में मत पड़ा। वैराग्य तथा अम्यास के द्वारा मन का निष्काम करने का प्रयत्न पहले करा। आत्मा ही चाह न हो। मन के निग्रह करने का कार्य मुख्य है और उस निग्रह करने का प्रयत्न पहले करना चाहिये। उनका कहने का यह मतलब नहीं है कि ब्रह्म या आत्मा सिद्धिपूर्वक है ही नहीं। क्योंकि तबिज्जमन में स्वयं कुछ ने 'ब्रह्मसहस्रनाम' स्थिति का उल्लेख किया है; और 'जमन तथा वरगाथा' में उन्हा न कहा है कि मैं ब्रह्मभूत हूँ (सहस्र. १४ वेराग ८३ ग्वा)। परन्तु मूलतः पार्श्व का ही यह निर्दिष्ट है कि ऐसे अनेक प्रकार के मत नाश तथा आगामी पथ तत्त्वज्ञान की दृष्टि से निर्मित हो गये जो बहुत से, कि 'सामा या ब्रह्म म न का' भी निश्चय पल्लु ज्ञान के मध्य में नहीं है। जो कुछ दीप्त पत्ता है वह अधिक या शून्य है यथार्थ या शून्य पड़ता है वह खन है। ज्ञान के अतिरिक्त ज्ञान में कुछ भी नहीं है। 'न्यायि' (वे. सू. भा. भा. २. १८

॥) 'न' गीरीश्वर तथा 'ना' मवादी बौद्धमत को ही सगिच्छाद शून्यवाद और ब्रह्मनवाद कहते हैं। यहाँ पर 'न' सब पथा से विचार करने का कोण प्रकाशित है। हमारा प्रश्न अतिशक्ति है। अतएव उसका निषेध करने के लिये 'महाधर्म' नामक पद का जन्म। जितना आवश्यक है उतना) यहाँ पर किया जाता है। कुछ है 'य' का म. मा. मा. या ब्रह्म (अज्ञान परमात्मा या परमेश्वर) का अस्तित्व ही सबका उद्देश्य माना जाता है। नमिष स्वयं कुछ की उपस्थिति में मक्ति के 'परमेश्वर' की ज्ञान करने के माग का उपदेश किया जाना सम्भव नहीं था और 'न' 'न' 'य' मक्ति एवं परिष्कार का माग का सामन प्रत्यक्ष रीति से उपरिष्ठ है। '१२. ३१' नाम की 'न' आवश्यकता ही नहीं थी। परन्तु छिड़ यह आवश्यक हो 'न' 'न' 'न' नामान्वय 'न' का दिया है और उसका अधिक प्रसार भी होवे।

निश्चय करके मनानिग्रह से थोड़े दिनाये निर्वाण पाने - वह न

समझ कर कि किसे? — वृत्त निरीश्वर निष्कृतिनाम की अपेक्षा किसी मरण और प्रत्यक्ष मार्ग की आवश्यकता है। बहुत सम्भव है कि साधारण बुद्धमत्तों ने तत्का-
र प्रत्यक्ष वैदिक मन्त्रिमात्र का अनुकरण करके बुद्ध की उपासना का आरम्भ
पहले पहले मने कर दिया हो। अतएव बुद्ध के निवाण पान के पश्चात् हीम ही बाद
परिणतो ने बुद्ध ही का स्वयम्भू तथा अनार्ति अनन्त पुण्यापम का रूप दिया
और व कहन लगे कि बुद्ध का निवाण जानना तो उन्हीं की लीय है। अगली बुद्ध
की नाय नहीं होता — वह तो मनेव अचम रहता है। इसी प्रकार ईश्वर प्रथा में
यह मान्यता किया जान ल्या की असम्भी बुद्ध सार जगत का मित्र है और
इत्यन्त उन्की मन्तान है। इसलिये वह सभी का समान है न वह किसी पर प्रेम
ही करता है और न किसी से द्वेष ही करता है। धर्म की व्यवस्था धिमान पर
बुद्ध का धर्मरूप के लिये ही समय समय पर बुद्ध के रूप में प्रकट हुआ करता
है। और इसी शक्तिविश्व बुद्ध की मक्ति करने से उसके प्रयोग की प्रकाश करने से
और उसके शक्ति का सम्पूर्ण जीवन करने से अथवा उस मात्स्यवत् शक्ति
रूप या एक पूरा समर्थन कर इन ही से मनुष्य का भवति प्राप्त होती है (सद्धम
पुराणिक ३३-१७)। धार निष्कृतिप्रभ ३ ३ ३ इत्यादि)।
मिच्छाप्रभ (३ ३) में यह भी कहा है कि किसी मनुष्य की मारी उस
पुरावरण में क्यों न दीत गए हो। परन्तु मनुष्य के लक्षण यह बुद्ध की धारण में बाध
ता उस मरण की प्राप्ति आवश्यक होती। और सद्धमपुराणिक के दूसरे तथा तीसरे
अध्याय में उस बात का विस्तृत बर्णन है कि मर मरण का आधार
मरण तथा मरण एक ही प्रकार का नहीं होता। इसलिये अनानन्दर निष्कृति-
नाम मार्ग के अतिरिक्त नन्दि के उस मार्ग (पान) का बुद्ध ने दिया करके
भगनी गन्धर्वानुरी से निर्मित किया है। स्वयं बुद्ध के धर्मार्थ रूप इन तथा का
उद्देश्य एक ही था। कि मनुष्य की मन्तन नहीं था कि निष्कृति की प्राप्ति होने के लिये
निष्कृति ही का स्वर्णन करना चाहिये। क्योंकि यदि ऐसा किया जाय तो मनुष्य बुद्ध
के रूप में ही रहता है। परन्तु यह बुद्ध मनुष्य नहीं था
कि निष्कृति ही का मरण का क्या हुआ। उस इत्यन्त में बुद्ध के समान भवत् तथा उद्देश्य
में ही रहता था कि मनुष्य धर्मप्रकार की शक्ति तथा शक्ति का रूप
ही था। कि मनुष्य का ही दोष निष्कृति का रूप है। इस मार्ग का

१. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
२. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
३. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
४. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
५. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
६. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
७. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
८. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
९. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।
१०. बुद्ध का नाम बुद्धत्व का अर्थ है बुद्ध का अनुकरण।

प्रतिपान महायान पन्थ के सखमपुण्डरीक आदि ग्रन्थों में किया गया है। और नासर्जन ने मित्रिन्ड से कहा है कि 'यहस्याभम में रहते हुए निर्वाणपद को पा लेना विपुल अशक्य नहीं है - और उसके कितने ही उदाहरण भी हैं' (मि प्र १ २ ४)। यह बात हिंदी के भी ध्यान में रहनी ही आ जायगी, कि ये विचार अनामवादी तथा केवल संन्यासप्रधान मूल बौद्धधर्म के नहीं हैं; अथवा धन्यवाद या विश्रुतवाद का स्वीकार करके भी इनकी उपपत्ति नहीं जानी जा सकती और पहले पहले अभिप्राय यह समझाई का स्वयं माध्यम पहला था कि ये विचार बुद्ध के मूल उपदेश से विरुद्ध हैं। परन्तु फिर यही नया मत स्वभाव से अधिकप्रतिक्रियाशील होने लगा और बुद्ध के मूल उपदेश के अनुसार आचरण करनेवाले को 'हीनयान' (हल्का मार्ग) तथा इस नये पन्थ को 'महायान' (बड़ा मार्ग) नाम प्राप्त हो गया।^७ चीन विद्वत् और जपान आदि देशों में आन्ध्र्यल या बौद्धधर्म प्रचलित है वह महायान पन्थ का है; और बुद्ध के निर्वाण के पश्चात् महायानपन्थी मित्रसह के शीर्षयोग के कारण ही बौद्धधर्म का इतनी शीघ्रता से प्रसार हुआ गया। डॉक्टर केन की राय है कि बौद्धधर्म में इस सुधार की उत्पत्ति शास्त्रिवाहन राज के समामा तीन सौ वर्ष पहले हुई होगी।^८ क्योंकि बौद्ध ग्रन्थों में इसका उल्लेख है कि छत्रराज कनिष्क के शासनकाल में ब्राह्म-मित्रियों को जो एक महापरिनिर्वाण हुए भी उन्हीं महायान पन्थ के निष्ठ उपरिष्ठ थे। इस महायान पन्थ के 'अमिताभसुसुत' नामक प्रधान सूत्रग्रन्थ का यह अनुवाद अग्नी उपलब्ध है जो कि चीनी यात्रा में सन् १४८ इसवी के समामा किया गया था। परन्तु हमारे मतानुसार यह काल इससे भी प्राचीन होना चाहिये। क्योंकि, सन् इसवी से समामा २३ वर्ष पहले प्रसिद्ध किये गए अशोक के शिलालेख

हीनवाद और महायान पन्थों का भेद बतलाने हुए डॉक्टर केन ने कहा है कि -

"Not the Arhat, who has shaken off all human feeling, but the generous self-sacrificing, active Bodhisattva is the ideal of the Mahayanists, and the inactive side of the creed has, more perhaps than anything else, contributed to their wide conquests whereas S. Buddhism has not been able to make converts except where the soil had been prepared by Hinduism and Mahayanaism. Manual of Indian Buddhism, p. 69. Southern Buddhism सर्वप्रकार हीनवाद है महायान पन्थ में शक्ति का भी समावेश हो चुका था। "Mahayanist lays great stress on devotion this respect as far as any others harmonizing with current of feeling in India which led to the growing importance of Bhakti." Ibid p 124.

+ See D. Kern Manual of Indian Buddhism, pp 6, 69 and 119 मित्रिन्ड प्रसिद्ध नामी बुद्धजी परमात्मन ईश्वरीय लक्षणका ४ वां वर्ष पहले हिन्दुधर्म के शास्त्र की ओर संकिटवाक्य का प्रारम्भ करता था। मित्रिन्ड ग्रन्थ में इस बात का उल्लेख है कि मानवता में इस बौद्धधर्म की शिक्षा की भी बौद्धधर्म के नाम का एक काम महायान पन्थ के द्वारा किया गया था इसलिए स्पष्ट ही है कि यह महायान पन्थ प्राचुर्य का पुत्र था।

इसके सिवा एक दूसरे निष्कृती ग्रन्थ में भी वही उल्लेख पाया है। वह सच है कि तारानाथ का ग्रन्थ प्राचीन नहीं है परन्तु यह कहने की आवश्यकता नहीं कि उसका वर्णन प्राचीन ग्रन्थों के आधार पर सही कर नहीं किया गया है। क्योंकि, यह सम्भव नहीं है कि जो भी बाद ग्रन्थकार स्वयं अपने चमपुष्प के तत्वों को कदाचित् समय (किता किती कारण के) परधर्मिया का इस प्रकार उल्लेख करे। इसलिये स्वयं बाद ग्रन्थकारों के द्वारा 'स विषय' में श्रीकृष्ण के नाम का उल्लेख किया जाना बड़े महत्व का है। क्योंकि, महाभारत के अतिरिक्त श्रीकृष्णोक्त वृत्त प्रवृत्तिमान भक्तिग्रन्थ धार्मिक चम में ही ही नहीं। अतएव इससे यह बात पूर्वतया सिद्ध हो जाती है कि महाभारत पद्य के अस्तित्व में आने से पहले ही न कलक मागवतधर्मविषयक श्रीकृष्णोक्त ग्रन्थ अर्थात् महाभारत में उस समय प्रचलित थी और टाकुर केन भी 'सी मत का समझ करते हैं। सब गीता का अस्तित्व कुछ वर्ण्य महाभारत पद्य से पहले का निश्चित हो गया वह अनुमान किया जा सकता है कि उसका साथ महाभारत में रहा होगा। बौद्धग्रन्थों में कहा गया है कुछ की मनु के पश्चात् भीम ही उनके मता का संग्रह कर लिया गया परन्तु 'सचे वर्तमान समय में पाये जानेवाले अस्मत् प्राचीन बौद्ध ग्रन्थों का भी उसी समय में रचा जाना निश्चय नहीं होता। महापरिनिष्वाणमुक्त का वर्तमान बौद्ध ग्रन्थों में प्राचीन मानत है। परन्तु उनमें पाटलिपुत्र शहर के विषय में जो उल्लेख है उसमें प्रोफेसर हिन्सडविड्ज ने लिखाया है कि यह ग्रन्थ कुछ का निषाण हो चुकने पर कम-से-कम चौ बप पहले तयार न किया गया होगा और कुछ के अनन्तर चौ बप बीसने पर बौद्धधर्मीय मिश्रजो की जो वृत्ती परिपद् दुर्न की उसका बगन बिनयपिटक में ब्रुतबसा ग्रन्थ के अन्त में है। इसमें विहित होता है कि छद्मशीप के पासी मया में लिये हुए बिनयपिटकादि प्राचीन बौद्ध ग्रन्थ इन परिपद् के हो चुकने पर रखे गए हैं। 'स विषय में बाद ग्रन्थकारों ही न कहा है कि अशोक के पुत्र महेन्द्र ने इसा की लरी से लगाना ३२ बप पहले जब सिंहलीप में बौद्धधर्म का प्रचार करना आरम्भ किया तब वे ग्रन्थ भी वहीं पहुँचाये गये। यदि मान लें कि इन

See D. Kern Manual of Indian Buddhism, p. 122.

He (Nagarjuna) was pupil of the Brahmana Rahulabhadra, who himself as Mahasanti This Brahmana was much indebted to the sage Ashoka and still more Gaudama This quasi-historical notice, reduced to its less allegorical expression means that Mahayanism is much indebted to the Bhagavadgita and more even Shivaism ज्ञान बढ़ता है कि ही कर्म 'मनस' का न केवल कर्म मग्न ही कर्म न प्राच्यधर्ममूलकमात्रा में 'सद्बर्तमान' ग्रन्थ का अनुवाद (कहा है) जो 'उमरी' पलायन में इनी मन का प्रतिपादन किया है। (S. B. E. Vol. XXI Intro pp 12, 13).

+ See S. B. E. Vol. XI Intro pp xvii and p 52.

ग्रन्थ की मुद्राप्र रट शास्त्र की भाँस थी इसलिये महेन्द्र के समय से उनमें कुछ भी फेरफार न किया होगा तो भी यह कैल कहा जा सकता है कि बुद्ध के निषाण के पश्चात् ये ग्रन्थ जब पहले पहल तैयार किये गये तब अथवा आगे महेन्द्र या अधोऋषि तक तत्कालीन प्रचलित बौद्ध ग्रन्थों से उनमें कुछ भी नहीं लिया गया। अतएव यदि महाभारत बुद्ध के पश्चात् का हो तो भी अन्य प्रमाणों से उनका लिप्यन्तर बावशाह से पहले का अर्थात् सन ३६ ईसवी से पहले का होना सिद्ध है। "तत्त्वियं मनुस्मृति के श्लोक के समान महाभारत के श्लोक का भी उन पुस्तकों में पाया जाना सम्भव है कि किसी महेन्द्र सिद्धलक्ष्मीय में ले गया था। सारांश बुद्ध की मृत्यु के पश्चात् उसके धर्म का प्रसार हाव बल कर दीम ही प्राचीन वैदिक गाथाओं तथा कथाओं का महाभारत से प्रकृषित समूह किया गया है। उसके श्रद्धांश बौद्ध ग्रन्थों में दृष्टि पाये जाते हैं उनको बौद्ध ग्रन्थकारों ने महाभारत से ही लिया है। न कि स्वयं महाभारतकार ने बौद्ध ग्रन्थों से। परन्तु यदि मान लिये जाय कि बौद्ध ग्रन्थकार ने इन श्लोकों की महाभारत से नहीं लिया है बल्कि नव पुण्यने बौद्ध ग्रन्थों से लिया होगा कि वा महाभारत के भी आधार है परन्तु वर्तमान समय में उपलब्ध नहीं है। और इस कारण महाभारत के काल का निषाण उपलब्ध श्रद्धाव्यक्तता से पूरा नहीं होता। तथापि नीचे लिखी हुई चार बातों से इतना तो निश्चय सिद्ध हो जाता है कि बौद्धधर्म में महाभारत पन्थ का प्रादुर्भाव होने से पहले केवल मागध धर्म ही प्रचलित न था बल्कि उस समय मात्राङ्गीता भी वर्तमान्य हो चुकी थी और इसी गीता के आधार पर महाभारत पन्थ निकल है। एवं श्रीहृष्यामणीत गीता के तत्त्व बौद्धधर्म से नहीं किये गये हैं। वे चार बातें इस प्रकार हैं :- (१) केवल अनाम बाड़ी तथा संन्यासप्रधान मूल बुद्धधर्म ही से आगे बस कर कर्मकाण्ड स्वामादिक रीति पर मरिचिप्रधान तथा प्रवृत्तिप्रधान तथा का निष्कर्षा सम्भव नहीं है। (२) महाभारतपन्थ की उत्पत्ति के विषय में स्वयं बौद्ध ग्रन्थकारों ने श्रीहृष्य के नाम स्पष्टतया निर्देश किया है। (३) गीता के यत्कि प्रधान तथा प्रवृत्तिप्रधान तथा की महाभारत पन्थ के मतों से अवतः तथा दृष्टका समानता है। और (४) बौद्धधर्म के साथ तत्कालीन प्रचलित अन्योन्य धर्म तथा वैदिक पन्थों में प्रवृत्तिप्रधान मरिचिमार्ग का प्रचार न था। उपलब्ध प्रमाणा के वर्तमान गीता का जो काल निर्णित हुआ है वह इससे पूर्वतया मिथ्या-जुद्धा है।

भाग ७ — गीता और ईसाइयों की बाइबल

उपर कथित बुद्ध बातों से निमित्त हो गया कि हिन्दुस्थान में मरिचिप्रधान मागधधर्म का उदय हुआ से क्रमशः १४ वीं शताब्दी पहले हो चुका था; और "ता के पहले प्रादुर्भाव संन्यासप्रधान मूल बौद्धधर्म में प्रवृत्तिप्रधान मरिचिप्रधान का प्रथम ईसाई धर्मग्रन्थों के ही मूलानुसार श्रीहृष्यामणीत गीता ही के कारण हुआ है। गीता के

बहुतेरे सिद्धान्त इसाईया की नई बाइबल में भी मिल पायें हैं। वर; 'सी बुनियाद पर कुछ निश्चिपन ग्रन्थों में यह प्रतिपादन रहता है कि इसाई बम के वे लक्ष गीता में ले मिय होगे। और विशेषतः डॉक्टर स्परिनसर ने गीता के उस अमन भाषानुवाद में - कि बा सुन १८६ 'सभी में प्रकाशित हुआ था - जो कुछ प्रतिपादन किया है उसका निमग्न अत्र आप ही-आप सिद्ध हो जाता है। स्परिनसर ने अपनी पुस्तक के (गीता के अमन अनुवाद के) अन्त में मगधगीता और बाइबल - विशेष कर नई बाइबल - के शब्दावली के कह एक सा से अधिक स्वयं क्लृप्तये हैं और उनमें से कुछ का विश्लेषण एवं प्थान इन बाइबल में हैं। एक उदाहरण दीजिये - उन पिन तुम जानागे कि मैं अपने पिता में तुम मुझ में और मैं तुम में हूँ' (जन ८) यह वाक्य गीता के नीचे मिले हुए वाक्या से समानार्थक ही नहीं है प्र-पुन 'ममता भी एक ही है। व वाक्य ये है 'येन भूतात्म्योपेन ब्रह्मत्वात्मन्यप्यो मयि (गीता ८ ३) और 'या मा परयात सर्वत्र सर्वत्र यमि पश्यति (गीता ६)। 'सी प्रकार ज्ञान का आगे का यह वाक्य भी 'जो मुझ पर प्रेम करता है उसी पर मैं प्रेम करता हूँ' (१६ २१) गीता के प्रियो हि स्वनिरोद्धव न स च मम प्रिय (गीता ७ ७) वाक्य के बिल्कुल ही सदृश है। 'नहीं तथा 'नहीं मैं मेकल बुद्धि रूप कुछ एक-स ही वाक्यों की बुनियाद पर डॉक्टर स्परिनसर ने अनुमान करके कहा किया है कि गीताकार बाइबल से परिचित थे और 'मा के आभोग पांच सौ वर्षों के पीछे गीता कही होगी। डॉ स्परिनसर की पुस्तक के 'म भाग का अग्रही अनुवाद 'पण्डित पण्डितरी की दूसरी पुस्तक में उस समक प्रकाशित हुआ था और परलोकवासी तत्त्वज्ञ ने महावद्गीता का जो पद्यात्मक अन्वेषी अनुवाद किया है उसकी प्रस्तावना में उनका ने स्परिनसर के मत का पूर्णतया स्विकार किया है 'न स्परिनसर पश्चिमी संस्कृत पण्डिता में न केले जाते थे और संस्कृत की रचना उनका इमान्दारी का ज्ञान तथा अभिमान कहीं अधिक था। अतएव उनके मत - न कबल परलोकवासी तत्त्वज्ञ ही की किन्तु मेकलमकर प्रमति मुख्य मुख्य पश्चिमी संस्कृत पाण्डिता को भी समाप्त हो गये थे। वचार स्परिनसर को यह कल्पना में न हो पायी कि 'या ही एक शर गीता का समय 'सा से प्रथम 'नमस्त्वयि निश्चित हो गया 'याही गीता और बाइबल के जो सैकड़ अर्थसादृश्य और शब्दावली में मिलन रहा है 'य भूता के समान तत्त्व मेरे ही गले से आ छिप्येगे। परन्तु 'मम मान्य नहीं कि जो बात कभी स्वप्न में भी नहीं गीत पड़ती बही कभी 'ममा के नामन नाश्वन स्थानी है और सचमुच ऐसा बाप तो अब डॉक्टर स्परिनसर का 'मम मन की 'मम आवश्यकता ही नहीं है। तथापि कुछ बड़े बड़े

अन्तर्भी प्रयोगों में अभी तक इसी असत्य मत का उल्लेख दीप्त पड़ता है। इसलिये यहाँ पर उस अवाचीन ज्ञान के परिणाम का संक्षेप में विवरण दिया जाता है। आश्चर्य की बात यह है कि जो इस विषय में निष्पन्न हुआ है। पहले यह ध्यान में रखना चाहिये कि जब बाद में प्रयोगों के सिद्धान्त एक-से होते हैं तब केवल इन सिद्धान्तों की समानता ही के कारण यह निश्चय नहीं किया जा सकता कि अमुक प्रयोग पहले रचा गया और अमुक पीछे। क्योंकि यहाँ पर गानों का सम्बन्ध है कि (१) इन गानों में से पहले प्रयोग के विचार दूसरे प्रयोग से लिये गये होंगे अथवा (२) दूसरे प्रयोग के विचार पहले से। अतएव पहले जब गानों में प्रयोगों के काल का स्वतन्त्र रीति से निश्चय कर लिया जाय तब फिर विचारसाध्य से यह निर्णय करना चाहिये कि अमुक प्रयोगकार ने अमुक प्रयोग से अमुक विचार लिया है। इसके सिवा गानों में प्रयोगों के दो प्रकारों का एक ही से विचारों का एक ही समय में (अथवा कभी आगे-पीछे भी) स्वतन्त्र रीति से प्राप्त करना कोई दिक्कत अथवा बाध नहीं है। इसलिये उन दोनों प्रयोगों की समानता को देखते समय यह विचार भी करना पड़ता है कि वे स्वतन्त्र रीति से आविर्भूत होने के योग्य हैं या नहीं? और कि गानों में ये प्रयोग निर्मित हुए हों उनसे उस समय आविर्भूत हो कर एक देश के विचारों का दूसरे देश में पहुँचना सम्भव था या नहीं? यह प्रश्न चारों ओर से विचार करने पर दिला पड़ता है कि "सारे धर्म से किसी भी बात का गीता में लिया जाना सम्भव ही नहीं था बल्कि गीता के तत्त्वों के समान जो कुछ तत्त्व इस गीता की दृष्टि में पाये जाते हैं उन तत्त्वों को गीता ने अथवा उसके सिद्धांत ने बहुत करके बाधपूर्ण से — अर्थात् प्रयोग से गीता या वैदिकधर्म ही से — दृष्टि में से लिया होगा और अब इस बात की कुछ पश्चिमी पण्डित लोग स्पष्ट रूप से कहने में लग गये हैं। यह तथ्य का फिर हुआ प्रमाण देकर इस बात के कट्टर नकार का आशय होगा और यदि उनके मन का सम्बन्ध इस बात को स्वीकृत न करने की ओर हो जाय तो कोई आश्चर्य नहीं है। परन्तु ऐसे लोगों से हमें "तना ही कहना है कि यह प्रमाणार्थिक नहीं — ऐतिहासिक है। इसलिये इतिहास की सार्वजनिक पद्धति के अनुसार हाल में उपलब्ध हुए बातों पर शान्तिपूर्वक विचार करना आवश्यक है। फिर इससे निकलनेवाले अनुमानों का सभी लोग — और विशेषतः वे कि हिन्दुओं में यह विचारसाध्य का प्रमाण उपस्थित किया है — मान्यपूर्वक तथा पक्षपात रहित दृष्टि से ग्रहण करें। यही न्याय्य तथा सुविचारित है।

न" वाक्य का ईश्वर धर्म बहुत ही दृष्टि में अर्थात् प्राचीन दृष्टि में प्रतिपादित प्राचीन धर्म का सुवर्ण प्रमाण मान्य है। यहूदी भाषा में ईश्वर का इल्हा (अरबी "इल्लाह") कहते हैं। परन्तु मोरिस ने का नियम बना दिया है। उनके अनुसार यहूदी धर्म का मुख्य उपास्य ईश्वर की विशेष संज्ञा "यिहोवा" है। पश्चिमी पण्डितों ने ही अब निश्चय दिया है कि यह "यिहोवा" नाम अतः में

बहुती नहीं है किन्तु आत्मी माया के 'यमे' (संस्कृत यम) शब्द से निश्चय है। बहुती सेग मतिपूर्वक नहीं है। उनका धर्म का मुख्य आचार यह है कि अग्नि में पशु या अन्य वस्तुओं का इकन कर 'श्वर' के कल्याण कुछ नियमा का पालन करके शिवाका का सन्तुष्ट कर और उसका द्वारा 'स' शब्द से अपना तथा अपनी शक्ति का कल्याण प्राप्त कर। अथान संक्षेप में कहा जा सकता है कि ब्रह्मचर्यीय कर्मकाण्ड के अनुसार बहुती धर्म भी यज्जमय तथा प्रवृत्तिप्रधान है। 'यमे' विष्णु 'सा' का शब्द 'यानो' पर उपदेश है कि मुक्त (हिंसाधारक) बन्ध नहीं चाहिये। न (इश्वर की) कृपा चाहता हूँ। (मेष्पू ११) इश्वर तथा ब्रह्म जना का साथ बना सन्तुष्ट नहीं (मेष्पू ११-१४)। जिसे अमृतत्व की प्राप्ति कर लेनी हो उसे ब्रह्म-ब्रह्मे छड़ करके मेरा यमक होना चाहिये (मेष्पू ११, १)। भार कब इमा ने शिष्या का धर्मप्रचाराय 'श्व-विशेष' में मेरा तब संन्यासधर्म के इन नियमों का नाश करने के लिये उनको उपदेश किया कि 'तुम अपने पास मोना चोली तथा बहुत-म बन्ध-प्रावरण भी न रखना (मेष्पू १-११)। यह सब है कि अवाचिन 'साह' राष्टों ने इमा के इन सब उपदेशों का लोप कर ताक में रख दिया है। परन्तु स्नि प्रचर आधुनिक शास्त्राचार्य के हाथी-पांखे रखने से शास्त्रसम्प्रदाय इरचारी नहीं कहा जा सकता उसी प्रकार अर्वाचीन 'साह' राष्टों के इस आवरण से मूढ़ इमा धर्म के विषय में भी यह नहीं कहा जा सकता कि वह धर्म भी प्रवृत्तिप्रधान था। मूल वैदिकधर्म के कर्मप्रणाल्यमक होने पर भी स्नि प्रचर 'यज्जम' आगे पक्ष कर शनकाण्ड का उल्लेख हो गया उसी प्रकार बहुती तथा 'सा' धर्म का भी सम्बन्ध है। परन्तु ब्रह्म कर्मकाण्ड में कर्मकाण्ड 'यज्जम' धर्म की और फिर मतिप्रधान भागवतधर्म की उत्पत्ति एवं वृद्धि कैदका बोध तक होती रही है; किन्तु यह बात इमा धर्म में नहीं है। 'तिहास' में पता चला है कि इमा के अधिक से अधिक ज्ञाना हो सौ रूप पहले पत्नी का पत्नीय नामक संन्यासियों का पक्ष बहुतीया के देश में एकापक आधिभूत हुआ था। ये पत्नी लोक थे ता बहुती धर्म के ही परन्तु हिंसात्मक यज्ञभाग का छोड़ कर के अपना समय किसी शास्त्र ग्यान में बैठ परमेश्वर के चिन्तन में मिलाया करते थे और उदरपोषणाथ कुछ करना पड़ा तो नर्तन का समान निराश्रयी भक्तभाव दिया करते थे। बंदि रहना यज्जमाल से परहण रखना हिंसा न करना शपथ न रखना गृह के माय मग में रहना और जो किसी को कुछ द्रव्य मिल जाय तो उसे पूरे गृह की सामाजिक भावगती समझना आदि उनका पक्ष के मुख्य तत्त्व थे जब का उन मण्डी में प्रवेश करना चाहता था तब उसे तीन रूप तक उम्मीदकारी करके फिर कुछ धर्म मशर करनी पत्नी थीं। उनका प्रधान मग मूलमग्न के पश्चिमी किनार पर पंगली में था। वहीं पर के संन्यासप्रवृत्ति से शान्तिपूर्वक रहा करना था। स्वयं इमा ने तथा उनका शिष्या ने नर पाण्डव में पत्नी पक्ष के मतों का जो मास्यतापूर्वक निर्देश किया है (मेष्पू १४ ; वेत्त १ इत्यादि)

४ १२-१५), उससे शील पड़ता है कि इसा मी इसी पन्थ का अनुयायी था; और इसी पन्थ के संन्यास धर्म का उसने अधिक प्रचार किया है। यदि इसा के संन्यासप्रधान मन्त्रिमात्र की परम्परा इस प्रकार एसी पन्थ की परम्परा से मिलती जाये तो मी ऐतिहासिक दृष्टि से उस बात की कुछ-न-कुछ समुचित उपपत्ति अलगना आवश्यक है कि मन्त्र कर्ममय यहुदी धर्म से संन्यासप्रधान एसी पन्थ का उत्पन्न कैसे हो गया। इस पर कुछ लोग कहते हैं कि 'सा धर्मीनप' यही नहीं था। अब जो उस बात को मन्त्र मानते हैं तो यह प्रश्न नहीं टाला जा सकता कि नर का 'मन्त्र' का किस संन्यासप्रधान धर्म का बर्णन किया गया है उसका मूल क्या है? अथवा कर्मप्रधान यहुदी धर्म में उसका प्रादुर्भाव प्रकटम कैसे हो गया? इसमें मेरे केवल इतना होता है कि धर्मीनपन्थ की उत्पत्तिवाले प्रश्न के बन्ध इस प्रश्न को हल करना पड़ता है। क्योंकि अब समाजशास्त्र का यह मामूली सिद्धान्त निश्चित हो गया है कि कोई भी बात किसी स्थान में प्रथम उत्पन्न नहीं हो सकती। उसकी कुछ बीरे बीरे स्या बहुत दिन पहले से हुआ करती है। और यहाँ पर इस प्रकार की बात शील नहीं पड़ती। यहाँ पर वह बात प्रायः पराये देशों या पराये लोगों से भी हुई होनी है। कुछ यह नहीं है कि प्राचीन इराक़ मन्थकारों के ध्यान में यह अङ्गन आर ही न हो। परन्तु यूरेशियन लोगों का बीजधर्म का ज्ञान होने के पहले - अथवा अटारहवीं शती तक - घोषक इराक़ विद्वानों का यह मत था कि यूनानी तथा यहुदी लोगों का पारम्परिक निष्कर्ष सम्पूर्ण हो जाने पर यूनानियों के - बिरोपन पाश्चात्तोरस के - उत्पन्न के नौसठ कर्ममय यहुदी धर्म में एसी लोगों के संन्यासप्राप्त का प्रादुर्भाव हुआ होगा। किन्तु अबाचीन लोगों से यह सिद्धान्त सत्य नहीं माना जा सकता। इससे भिन्न होता है कि यक्ष्मय यहुदी धर्म ही में प्रत्यक्ष संन्यासप्रधान एसी या इलाक़ धर्म की उत्पत्ति हो जाना स्वभावतः सम्भव नहीं था और उनके सिय यहुदी धर्म से बाहर जा कर न कोई अन्य कारण निमित्त हो चुका है - यह कल्पना नर नहीं है किन्तु इसा की अटारहवीं शती ने पहले के इराक़ परिदृश्यों को भी मान्य हो चुकी थी।

बोम्बुक साहब ने कहा है कि पाश्चात्तोरस के उत्पन्न के साथ बाँट धर्म के लक्षण की कहीं अधिक लगता है। अतएव यदि उपर्युक्त सिद्धान्त सत्य मान लिया जाय तो मी कहा जा सकेगा कि धर्मीनपन्थ का अन्त्य परम्परा में हिन्दुध्यान को ही मिलता है। परन्तु इसकी मानाजानी करने की मी धार आवश्यकता नहीं है। बीजधर्मों के साथ नर धारक की तुलना करने पर स्पष्ट ही दृश्य पड़ता है कि धर्मी या इलाक़ धर्म की पाश्चात्तोरियन मन्थधर्मों में अिनी लगता है उनमें कहीं अधिक आर विप्लव लगता कबल धर्मीधर्म की ही नहीं किन्तु इसा के बरिध और इसा के उपदेश की कुछ के धर्म से है। जिस प्रकार इसा का धर्म में पैग़ान का प्रचलन

बौतान ने किया था और जिस प्रकार शिक्षावस्था प्राप्त होने के समय उसने ४ दिन उपवास किया था उसी प्रकार कुछचरित्र में भी यह वर्णन है कि कुछ को मार का डर दिव्य कर मोह में फँसाने का प्रयत्न कि गया था और उस समय कुछ ४९ दिन (सात सप्ताह) तक निराहार रहा था। इसी प्रकार पूर्वभद्रा के प्रभाव से पानी पर चलना सुख तथा शरीर की क्षति को एकदम स्वस्थ बना लेना अथवा शरणागत चोरों तथा वंशवाओं को भी सद्गति देना इत्यादि बातें कुछ और इसा दोनों के चरित्रों में एक ही सी मिलती हैं। और इसा के जो ऐसे मुख्य मुख्य नैतिक उपदेश हैं कि तू अपने पड़ोसियों तथा शत्रुओं पर भी प्रेम कर, वे भी इसा से पहले ही कहीं मूल कुछ कर्म में कुछकुछ अक्षरशः आ चुके हैं। ऊपर कतल ही आये हैं कि मरिच का तत्व मल बुद्धि में नहीं था परन्तु वह भी भागो चरित्र कर - अथान् क्रम से क्रम 'सा' से ओ तीन चरित्रों से पहले ही - महावान् बौद्धपन्थ में मगधव्रीता से किया जा चुका था। मि आर्चर सिन्धी ने अपनी पुस्तक में आचार पूर्वक स्पष्ट करके दिव्य किया है कि यह साम्य काल 'उनी ही बातों में नहीं है बल्कि इसके सिवा बौद्ध तथा इसा' धर्म कि अन्यान्य ऐक्यो' छान्नी-मोटी बातों में उक्त प्रकार का ही साम्य वर्तमान है। यही क्यों सूची पर चला कर 'सा' का रूप किया गया था इसलिये 'सा' जिस सूची के चिन्ह को प्रथम तथा पवित्र मानते हैं उसी सूची के चिन्ह को स्वस्तिक हस्त (छापिया) के रूप में वैदिक तथा बौद्धधर्म-वाच इसा के ऐक्यो' वप पहले से ही शुभ्नायक चिन्ह मानते थे। और प्राचीन योपन्थ ने यह निश्चय किया है कि मिश्र आदि धृष्णी के पुरातन लक्ष्मों के देशों ही में नहीं किन्तु अत्यन्त से कुछ शतक पहले अमेरिका के एक तथा मेक्सिको देश में भी स्वस्तिक चिन्ह शुभ्नायक माना जाता था। इससे यह अनुमान करना पड़ता है कि इसा के पहले ही सब लोगों का स्वस्तिक चिन्ह प्रथम हो चुका था। उसी का उपयोग आगे चल कर 'सा' के मध्य ने एक विशेष रीति से कर लिया है। बौद्ध मिश्र और प्राचीन 'सा' धर्मोपदेशकों की - विद्यपत पुराने पाण्डित्यों की - पोषाक और धर्मविधि में भी कहीं अधिक समता पाई जाती है। उदाहरणार्थ 'वसिष्ठा अथान् ग्यान के पञ्चांग तीक्षा देने की विधि भी 'सा' से पहले ही प्रचलित थी। अब सिद्ध हो चुका है कि दूर दूर के देशों में धर्मोपदेशक भेज कर धर्मप्रचार करने की पद्धति - 'सा' धर्मोपदेशकों में पहले ही बौद्ध भिक्षुओं की पूज्यता स्वीकृत हो चुकी थी।

जिन्हीं भी विचारवान् मनुष्य के मन में यह प्रश्न हाना भिन्न ही साहचर्य है कुछ भार इसा के चरित्रों में - उनके नैतिक उपदेशों में भार उनके धर्मों की

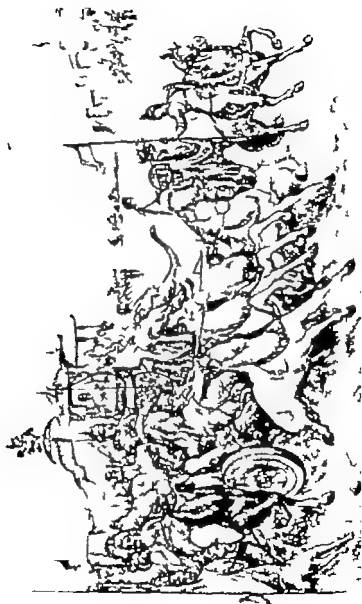
धार्मिक विधियों तक म जो यह अद्भुत आर व्यापक समता पाद जाती है उसका क्या कारण है? बौद्धधर्मग्रन्थों का अध्ययन करने से जब पहले पहल यह समता पश्चिमी लोगों को गीत पड़ी तब कुछ इसाई पण्डित कहने लगे, कि बौद्ध धर्मवादी ने इन तत्त्वों का 'नेस्टोरियन' नामक इसाई पन्थ से लिया होगा कि वा यशिया मन्त्र में प्रवर्णित था परन्तु यह बात ही सम्भव नहीं है। क्योंकि नेस्तर पन्थ का प्रवर्तक ही इसा से स्यामग सवा चार सौ वर्ष के पश्चात् उत्पन्न हुआ था और अब अष्टादश के शताब्दियों से भली भाँति सिद्ध हो चुका है कि इसा के लगभग पांच सौ वर्ष पहले - और नेस्तर से ठो स्यामग ना सौ वर्ष पहले - बुद्ध का जन्म हुआ गया था। अष्टादश के समय - अर्थात् सन् 'सवी' से निजान मात्र सौ वर्ष पहले - बौद्धधर्म हिन्दुस्थान में और आसपास के देशों में तेजी से फैल चुका था। एवं बुद्धचरित आदि ग्रन्थ भी इस समय तैयार हो चुके थे। 'स प्रकार इस बौद्धधर्म की प्राचीनता निर्विवाद है तब इसाई तथा बौद्धधर्म में होनेवाले साम्य के विषय में 'ही पक्ष रह जाते हैं। (१) वह साम्य स्वतन्त्र रीति से होना और उत्पन्न हो अथवा () इन तत्त्वों को इसा ने वा उसके शिष्यों ने बौद्धधर्म से लिया हो। 'स पर प्रोफेसर हिन्दूबुद्धि का मत है कि बुद्ध और इसा की परिस्थिति एक ही सी होने के कारण होना और यह सादृश्य आप-ही-आप स्वतन्त्र रीति से हुआ है। परन्तु भौदा-सा विचार करने पर यह बात सब के ध्यान में आ जायेगी कि वह कल्पना समाधानकारक नहीं है। क्योंकि जब कोई न बात किसी में स्थान पर स्वतन्त्र रीति से उत्पन्न होती है तब उसका उन्मूलन स्वतन्त्र रूप से हुआ करता है और 'सदृश्य उसकी उत्पत्ति का क्रम भी कल्पना से सफाई है। उदाहरण दीजिये - विद्युत्चुम्बक की एक छोर पर यह कल्पना से सफाई है कि वैदिक कर्मकाण्ड से ज्ञानकाण्ड और ज्ञानकाण्ड अर्थात् उपनिषद् ही से आगे चल कर भक्ति पातञ्जलयोग अथवा भक्त में बौद्धधर्म कैसे उत्पन्न हुआ? परन्तु यथार्थ सद्गुणी धर्म में सन्यासप्रधान पसी वा 'साई धर्म का उद्गम ठीक प्रकार से हुआ नहीं है। वह एकत्र उत्पन्न हो गया है। ठीक वही कहें कि प्राचीन 'साई पण्डित भी यह मानते हैं कि इस रीति से उसके एकत्र उत्पन्न हो ज्ञान में सद्गुणी धर्म के अतिरिक्त को 'अन्य बाहरी कारण निमित्त रहा होगा। 'सक सिवा बौद्ध तथा

इस विषय पर मि 'बादर' किसी न *Buddhism Christianity* नामक एक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखा है। इसके सिवा *Buddha and Buddhism* नामक ग्रन्थ का अन्तिम बार नामा में उद्धृत करने में का 'मिश्र' निम्नलिखित कुछ रूप में किया है 'मिश्र' 'पर्सन' के इस भाग में का विवरण दिया है उनका आधार विवरणता वर्षी ज्ञान ग्रन्थ है। *Buddha and Buddhism* ग्रन्थ *The World's Epochmakers Series* में लगे। इसका मैं प्रसिद्ध हुआ है। इसके अन्तिम भाग में बौद्ध और इसाई धर्म के बीच 'मिश्र' उद्धृत का का विवरण दिया है।

प्रोफेसर रोडन ने 'स विषय के अपने प्रथम में उक्त मत ही का प्रतिपादन किया है।
 जर्मन प्राफेसर अडर ने अपने एक निबंध में कहा है कि ईसाई तथा बौद्धधर्म सबका
 एक-सं नहीं है। यद्यपि उन दोनों की कुछ बातों में समता हो तथापि अन्य बातों
 में वैषम्य भी पाया नहीं है। और इसी कारण बौद्धधर्म से ईसाई धर्म का उत्पन्न
 होना नहीं माना जा सकता। परन्तु यह कथन विषय से बाहर का है। इसलिये
 इसमें कुछ भी खान नहीं है। यह कोई भी नहीं कहता कि ईसाई तथा बौद्ध धर्म
 सबका एक-सं ही हैं। क्योंकि यदि ऐसा होता तो ये दोनों धर्म पूरक पूरक न माने
 गये होते। मुख्य प्रश्न तो यह है कि जब मूल में बहुतों धर्म केवल धर्ममय हैं, तो
 उसमें सुधार के रूप से संन्यासपुरुष प्रकृतिमान के प्रतिपादक 'सा' धर्म की उत्पत्ति
 होने के लिए कारण क्या हुआ होगा? और इसा की अपेक्षा बौद्धधर्म सर्वसुख
 प्राचीन है। उसका इतिहास पर खान होने से यह कथन ऐतिहासिक दृष्टि से भी
 सम्भव नहीं प्रतीत होता कि संन्यासप्रधान मछि और नीति के लक्ष्य का ईसा ने
 स्वतन्त्र रीति से ईसा निकाला हो। धारक में उक्त बात का कहीं भी कथन नहीं
 मिलता कि ईसा अपनी भाषा के बारहव वर्ष से लेकर तीस वर्ष की भाषा तक क्या
 करता या और कहा था? 'सबसे प्रथम' है कि उसने अपना यह समय ज्ञानात्मक
 धर्मनिष्ठता और प्रकाश में बिताया होगा। अतएव विश्वासपूर्वक बोल कह सकता है
 कि भाव के इस भाग में उसका बौद्ध मित्रों से प्रत्यक्ष या परोक्ष से कुछ भी
 सम्बन्ध हुआ ही न होगा? क्योंकि, इस समय बौद्ध पंथियों का हीरकौण मूलान
 तक हा हुआ था? नेपाल के एक ब्राह्मण के ग्रन्थ में स्पष्ट बतान है कि उस समय
 ईसा हिन्दुस्थान में आया था। और वहीं उसे बौद्धधर्म का ज्ञान प्राप्त हुआ। यह
 ग्रन्थ निपात्य नाटोविश नाम के एक ब्राह्मण के द्वारा रचा गया था उसने ईसा मया
 में 'नका अनुवाद' मन् १८४ ईसवी में प्रकाशित किया है। बहुतेरे 'नार' पण्डित
 कहते हैं कि नाटोविश का अनुवाद सब भ्रम ही है। परन्तु बृहन्नय का प्रयोग
 कर सकते हैं जिसमें यह स्नाबदी प्रत्य स्पष्ट है। हमारा भी काह विशेष
 आग्रह नहीं है कि कुछ ग्रन्थ का ये पण्डित सत्य सत्य ही मान लें। नाटोविश को
 मित्र हुआ प्रत्य सत्य है या प्रकृत, परन्तु हमने कथन ऐतिहासिक दृष्टि से जो
 विवरण 'नार' किया है उसमें यह बात स्पष्टता विहित है। बापगी कि यदि ईसा
 का नहीं तो निम्न उक्त मतों का कि किन्होंने न 'नार' में उक्त करिब सिद्धा
 है - वाउपम का ज्ञान होना असम्भव नहीं था और यदि यह बात असम्भव नहीं
 है तो ईसा और बुद्ध के करिब तथा उपास में जो विमर्श समता नार जाती है
 उसकी स्पष्टता ही है। अतएव मानना भी बुद्धिमान नहीं है। ॥ सारांश

यह है कि मीमांसकों का केवल कर्ममात्र जनक आदि का ज्ञानमुख कर्मयोग (नैष्कर्म्य) उपनिषद्धारों तथा शास्त्रों की ज्ञाननिष्ठा और संन्यास, चित्तनिरोधरूपी पातञ्जल योग एवं पाञ्चरात्र वा मायवतधर्म अर्थात् मक्ति—ये सभी धार्मिक अन्न और तत्त्व मूल में प्राचीन वैदिक धर्म के ही हैं। इन में से ब्रह्मज्ञान कर्म और मक्ति को छोड़ कर चित्तनिरोधरूपी योग तथा कर्मसंन्यास इन्हीं दोनों तत्त्वों के आधार पर बुद्ध ने पहले पहल अपने संन्यासप्रधान धर्म का उपदेश चारों वर्णों को किया था। परन्तु आगे चलकर उसी में मक्ति तथा निष्कर्म कर्म को मिला कर बुद्ध के अनुयायियों ने उसके धर्म का चारों ओर प्रसार किया। अशोक के समय बौद्धधर्म का उस प्रकार प्रचार हो जाने के पश्चात् बुद्ध कर्मप्रधान बहुवी धर्म में संन्यास माना के तत्त्वों का प्रबंध होना आरम्भ हुआ और अन्त में उसी में मक्ति को मिला कर उसा ने अपना धर्म प्रवृत्त किया। इतिहास से निष्पन्न होनेवाली उस परम्परा पर दृष्टि देने से डॉक्टर कार्लिनसर का यह कथन तो असम्भव सिद्ध होता ही है कि गीता में इसाई धर्म से कुछ बातें ली गई हैं। किन्तु इसके विपरीत यह बात अधिक सम्भव ही नहीं बल्कि सिद्धांत करने योग्य भी है कि आर्याभ्युदय संन्यास निर्वैतल्य तथा मक्ति के दो तत्त्व नर्म ब्राह्मण में पाये गये हैं वे इसाई धर्म में बौद्धधर्म से—अर्थात् परम्परा से बहिष्कृत धर्म से—लिये गये होंगे। और यह पूर्णतया सिद्ध हो जाता है कि इसके बिना हिन्दुओं का दूसरा का मुँह ठाकने की कमी आवश्यकता भी ही नहीं।

उस प्रकार उस प्रकार के आरम्भ में लिये हुए बात प्रभी का विवेकन हो चुका। अब इन्हीं के साथ महात्म के कुछ ऐसे प्रभ होते हैं कि हिन्दुधर्म में जो मक्तिपन्थ आवश्यक प्रवृत्त हैं उन पर माननीयता का क्या परिणाम हुआ है? परन्तु इन प्रभी को गीताप्रत्ययनम्बन्धी कहने की अपेक्षा यही कहना ठीक है कि ये हिन्दुधर्म के अबाचीन इतिहास से सम्बन्ध रखते हैं। अतिसंवे—और विद्यमान यह परिशिष्ट प्रकार्य योग छोड़ करने पर भी हमारे अन्तः से अधिक बढ़ गया है इनीतिषे—अब यही पर गीता की बहिरङ्ग-वरीभा लमात की जाती है।



श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

गीता के मूल श्लोक, हिन्दी अनुवाद
और टिप्पणियाँ

उपाद्धात

ज्ञान से और भक्ता से — पर इसमें भी विशेषतः भक्ति के मुख्य रास्ते में से —

हिन्दी हा एक ठोनी समझि करके साकसेमह के निमित्त स्वयमानुसार अपने अपने कम निष्कामबुद्धि से मरणवन्त करत रहना ही प्रत्येक मनुष्य का परम कर्म्म है। इसी में उसका सांसारिक और पारसीदिक परम कर्म्माण है। तथा उस भाव की प्राप्ति के लिए कर्म छोड़ देना की अवस्था और छोड़ भी नुसार अनुष्ठान करने की आवश्यकता नहीं है। समस्त गीताशास्त्र का यही प्रतिपाद है। ये गीताशास्त्र में प्रकरण विस्तारपूर्वक प्रतिपादित हो चुका है। इसी प्रकार बौद्धिक प्रकरण में यह भी निष्कर्ष आये है कि अतिविकृत नृप से गीता के अन्तर्गत अन्वयों का मेक कैसा अच्छा और सरल मिल जाता है। एवं "स कर्मयोगप्रधान गीताधर्म में अन्वान्य माधवाचार्यों के कान कान-से माग किए प्रकर हैं। इतना कर चुकन पर बन्तुता इन स अधिक कम बही रह जाता कि गीता के शब्दों का क्रम हमारे मतानुसार माया में सरल भव कला मिया जाय। किन्तु गीताशास्त्र के सामान्य विवेचन में यह कदाचित न कता या कि गीता के प्रत्येक अन्वय के विषय का विचार कैसे हुआ है? अथवा टीकाकारों ने अपने सम्प्रदाय की सिद्धि के लिये कुछ विशेष शब्दों के पक्ष की किए प्रकर लीचातानी की है? अतः "न दोनों बातों का विचार करने — और यहाँ का तहाँ पूजापर सत्यम विस्मय देने — के लिये भी अनुवाद के साथ साथ आवश्यकता के लगे पर कुछ निष्पत्तियों के देने की आवश्यकता हुई। फिर भी इन विषयों का गीताशास्त्र में विस्तृत बचन हा चुका है उनका कुछ विवरण करा दिया है और गीताशास्त्र के जिस प्रकरण में उस विषय का विचार किया गया है उसका सिक हवाला दिया है। ये निष्पत्तियाँ मुख्यतः से अलग पहचान की जा सकें, "सक सिध [] बौद्धेन वैदिक के भीतर रमी गर है। शब्दों का अनुवाद यहाँ तक बना पड़ा है — शब्दों दिया गया है; और फिरने ही स्वयं पर ता मूल के ही शब्द रक्त त्रिय गये हैं। एवं अथवा पाली से छोड़ कर उनका भव ग्राह दिया है और छाती-मापी निष्पत्तियों का क्रम अनुवाद से ही निकाल मिया गया है। "त" करने पर भी संस्कृत की आर माया की प्रणामी मिथ मिथ होती है इस कारण मूल संस्कृत श्लोक का अर्थ भी माया में व्यक्त करने के लिये कुछ अधिक शब्दों का प्रयोग अवश्य करना पड़ता है और अनेक स्थान पर मूल के शब्द को अनुवाद में प्रमाणार्थ सेना पड़ता है। इन शब्दों पर ध्यान करने के लिये () ऐसे श्लोक में ये शब्द रक्त गये हैं। संस्कृत शब्दों में "न" नम्र श्लोक के अन्त में रहता है; परन्तु अनुवाद में हमने वह नम्र रहस्य ही आरम्भ में रखा है। अतः हिन्दी शब्दों का अनुवाद करना ही तो अनुवाद में उक्त नम्र के आगे का वाक्य

फटना चाहिये। अनुवाद की रचना प्रायः ऐसी की गई है कि जिसकी छान्न कर
 निरा अनुवाद ही पढ़ते जायें ता अर्थ में कोई व्यतिक्रम न पड़े। इसी प्रकार यहाँ
 मूल में एक ही वाक्य एक से अधिक श्लोकों में पूरा हुआ है। यहाँ उठने ही श्लोकों
 के अनुवाद में यह अथ पूरा किया गया है। अतएव कुछ श्लोकों का अनुवाद भिन्न
 कर ही पटना चाहिये। ऐसे श्लोक यहाँ यहाँ हैं। यहाँ यहाँ श्लोक के अनुवाद में
 पूराविरामचिह्न (।) लगी पाह नहीं छाड़ा गई है। फिर भी यह ध्यान रहे, कि,
 अनुवाद अन्त में अनुवाद ही है। हमने अपने अनुवाद में गीता के सरस, सुख और
 प्रबल अथ की स आने का प्रयत्न किया है सही; परन्तु संस्कृत शब्दों में और
 विशेषतः समाधान की प्रेरणार्थक, रसीली व्यापक और प्रतिष्ठान में नाना विद्वेषासी
 बाणी में कल्पना से अनेक स्वच्छाचार्य उत्पन्न करने का जो सामर्थ्य है उसे जरा भी
 घटा-कटा कर दूसरे शब्दों में बोल-बालों द्वारा उना असम्भव है। अर्थात् संस्कृत
 ध्याननेवाक्य पुरुष अनेक अवसरों पर स्थाना से गीता के श्लोक का जैसा उपयोग
 करेगा वैसा गीता का निरा अनुवाद फटनेवाले पुरुष नहीं कर सकेगा। अधिक क्या
 कहें ! सम्भव है कि वे गोता भी ला जायें। अतएव सब ओरों से हमारी आग्रहपूर्वक
 विनती है कि गीताश्रम्य का संस्कृत में ही अवश्य अध्ययन कीजिये; और अनुवाद
 के साथ ही साथ मूल श्लोक रचने का प्रयोजन भी यही है। गीता के प्रत्येक आचार्य
 के विषय का सुविधा से ज्ञान होने के लिये इन सब विषयों की—अध्यासों के क्रम से
 प्रत्येक श्लोक की—अनुक्रमविका की अन्वया के ही है। यह अनुक्रमविका वेदाङ्गणों
 की अधिकरण-माध्य के रंग की है। प्रत्येक श्लोक पृथक् पृथक् न पढ़ कर अनुक्रमविका
 के इस विच्छिन्ने से गीता के श्लोक एकत्र पढ़ने पर गीता के तात्पर्य के सम्बन्ध में जो
 भ्रम फैल है वह कई अर्थों में दूर हो सकता है। क्योंकि, सामान्यविक दीनकारा
 ने गीता के श्लोकों की भीनवातानी कर अपने सम्प्रदाय की शिक्षा के लिये कुछ भाग्य
 के जो निराले अर्थ कर डाले हैं वे प्रायः उस पूजापर सन्दर्भ की ओर पुस्तक्य करके
 ही लिखे गये हैं। उदाहरणार्थ गीता ११ १ ६ १ और १८ २ देखिये। इस दृष्टि
 से देख तो यह कहने में कोई हानि नहीं कि गीता का यह अनुवाद और गीतारहस्य
 दोनों परस्पर दूसरे की पूर्ति करते हैं और जिसे हमारा ब्रह्मण्य पृथक्वा समझ लेना
 हो उसे उन दोनों ही मार्गों का अनुसरण करना चाहिये। समग्रगीता प्रत्येक
 कण्ठस्थ कर लेने की रीति प्रशस्त है। इसलिये उसमें महत्त्व के पाठ्यक यहाँ भी
 नहीं पाये जाते हैं। फिर भी यह कठिना आत्मस्थ है कि वर्तमानकाल में गीता
 पर उपलब्ध होनेवाले भाषाओं में जो सब से प्राचीन माध्य है, उसी शास्त्ररम्य के
 मूल पाठ को हमने प्रमाण माना है।

गीता के अध्यायों की श्लोकशुद्धि

विषयानुक्रमणिका

[नोट - इस अनुक्रमणिका में गीता के अध्यायों के श्लोकों के क्रम से जो विभाग किये गये हैं वे मूल संस्कृत श्लोकों पहले ५ ५ इस चिन्ह से चिह्नित किये गये हैं और अनुवाद में ऐसे श्लोकों से अलग पैरिभाषा शुरू किया गया है।]

पहला अध्याय - अर्जुनसिपावयोग

१ सञ्जय से वृत्तराष्ट्र का प्रश्न। २-१ दुर्योधन का द्रोणाचार्य से माना कर्म की सेनाओं का बणन करना। २-२ युद्ध के आरम्भ में परस्पर सहायता की शिष्टी दृष्टि। ३-१ अर्जुन का रथ आगे आने पर सैन्यनिरिक्षण। ३-२ गनों सेनाओं में अपने ही बाण हैं इनको मारने से कुछसय होगा यह बात कर अर्जुन का विषाद हुआ। ३-४-६ कुस्मन्धव प्रसूति पातकों का परिणाम। ४-४-४० युद्ध न करने का अर्जुन का निश्चय और वनवाणत्वाग।

दूसरा अध्याय - सांख्ययोग

१-१ श्रीकृष्ण का उद्देश्य। २-१ अर्जुन का उत्तर, कष्टमृता और कम निर्बन्धाय श्रीकृष्ण का शरणापन्न होना। २-२-२३ आत्मा का अक्षोप्यत्व। ४ १५ देह और सुखदुःख की अनित्यता। २६-५ सर्वविधैक और आत्मा का नित्यत्वानी स्वस्मकर्म से उसके अक्षोप्यत्व का समबन। २६ २३ आत्मा के अनित्यत्व पक्ष को उत्तर। २८ सांख्यशास्त्रानुसार स्वच्छ भूतों का अनित्यत्व और अक्षोप्यत्व। ३० शरीरों का आत्मा दुर्मेय है नहीं; परन्तु न सत्य ज्ञान को प्राप्त कर, छोड़ करना छोड़ दे। ३१-३८ भाग्यवत के अनुसार युद्ध करने की आवश्यकता। ३ सांख्यशास्त्रानुसार विषयप्रतिपादन की समाप्ति और कर्मयोग के प्रतिपादन का आरम्भ। ६० कर्मयोग का स्वयं आचरण भी योग्यकारक है। ४१ व्यवसायात्मक बुद्धि की स्थिति। ४२-६४ कर्मयोग के अनुपायी भीमार्जुन की अधिक बुद्धि का बणन। ६ ६६ भिर और योगसय बुद्धि से कम करने के विषय में उपदेश। ६७ कर्मयोग की अनुकूलता। ४८-५० कर्मयोग का ज्ञान और कम की अपेक्षा क्या की बुद्धि की भ्रमता। ५१-५३ कर्मयोग में मोक्षप्राप्ति ४-३ अर्जुन के पूछने पर कर्मयोगी स्थितपक्ष के लक्षण और उगी में प्रवृत्तानुसार विषयप्रतिपादन का नाम आदि की उत्पत्ति का क्रम। ७१ ३० ब्राह्मी स्थिति।

तीसरा अध्याय — कर्मयोग

१ २ अर्जुन का यह प्रश्न कि कर्मों को छोड़ देना चाहिये वा करत रहना चाहिये सच क्या है? १-८ यद्यपि सांख्य (कर्मसंन्यास) और कर्मयोग को निश्चय है तो भी कम किसी से नहीं छूटते। इसलिये कर्मयोग की भड़ता सिद्ध करके अर्जुन की इसी के आचरण करने का निश्चित उपदेश। १-१६ मीमांसकों के प्रत्यक्ष कर्म को भी आसक्ति छोड़ कर करने का उपदेश ब्रह्मचर्य का अनाश्रित्य और कर्म के बारबाध उसकी आवश्यकता। १७-१९ ज्ञानी पुरुष में स्वार्थ नहीं होता इसीलिये वह प्राप्त कर्मों को निःस्वार्थ अर्थात् निष्कामबुद्धि से किया करें। क्योंकि कर्म किसी से भी नहीं छूटते। २ -२४ कर्म आदि का उदाहरण। लोकसंग्रह का महत्त्व और स्वयं मर्यादा का दृष्टान्त। २५-२९ ज्ञानी और अज्ञानी के कर्मों में भेद। एवं यह आवश्यकता कि ज्ञानी मनुष्य निष्काम कर्म करके अज्ञानी को उदाहरण का आशय दिखलावे। ३ ज्ञानी पुरुष के समान परमेश्वरपणबुद्धि से पुद्गल करने का अर्जुन को उपदेश। ११, १२ मर्यादा के इस उपदेश के अनुसार भद्रापूर्वक कृता करने अथवा न करने का फल। ३३ ३४ प्रकृति की प्रकृता और "निश्चयनिग्रह"। ३ निष्काम कर्म में स्वकर्म का ही कर। उसमें यदि मूल्य हो जाय तो कोर् परवाह नहीं। ३६-४१ कर्म ही मनुष्य को उत्तरी "पञ्चा" के निम्न पाप करने के लिये उन्मत्ता है "निश्चयसंयम" से न्यस्य नाश। ४२ ४३ इन्द्रियों की भड़ता का कर्म और आत्मज्ञानपूर्वक उन्मत्त निवर्तन।

चौथा अध्याय — ज्ञानकर्मसंन्यासयोग

१-३ कर्मयोग की सम्प्रशयपरम्परा। ४-८ कर्मरहित परमेश्वर माया से किम जन्म अर्थात् अवतार का भीर किम किय होता है - "सक्य वर्णन। ९, १ ११, १२ अन्य रीति से भजे वा केता फल। उदाहरणार्थ इस लोक के फल पाने के लिये वेदतामा की उपासना। १३-१७ मर्यादा के चानुषय आदि नितैय कर्म उनके लक्ष्य का ज्ञान केने से कर्मकर्म का नाश और ऐसे कर्म करने का किय उपदेश। १६-२१ कर्म अकर्म और विकर्म और विकर्म का भेद। अकर्म ही निःसङ्ग कर्म है। वही सचा कर्म है और उनी से कर्मकर्म का नाश होता है। २८-३३ अनेक प्रकार के सांख्यिक यज्ञ का वचन और ब्रह्मबुद्धि से किय हुए यज्ञ की अर्थात् ज्ञानकर्म की भड़ता। ३४-३७ ज्ञान से ज्ञानोपदेश ज्ञान से आत्मीयपर्यवृत्ति और पापपुण्य का नाश। ३८-४ ज्ञानप्राप्ति का उपाय - बुद्धि (याग) और भद्रा। इसके अग्रिम में नाश। ४१ ४२ (कर्म) याग और ज्ञान का पूरक उपयोग कदाचित् कर दोनों के आशय से पुद्गल करने का किय उपदेश।

पाँचवाँ अध्याय — संन्यासयोग

१ २ यह स्पष्ट प्रश्न, कि संन्यास भेद है वा कर्मयोग? इस पर मर्यादा का यह निश्चित उत्तर कि मोक्षप्राप्त वा गती है। पर कर्मयोग ही भेद है। १-

करक्यों का छाह देने से कमपाणी निम्न संन्यासी ही हागा है और बिना कम क संन्यास भी सिद्ध नहीं हागा। इसलिये मन्त्र-गनों एक ही हैं। ७-११ मन सदैव संन्यास रहना है और कम कल्प इन्तियाँ किया करती हैं। इसलिये कमपाणी सदा अश्विन घाम्न और मुक्त रहता है। १४ १७ मन्त्रा कल्प और मोक्षकल्प प्रकृति का है। परन्तु अज्ञान से आत्मा का भयथा परमेश्वर का समकत बना है। १९ १७ इस अज्ञान के नाश से पुनश्च से छुटकारा। १/- १ ब्रह्मज्ञान से प्राप्त होनेवाले समदशित्व का स्थिर बुद्धि का और सुखदुःख की समता का बणन। ४- / सबभूतहिनाय कम करत रहने पर भी कमपाणी इसी लक्ष्य में सदैव ब्रह्मभूत सनाधिग्य और मुक्त है। (कल्प अपने ऊपर न रखे) परमेश्वर का यजनर का भोग्य और सब भूतों का मित्र मान लेने का फल।

छठवाँ अध्याय — ध्यानयोग

१ चक्षुषा छह कर कल्प करनेवाला ही सदा संन्यासी और योगी है। संन्यासी का भय निरमि और अश्वि नहीं है। ३ ४ कमपाणी की लाजनाकथा में और सिद्धाकरथा में घम एवं कम के कल्पकरण का एक बना तथा योगात्म का मन्त्र। ६ योग की सिद्ध करने के लिये आत्मा की स्वतन्त्रता। ७- त्रिनाम्ना योगमुक्त में भी समबुद्धि की श्रेष्ठता। १०-१७ योगात्मन के लिये आवश्यक आत्मन और आहारविहार का बणन। १/- १ योगी के और योगमाधि के आत्यन्तिक सुख का बणन। ४- ६ मन का धीरे धीरे समाधिस्थ घाम्न और आत्मनिष्ठ कम करना चाहिये ७ / योगी ही ब्रह्मभूत और अमर्य सुखी है। -१० प्राणिमय में योगी की आत्मीयमबुद्धि। ११-१६ अम्यात और वैराग्य से चक्षुष मन का निमृह। १७-४ अज्ञान के प्रभु करने पर इन विषय का बणन कि योगब्रह्म का भयथा शिखर का भी कमकमाम्ना में ठगम फल मिष्ट से अमर म पूरा सिद्धि देने मिलती है। ४ ४७ ठगम्बी ज्ञानी और निर कर्मी की भयथा कमपाणी और उनमें भी अधिकमान कमपाणी — श्रेष्ठ है। अतएव अज्ञान को (कम) योगी होने के विषय में ग्राह्य।

सातवाँ अध्याय — ज्ञानविज्ञानयोग

१-३ कमपाणी की सिद्धि के लिये ज्ञान विज्ञान के निरूपण का आरम्भ, सिद्धि के लिये प्रयत्न करनेवाले का कम निम्ना। ४-७ अज्ञानविचार। समाधान की भयथा भयथा और ईश्वरी परा प्रकृति। इनका भाग ज्ञान विचार। ८-१० विचार के नास्तिक भाति सब मार्गों में सुख एवं परमेश्वरकल्प का सिद्धांत। ११-१ परमेश्वर की योगी गुणमयी और सुन्दर माया है और ज्ञानी के शरणगत होने पर माया में उदम हाता है। १ -१ मन्त्र कावुरिष है। इनमें ज्ञानी भव है। अनेक ज्ञानी में ज्ञान की पूर्णता और मन्त्रप्रतिष्ठा निम्न फल। १०-११ अश्वि काव्यरगों के

निमित्त कृताओं की उपासना। परन्तु इसमें भी उनकी भद्रा का फल भागान् ही देते हैं। २४-२८ भागान् का सत्यस्वरूप अव्यक्त है। परन्तु माया के कारण और प्रत्यक्ष के कारण वह दुर्लभ है। भावामोह के नाश से स्वल्प का ज्ञान। २९, ३ ब्रह्म अर्थात् कर्म और अधिभूत अधिष्ठेय अधिव्यक्त सब एक परमेश्वर ही है - यह ज्ञान देने से भग्न तक ज्ञानसिद्धि हो जाती है।

आठवाँ अध्याय - अक्षरब्रह्मयोग

१-८ अर्जुन के मन करने पर ब्रह्म अध्यात्म कर्म अधिभूत अधिष्ठेय अधि यक्त और अधिष्ठेय की व्याख्या। उस सब में एक ही ईश्वर है। ८ अन्तःकरण में भावान्तरण से मुक्ति। परन्तु जो मन में नित्य रहता है वही अन्तःकरण में भी रहता है अतएव सब भावान् का स्मरण करने और युद्ध करने के लिये उपदेश।

९-११ अन्तःकरण में परमेश्वर का अर्थात् अक्षर का समाधिपूर्वक ध्यान और उसका फल। १२-१६ भागान् का नित्य चिन्तन करने से पुनर्जन्म-नाश। ब्रह्म लोकाति गतियों नित्य नहीं हैं। १७-२० ब्रह्म का दिन-रात दिन के आरम्भ में अव्यक्त से सृष्टि की उत्पत्ति और रात्रि के आरम्भ में उसी में अव्यक्त से प्रलय। २१-२२ इस अव्यक्त से भी परे का अव्यक्त और अधर पुरुष। मक्ति से उनका ज्ञान। उसकी प्राप्ति से पुनर्जन्म का नाश। २३-२६ देवताओं और पितृदेवताओं। पहल पुनर्जन्म नाशक है और दूसरा उसके विपरीत है। २७-२८ इन मार्गों के लक्ष्य का ज्ञाननेवाले योगी का अत्युत्तम फल मिश्रा है। अतः सर्वनुसार सदा व्यवहार करने का उपदेश।

नौवाँ अध्याय - राजविद्याराजगुह्ययोग

१-३ ज्ञानविज्ञानयुक्त भक्तिमार्ग मोक्षार्थ होने पर भी प्रत्यक्ष और सुलभ है। अतएव राजमार्ग है। ४-६ परमेश्वर का अपार योगशामर्थ्य। प्राणिमात्र में रह कर भी उनमें नहीं है और प्राणिमात्र भी उनमें रह कर नहीं है। ७-९ मायात्मक प्रकृति के द्वारा सृष्टि की उत्पत्ति और संसार जगत् की उत्पत्ति और कर्म। इतना करने पर भी वह निष्कर्म है। अतएव अस्मिन् है। १०-१२ इसे किन्ना पहचाने मोक्ष मर्त्य कर समुत्प्रेषणकारी परमेश्वर की भजना करनेवाले मूल्य और भावुरी है। १३-१५ ज्ञानवश के द्वारा अनेक प्रकार से उपासना करनेवाले देवी हैं। १६-१८ ईश्वर सबका है। वही जगत् का मूल-कारण है स्वामी है। पापक और दम-भुंजक का क्या है। १९-२२ अतः यद्यपि आदि का वीज उद्योग यद्यपि स्वयम्भूत है ता भी वह कर अनित्य है। योगशाम के लिये यदि यः आचरयक समस्त जगत् ता वह भक्ति से भी शाय्य है। २३-२५ अर्थात् इच्छाओं की भक्ति प्रसाद से परमेश्वर की ही प्राप्ति है। परन्तु इसी भावना होगी और जेता जेता होगा फल भी देता ही मिश्रा है भक्ति है। ता परमेश्वर फल की पत्नी से भी मनुष्य हो जाता है। २६-२८ लक्ष्मी का ईश्वरपण करने का उपदेश। उसी द्वारा कर्मफल म पुनर्जन्म

आर मा३। २ -३३ परमेश्वर सब का एक-सा है। दुराचारी हैं या पापमानि म्ही हैं या वैश्य या शूद्र निःसीम भक्त हाने पर सब को एक ही गति मिळती है। ३४ यही मार्ग आत्मीय्य करने के लिये आज़ुन का उपदेश।

दस्र्वाँ अध्याय – विभृतियाग

१-१ यह जन हन स पाप का नाश होना है कि अजन्मा परमेश्वर यथाभी
आर कृपियों स भी कृष का है। १-२ इश्वरी विभूति और याग। इश्वर स ही बुद्धि
भाति यागों की समर्पियों की ओर मनु की एवं परम्परा से मध की उत्पत्ति। ३-१
इस ज्ञानवात मगबद्धा का ज्ञानप्राप्ति परम्पु उह भी बुद्धि सिद्धि मगवान ही
है। ३-२ अपनी विभूति और याग एनएन क मिय मगवान से मनु की
प्राप्ति। ४-१ मगवान की अनन्त विभूतिया स स मुख्य मुख्य विभूतियों का
व्ययन ४-२ स कुछ विभूतिमय भीमन् और ऊर्जिन ह वह नभ परमेश्वरी
है। परन्तु अंश स है।

म्यारत्यूँ अध्याय - विश्वरूपज्ञानयाग

१-४ पूर्व अ याय मे वनसात रूप अस्मिन् इत्थरी रूप का गेम्मे के निय म्नावान
न प्राप्ता । - ५ न्न आधयकारक और गिय रूप का रम्मे के निय अनुन
का नियद्विज्जन - ६ विधय रूप का मन्त्रयुक्त वयन । ७-११ विगमय और
मय ॥ न्न दावर अनुनहृत् विधयगुन्ति और यह प्राप्ता कि प्रमय दावर
वन्त्रयुक्त कि और वन ह १ - १६ पहले यह वन्त्र कर दि में वाय ह
कि अनुन का उगाह उन्नर वन्त्र उन्नर कि वृष मे ही हन काय व नरा प्रग
हृत् गिरी व न्न निम्नित वन कर मारी । १७-२६ अनुनहृत् गुन्ति धमा प्राप्ता
आर पहल का माय रूप गियान के निय यिनय २७- १ जिना अनुन्यमन्ति के
विधय का न्न निम्नता गुन्म है । कि वृषमन्त्रधारण - २८ जिना मन्ति के
विधय का न्न न्दताओं का भी नहीं हो सकता २ अनु जिना मन्ति ग
जिन्म - ३ कि दावर परमधारागुन्ति व द्वारा वन वने के निय मे अनुन
मन्त्रयुक्त ३ अनु उन्नर

बारहवीं अध्याय – मन्त्रिणाग

[illegible]

तरुण्यं अध्याय - क्षमशत्रुजयिभागस्य

१. ० भय और शत्रु की व्याख्या । इनका ज्ञान ही परमेश्वर का ज्ञान है ।
 २. ४ शत्रुभयविचार उपनिर्वाह का और ब्रह्मगुण का है । ३ शेषव्यपकृतता ।
 ४-११ ज्ञान का स्वरूपमन्त्र । गडिहडि अम्भन । १०-१३ ज्ञान का स्वरूप का स्थान ।
 १४ इस ज्ञान का ज्ञान देने का पद । १ - १ प्रहृतिपुरुषविषय । करन करनेवाली
 प्रहृति है । पुरुष अकृता किन्तु भेदा ब्रह्म इत्यादि है । ३ पुरुष ही ईश्वर
 परमात्मा है । इस प्रहृतिपुरुषजन्य न पुनश्च नष्ट होता है । ४ २५ आत्मजन्य
 के प्राग-प्राप्त, मोक्षयोग, कर्मयोग और भटापुत्र अथवा नष्ट । २६- /
 शेषव्यपकृतता का ज्ञान न आकर ब्रह्म नष्टि । इसमें न अविनाशी है बड़ी परमेश्वर
 है । अपने प्रत्यक्ष न उक्त की प्राप्ति । २७ ३ करन करनेवाली प्रहृति है और
 आत्मा अकृता है । नष्ट प्राप्तिमात्र एक में है और एक में नष्ट प्राप्तिमात्र होने है ।
 यह ज्ञान देने न ब्रह्मप्राप्ति । २८-३३ आत्मा अकृता और निगुण है । अणु
 यद्यपि वह क्षेत्र का प्रसाधक है तथापि निर्गुण है । ३४ शत्रुशत्रु के भेद ज्ञान देने
 में परम सिद्धि ।

सौवर्द्धौ अप्याय - गुणप्रयविभागयाग

१-० ज्ञानविज्ञानान्तर्गत प्राणिश्रेष्ठ का गुणभेद में विचार। वह 'माध्म' है। ३-४ प्राणिमात्र का पिता परमेश्वर है; और उसके अधीनस्थ प्रकृति माता है। ५- प्राणिमात्र पर मत्स्य राज और तम क हस्तेबासे परिणाम। १-११ एक एक गुण अस्मा नहीं रह सकता। और वे का दशा कर तीनों की वृद्धि और प्रत्येक की वृद्धि क संज्ञा। १४-१८ गुणप्रवृद्धि के अनुसार कम क कम और मरने पर प्राप्त होनवासी गति। १ विगुणातीत हो जाने सं मोक्षप्रयति। १-२५ अर्जुन के प्रश्न करने पर त्रिगुणातीत के संज्ञा का और आचार का बचन। २६-२७ एकान्तमति से त्रिगुणातीत अवस्था की सिद्धि और फिर तम मोक्ष के धम के, एवं तम के अन्तिम स्थान परमेश्वर की प्राप्ति।

पञ्चदशौ अध्याय - पुरुषाष्टमभाग

१ अक्षयम्भी महापुरुष के वैराग्य और सांख्योक्त बचन का मेल । २-४ अलङ्कार से इसको फट डालना ही उससे परे के अभ्यस्त पत्र की प्राप्ति का माय है । अभ्यस्त पत्रबचन । ७-१ जीव और विज्ञातरीर का स्वल्प एवं सम्बन्ध । शरीर के किन्हीं गोचर है । १-२ परमेश्वर की सर्वव्यापकता । ३-४ अराधरसम्भवा उल्लेख पर पुरुषोत्तम । ११-२ इष्ट गुण प्रतीयमानान्तर से सर्वज्ञता और कृतकल्पता ।

सोसहर्षा अभ्याय — वैवाह्यसम्यक्प्रिभावयोग

१-१ दैवी सम्पत्ति के उन्मीलित गुण । ४ आसुरी सम्पत्ति के लक्षण । ८ दैवी सम्पत्ति मोक्षार्थ कीर आसुरी जननकारक है । ६-२ आसुरी खेगा का विस्तृत

व्यय। उनको जगत्तम म अयोगति मिलनी है। २१, = नरक के विविध द्वार - जगत्तम और योग। नसे करने ॥ कल्याण है। २ ४ शास्त्रानुसार अयोग्य का निगय और आचरण करने के विषय में उपदेश।

सुप्रहर्षो अध्याय - अष्टात्रयविमामयोग

१-८ अङ्ग के पूछने पर प्रवृत्तिस्वभावानुस्य सात्विक भाति विविध भडा का वयन। जेती भडा जेता पुष्य। १ नसे भिन्न आसुर। ७-१ सात्विक रावत और तामस आहार। ११-११ विविध यज्ञ। १४-१६ तप के तीन मेर - घाटीर सात्विक और मानस। १७-१७ इनम सात्विक भाति मेर स प्रत्येक विविध है। २-२ सात्विक भाति विविध ज्ञान। २१ ३ तत्त्वज्ञ ब्रह्मनिर्देश। ६-७६ नम ३० स आरम्भम्बक 'न' मे निष्काम और 'न' से प्रशस्त कम का समावेश होता है। ८ शेष (मयाग असत) इहलोक और परलोक म निष्काम है।

अष्टात्रहो अध्याय - मोक्षसंन्यासयोग

१ २ अङ्ग के पूछने पर संन्यास और त्याग की कमयोगमागान्तगत व्याख्याएँ। ३-६ कम का त्याग-अत्यागविषयक निगय यज्ञयाग भाति कमों को भी अन्याय कमों के समान निराहृष्टि से करना ही चाहिये। ७-९ कमत्याग के तीन मेर - सात्विक, राजस और तामस। पञ्चशा छोड़ कर कस्यकम करना ही सात्विक त्याग है। १० कमपञ्चन्यागी है। क्योंकि कम तो किसी से भी छूट ही नहीं सकता। ११ कम का विविध पञ्च सात्विक त्यागी पुरुष को कस्यक नहीं हाता। १२-१५ कोर भी कम होने के पाँच कारण है। केवल मनुष्य ही कारण नहीं है। १६ १७ अठारह यह अहङ्कारबुद्धि - कि मैं करता हूँ - छूट जाने से कम करने पर भी अस्ति रहता है। १८ १ कमबोद्धा और कमसंग्रह का संन्यास सत्य और उनके तीन मेर। - २१ सात्विक भाति गुण मेर म ज्ञान के तीन मेर। अविनश्व विमलेशु यह सात्विक ज्ञान है। २२- कम की विविधता। कसाधारहित कम सात्विक है। ३-२४ कता के तीन मेर। निगह कता सात्विक है। - ३० बुद्धि के तीन मेर। ३१-३३ प्रवृत्ति के तीन मेर। ३४-३६ गुण के तीन मेर। आत्मबुद्धि प्रमाण सात्विक गुण है। ४ गुणमेर मे मारे जगत् के तीन मेर। ४ - ६४ गुणमेर मे आनुबन्ध की उपपत्ति। आशय धर्मिय बन्ध और शत्रु के स्वभावबन्ध कम। ४५ ४६ आनुबन्धविहित स्वभावपरण म ही अन्तिम भिडि। ६०-४ परबन्ध मयावह है। स्वकर्म लोप होने पर भी अन्याय है। नार कम स्वप्न के अनुसार निराहृष्टि के द्वारा करने मे ही निष्कामभिडि मिलनी है। ५०-५६ इन का निष्कर्ष कि नार कम करते रहने से भी भिडि निग प्रचार मिलनी है। ५७ ५८ इनी माग की स्वीकार करने के विषय में अङ्ग को उपदेश। ५ - ६१ प्रवृत्तिपम के नामन अहङ्कार की एक नहीं पक्की। इन्धर की ही शरण में जाना चाहिये। अङ्ग का यह धी र ३

उपदेश कि इस गुण को समझ कर फिर जो दिख में आवे सी कर । ६४-६६ मत्पन्न
 को यह अन्तिम आश्वासन कि सब कर्म छोड़ कर मेरी शरण में आ । सब पापों
 से मुक्त कर दूँगा । ६७-६९ कर्मयोगमात्र की परम्परा को भाग प्रचलित रखने को
 अब । ७०-७१ उसका फलमाहात्म्य । ७२-७३ कृतम्यमोह नष्ट हो कर अर्जुन की
 मुक्ति करने के लिये तैयारी । ७४-७८ धृतराष्ट्र को यह कथा सुना चुकने पर सज्जनित
 उपसंहार ।

श्रीमद्भगवद्गीता

प्रथमोऽध्यायः ।

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

धर्मभक्त इच्छासक्त ममता युक्तम् ।

मासिका पाण्डुराभ्यां क्षिमक्षयन मज्जय ॥ १ ॥

पहला अध्याय

[illegible]

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1

[illegible]

सञ्जय उवाच ।

११ षट्वा तु पाण्डुबानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।

आचार्यमुपसङ्गम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥

पश्यीतो पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।

व्यूढां हृपदपुत्रेण तव शिष्येण भीमता ॥ ३ ॥

अत्र दूरा मोह्यवासा भीमाजुनसमा युधि ।

युयुधानो विराटश्च हृपदश्च महारथः ॥ ४ ॥

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।

पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैल्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥

युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीरवान् ।

सौमित्रो वीपवेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ ६ ॥

मैदान को इस से बड़े कष्टपूर्वक छोड़ा करता था । अतएव इसको क्षेत्र (वा लेट) कहते हैं । जब द्रुप ने कुछ को यह बरतान दिया कि इस क्षेत्र में कोई खोग उप करते करत पा युद्ध में मर जायेंगे, उन्हें स्वर्ग की प्राप्ति होगी । तब उतने इस क्षेत्र में इस चक्षुषा छोड़ दिया (म मा शस्य ५३) । इन्द्र के इस करतव्य के कारण ही वह क्षेत्र बर्मेभन या पुष्पक्षेत्र कहलाने लगा । इस मैदान के विषय में यह कहा प्रचलित है कि वहाँ पर परशुराम ने दक्षीत कर सभी पृथ्वी को निम्नलिख करके फिल्लर्पण किया था और अर्वाचीन काल में भी वही क्षेत्र पर बड़ी बड़ी कट्टारियाँ हा चुकी हैं ।]

सञ्जय ने कहा — (२) उस समय पाण्डवों की सेना को व्यूह रच कर (नदी) केन राजा दुर्योधन (द्रोण) आचार्य के पास गया और उनसे कहने लगा कि—

[महाभारत (म मा मी १. ४-७ मनु. ७. ११) के उन अध्यायों में— कि जो गीता से पहले स्थित हैं— यह बतान है कि जब दुर्योधन की सेना का भीष्म द्वारा रखा हुआ व्यूह पाण्डवों ने देखा; और जब उनका अपनी सेना कम दीन पड़ी तब उन्होंने युद्धविद्या के अनुसार बल-गमक व्यूह रचकर अपनी सेना लड़ी की । युद्ध में प्रतिदिन ये व्यूह कात्थ करत थे ।]

(३) ६ आचार्य 'पाण्डुपुत्रा' की इस बनी सेना को शिष्य कि किनकी व्यूह-रचना तुम्हारे बुद्धिमान शिष्य द्रुपदपुत्र (वृष्णभक्त) ने की है । (४) इसमें द्रुमहापुत्र और युद्ध में भीम तथा अक्रुतरीने युयुधान (सात्यकि) । विराट और महारथी हृपद () धृष्टकेतु चकितान और वीरवान् काशिराज पुरुजित् कुन्तिभोज और नरभेद शैल्य (५) इसी प्रकार पराक्रमी युधामन्यु और वीरमासी उत्तमौजा

अस्माकं तु विदिम्या य ताजिषाध द्विजात्तम ।

नायका मम सैन्यस्य संहार्य तान्त्रवीमि त ॥ ७ ॥

भवान्मीप्साद्य कणाय हृयस्य समितिउजय ।

अभ्यक्ष्यामा यिकर्णस्य सोमवृत्तिस्तर्षव च ॥ ८ ॥

अन्य च बहव द्युप मवयं त्यजजीविता ।

मानादात्मप्रहरणा सयं युद्धविशारदा ॥ ९ ॥

अपर्याप्तं तत्स्माकं बलं मीप्सामिरक्षितम् ।

पर्याप्तं त्विदमतपौ बलं मीप्सामिरक्षितम् ॥ १० ॥

एवं सुमित्रा क पुत्र (अम्मिम्यु) तथा त्रौपनी क (पौत्र) पुत्र - य सभी महारथी हैं ।

[इस हथर बनपारी सोढाओं के साथ अवेस पुत्र करनेवाले का महारथी कहत है । दाना और भी नेताओं में आ रही महारथी अथवा अठिरथी में उनका कण उद्योगपथ (१३४ से १३७ तक) में आठ अघ्वादा में किया गया है । बहा कल्प दिया है कि पृथ्वेय विद्युत्पाथ का वेद्य था । इसी प्रकार पुनक्ति कुन्तिमोय, ये ग मित्र मित्र पुनरी क नाम नहीं हैं । किन्तु कुन्तिमोय राजा की सुन्ती गाँ दी गाँ की पुनक्ति उसका औरत पुत्र का और अत्रुन का मामा का । (म. म. उ. १३७ २) । यद्धाम्यु और उन्मीषा दोनों पाञ्चाम्य के और चकितान एक साथ था । युद्धाम्यु और उन्मीषा दोनों अत्रुन क चक्ररुद्ध थे । वेम्य पिरी इग का राज था ।]

(७) द द्विभट्ट' अब हमारी आर सेना के इस मुख्य मुख्य नायक है उनका नाम मी में भारय्य मुनाता है प्यान इ कर मुनिये । (८) आप और मीप्स कण और रणक्षि हार अभ्यक्ष्यामा और विषण (युयोधन के सा मारथों में से एक) तथा सामन्त का पुत्र (नूरेभया) () एवं इनके मित्रा वन्तर अभ्यान्व दूर मेरे विष प्राप्त होने का लघार द और सभी नाना प्रकार के राज्य व्यपन्न के निपुण तथा बुद्ध में प्रवीण है । (९) इस प्रकार हमारी यह सेना - जिसकी रक्षा स्वयं मीप्स कर रहा है - भयानक भर्तान् अपरिमित या भयवाति है । किन्तु उन (पाण्डवों) की यह सेना - जिसकी रक्षा मीम कर रहा है - पचाष्ट भयान परिमित का मवाति है ।

[इस श्लोक में 'पचाष्ट और भयानक शस्त्रों के अथ क विषय में मन्त्र-
में है । 'पचाष्ट का नामात्म्य अथ वन या बाणों वाला है । इसलिये कुछ लोग यह अर्थ समझते हैं कि पाण्डवों की सेना बाणों के और हमारी बाणों नहीं है । परन्तु यह अर्थ ठीक नहीं है । परम उपाख्यान में धृतराष्ट्र ने भवानी सेना का वर्णन करते लक्षण उक्त मुख्य सेनापतिवों के नाम कल्प कर युयोधन ने

अयमेव च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।

भीष्ममेवाभिरक्षन्तु मवन्ताः सर्वे एव हि ॥ ११ ॥

कहा है कि मेरी सेना बड़ी और गुणवान है। 'ससिधे जीत मेरी ही होगी' (उ ४ ६-७)। इसी प्रकार भाग पक्ष कर भीष्मपक्ष में (जिन समय द्रोणाचार्य के पास कुशोपन फिरसे सेना का बणन कर रहा था उस समय भी) गीता के उपर्युक्त श्लोकों के समान ही श्लोक उसने अपने मुँह से ज्यों-के-त्या बड़े हैं (भीष्म ५१ ४-६)। और तीसरी बात यह है कि सब धर्मिकों का प्रस्तावित करने के लिये ही हर्षपूर्वक यह बणन किया गया है। 'न लक्ष्मणों का विनाश करने से उस स्थान पर अपर्याप्त शत्रु का अवयंशित अपार वा अगणित' के सिवा और कोई अर्थ ही हो नहीं सकता। 'पयास शत्रु का धातुर्धर्म' बहूँ और (परि) ब्रह्म करने योग्य (माप् = प्राप्ये) है। परन्तु 'अनुक क्षम के लिये पयास या अनुक मनुष्य के लिये पयास' उस प्रकार पयास शत्रु के पीछे पड़ना अथ के दूसरे शत्रु को हार प्रयोग करने से 'पयास शत्रु का यह अर्थ हो जाता है — उस क्षम के लिये या मनुष्य के लिये भरपूर भगवा समय। और यदि 'पयास के पीछे कोई दूसरा शत्रु न रहा अथ तो केवल 'पयास' शत्रु का अर्थ होता है भरपूर, परिमित या क्लिष्ट गिनती की का लक्ष्मी है। प्रस्तुत श्लोक में 'पयास शत्रु के पीछे दूसरा शत्रु नहीं है। इतिहास यहाँ पर उसका उपर्युक्त दूसरा अर्थ (परिमित या मर्यादित) विवक्षित है; और महा भारत के अतिरिक्त अन्यत्र भी ऐसे प्रयोग किये जाने के उदाहरण ब्रह्मचर्यगिरि हट टीका में दिये गये हैं। कुछ लोगों ने यह उपपत्ति कल्पित है कि कुशोपन समय से अपनी सेना को अपयास भयाग कर नहीं करता है। परन्तु यह ठीक नहीं है। क्योंकि कुशोपन के 'न जाने का बणन बड़ी सी नहीं मिलता। निन्तु इसके विपरीत यह बणन पाया जाता है कि कुशोपन की बनी मारी सेना का हार कर पाण्डवा ने बल नामक ध्युह रखा; और वारणा की अपार सेना का हार मुभिर्दिश का बहुत बड़ा दुःखा था (म मा भीष्म ॥ ५ और २१ २)। पाण्डवों की सेना का मनापति ब्रह्मचर्य था। परन्तु भीष्म रक्षा कर रहा है ब्रह्म का कारण यह है कि पहले दिन पाण्डवा ने का बल नाम का ध्युह रखा था उसी रक्षा के लिये हम ध्युह का अग्रभाग में भीष्म ही नियुक्त किया गया था। अतएव मनारक्षक की दृष्टि से दुःखापन का यही सामन विचार ॥ रहा था। (म मा भीष्म ॥ ६-१ २१ २६) और इसी अर्थ में इन शब्दों का अर्थ है कि विषय न मनापति म गीता के पाठ के अध्याया म नाम्नेन रक्षक भीष्मन बहा गया है (म मा १)]

(११) (ग १४) निन्दन के अनुसार मव १यना म — अथ १ मव । केचित्

§ १ तस्य सञ्जमयन्तर्ह्य कुरुतुः पितामहः ।
 सिंहायै विनयाच्चैर् ठंस्वै वृष्णी प्रतापवान् ॥ १० ॥
 तदा द्रोणाच्च भयञ्च पणवानकगोमुखाः ।
 सहस्रीवाम्यहन्यन्त स द्रव्यस्तमुखाऽभवत् ॥ ११ ॥
 ततः श्वेतैर्ययुक्तं महति स्यन्वने स्थितौ ।
 माधवः पाण्डवश्चैव विद्यां ठंस्वै प्रवृष्मतुः ॥ १२ ॥
 पाण्डवजन्ये हृषीकेशो ब्रह्मन्त घनऽजयः ।
 पौण्ड्रं वृष्णी महाघोत्रं भीमकमा वृकोदरः ॥ १३ ॥

मित्र प्रवेशद्वारा में - रह कर तुम सब को निकल करके भीष्म की ही समी ओर से रक्षा करनी चाहिये ।

[वनापति भीष्म स्वयं पराक्रमी और किसी से भी हार जानवाये न थे । समी ओर से सब को उनकी रक्षा करनी चाहिये इस कथन का कारण बुधासन दूसरे स्थान पर (म. मा भी १ - १५; - १. ६ ४१) यह कथ्यवा है कि भीष्म का निश्चय था कि हम शिवाजी पर शस्त्र न चलावेंगे । इसलिये शिवाजी की ओर से भीष्म का पास हान की सम्भावना थी । अतएव सब का साथवानी रखनी चाहिये -

अरक्ष्यमाण हि वृको दन्व्यान् सिंहं महाबलम् ।

मा सिंहं जम्बुकनेष भानपथाः शिवाजिहना ॥

महाबलवान सिंह की रक्षा न कर, तो भेड़िया उस मार लेगा इनमिद्वे जम्बुक वदश शिवाजी न सिंह का पास न हान हो । " शिवाजी को ऐसा भीरु दूसरे किसी की भी लक्ष्य होने के लिये भीष्म अपने ही समक्ष था । किसी की महाबला की उद्द भयाना न थी ।]

(१) (इति म) बुधोपन का हथान एव प्रतापवासी बृद्ध कारण पितामह (वनापति भीष्म) ने सिंह की पंथी पड़ी बचना कर (लक्ष्य की मरानी के लिये) अपना शस्त्र पंथा । (२) इति माधव ही अनेक पात्र भी (नीबत) पण्य भानक भार सामुग (ये लक्ष्य क पात्र) एवम् वदने एव ओर उन पात्र का नाश पारी ओर लक्ष्य उठा (१६) अन्तर मक्ष पारी में जो एव एव रथ में दंडे एव माधव (भीष्म) ओर पाण्डव (आन) ने (यह गुणा करने के लिये - कि अपने पास भी लेगती है - आयुध क लक्ष पर) लिय पात्र पठाव । (१५) इति एव अपन भीष्म न शस्त्रव्य (नामक पात्र) आन न देव न मय र क्म बनरने वृकोदर अपन भीष्म ने एव मक्ष एव मय

अनन्तविजयं राजा कुन्तीपुत्रा युधिष्ठिर ।

नकुलं सहदेवञ्च सुयोधमणिपुष्पका ॥ १६ ॥

काश्यप्य परमप्राप्तं दिक्षुष्णी च महारथः ।

भृष्टशुभो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥

द्रुपदो द्रौपद्याश्च सर्वथा पृथिवीपते

सामञ्च महाबाहुः संस्वामु बभ्रुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥

स घोषा धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यवारयत्

ममञ्च पृथिवीं कैव तुमुक्तो व्यनुनादयत् ॥ १९ ॥

॥ अथ अवस्थितान्ब्रह्मा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः ।

प्रवृत्ते शस्त्रस्तम्यात् धनुस्त्रयस्य पाण्डव ॥ २० ॥

दृपीकेशो तत्रा वाक्यमिदमाह महीपत

अर्जुन उवाच ।

सुनयोरुमयार्मण्यं रथं स्थापय मेऽभ्युत ॥ २१ ॥

यावद्वृताक्षिणीक्षेत्रं योऽप्युक्तमामवस्थितम् ।

कर्मणा सह यान्द्रक्ष्यमस्मिन् रणमभ्युद्यम ॥ २२ ॥

यास्त्यमानामवक्षेत्रं च एतद्व्य समागताः ।

धार्तराष्ट्रस्य पूर्वसंपुंजे प्रियचिकीर्षवः ॥ २३ ॥

पूँजः । (१६) कुन्तीपुत्र राजा युधिष्ठिर ने अनन्तविजय नकुल और सहदेव ने सुयोध एवं मणिपुष्पक, (१७) महाभनुर्धर काशिराज महारथी शिखण्डी बृहस्पति विराट तथा अश्व सात्यकि (१८) द्रुप और द्रौपदी के (पौत्रों) के, तथा महाबाहु लौम्य (अभिमन्यु) "न सब ने हे राजा (धृतराष्ट्र) ! चार ओर अपने अपने भस्मा शङ्क बरसाये । (१९) आकाश और पृथिवी को गहम देनेवाली उठ तुमसे आवाज ने कीरवा का कक्षेय फाट डाला ।

(२०) अनन्तर कीरवा को त्यजकरा से लड़े गेन परम्पर एक वृत्त पर शस्त्रमहार हाने का समय आने पर कपिध्वज पाण्डव अर्थात् अर्जुन (२१) हे राजा धृतराष्ट्र ! श्रीकृष्ण से ये शस्त्र बीज — अर्जुन ने कहा :— हे अभ्युत ! मेरा रथ गनी सेनाओं के बीच से पक कर लान करो (२२) "तने में युद्ध की इच्छा से ठेकार हुए "न सगो का मे अवलोकन करता हूँ, और मुझे इस रणक्षेत्र में किनके साथ खड़ा है "यव (२३) युद्ध में पूर्वदिग् सुवोचन का कस्यान करने की

सञ्जय उवाच ।

पद्ममुक्तो हृषीकेशा गुहाकपान भारत ।

सप्तपादमयामभ्य स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ २४ ॥

इच्छ ने वहाँ को खड़ेबाकें बसा हुए हैं । उन्हें मैं देख रहा हूँ । सञ्जय बोला - (२४)
हृषीकेश ! गुहाकेश अर्थात् आसुर्य को बीतनेवाले अर्जुन के इस प्रकार कहने पर
हृषीकेश अर्थात् 'नृसिंहों के स्वामी श्रीहृष्ण ने (अर्जुन के) उत्तम रथ का शर्तों
सेनाओं के सम्मुख मरवा कर लड़ा कर दिया और -

[हृषीकेश और गुहाकेश शब्दों के जो अर्थ ऊपर दिये गए हैं वे टीका
कारों के मतानुसार हैं । नारदपञ्चरात्र में भी 'हृषीकेश' की यह निरुक्ति है कि
हृषीक = इन्द्रियों और उनका इश = स्वामी (ना पञ्च ७ ८ १७) । और
अमरकोश पर धीरेस्वामी की जो टीका है उसमें लिखा है कि हृषीक (अर्थात्
'नृसिंहों) शब्द हृष = आनन्द देना 'न' धातु से बना है । 'नृसिंहों' मतुल्य को
आनन्द देती है । 'सत्य' उक्त हृषीक कहत है । तथापि यह शङ्का होती है
कि हृषीकेश और गुहाकेश का जो अर्थ ऊपर दिया गया है वह ठीक है या नहीं ?
स्वाक 'हृषीक' (अर्थात् 'नृसिंहों) और गुहाक (और निद्रा या आसुर्य)
के शब्द प्रचलित नहीं हैं । हृषीकेश और गुहाकेश इन दोनों शब्दों की व्युत्पत्ति
तृतीयांश से भी क्या सकती है । हृषीक + केश और गुहाक + केश के कर्त्तव्य
हृषी + केश और गुहा + केश ऐसा भी पण्डित किया जा सकता है और फिर
यह अर्थ हो सकता है कि हृषी अर्थात् हृष से गढ़े किये हुए या प्रदत्त शिल्पके
केश (दाढ़) हैं वह श्रीहृष्ण और गुहा अर्थात् गुह या घन विलम्ब केश हैं
वह अर्जुन । भारत के श्रीकृष्ण जीहृष्ण ने गुहाकेश शब्द का यह अर्थ रखा
पर अपनी गंगा में विष्णु से लूँट लिया है । और मृत के शरीर का
जो हामरूप नाम है उसका हृषीकेश शब्द की उत्पत्ति तृतीयांश से भी
असम्भवनीय नहीं कह सकते । महाभारत के शालिवाहनाख्य नाट्यध्यायीशास्त्रान्त
में लिखे ४ मुख्य मुख्य नामों की निरुक्ति में एक यह अर्थ दिया है कि हृषी
अर्थात् आनन्ददायक और केश अर्थात् किरण । और कहा है कि सूर्यन्द्रज्योति
आनी विनूतिषों की किरणों से लम्पट आन की हृषित करता है इत्यर्थ उक्त
हृषीकेश कहत है (व्याख्य ३४१ ४३ और ३४५ ४४ ५ ६ १ उपा ६ ७) ।
और पद २२ स्वामी से बना गया है कि हृषी प्रकार केशक शब्द भी केश अर्थात्
किरण शब्द से बना है (शां ३८१ ४३) इन्हीं बातों भी अर्थ क्या न हो ? पर
श्रीहृष्ण और अर्जुन के ये नाम हैं । इन के नामों में शब्द बदलने सम्भव नहीं
नहीं कहते । अर्थात् यह शब्द निरुक्ति का नहीं है । जो व्याख्यशास्त्र या शिल्प

भीष्मद्राणप्रमुन्वतः सर्वेषां च मदीक्षिताम् ।
 उपायं पार्थ पथ्यताम्ममवतान्कुरुनिति ॥ २७ ॥
 तत्रापश्यस्वस्थितान्पाथः पितृमथ पितामहाम् ।
 आचार्यान्मातुलाम्भ्रातृनुभ्राभ्यांभ्रान्नन्मीक्षया ॥ २८ ॥
 श्यशुरान्शुनृषीन् च समयोरुभयारपि ।
 तान्नन्मीक्ष्य स कीमतां सधाम्बधूमवास्थितान् ॥ २९ ॥
 कृपया परयाविष्टा विपीकृच्छिमववर्षीत ।
 अर्जुन उवाच ।

६६ छट्पदं स्थजनं कृष्णं युयुत्सुं समुपस्थितम् ॥ २७ ॥
 सीङ्गितं मम गात्राणि मुखं च परिश्रुष्यति ।
 वेपथुश्च शरीरं म रामहृष्यञ्च जायते ॥ २८ ॥
 माण्डीवं कस्तुत इस्तास्थकृष्वं परिवृक्षत ।
 न च शक्नोम्यवस्थानुं क्षमतीयं च म मनः ॥ २९ ॥
 निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि कृत्य ।
 न च श्रेयाऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाह्व ॥ ३० ॥

[नाम अत्यन्त बड़ हो गया है । उनकी निश्चिन्ता बलस्थाने में उस प्रकार की अदृष्टियों
 का भाना या मतभेद हो जाना बिल्कुल सहज बात है ।]

(२७) भीष्म द्रोण तथा सब राजाओं के सामने (२८) बोले कि अर्जुन ! यहाँ
 एकत्रित हुए इन कौरवों को देखो ! (२९) तब अर्जुन को विस्मय हुआ कि यहाँ
 पर कुछ हुए सब (अपने ही) यह बूटे आकाश आकाश माया माया के, नाती
 मिल (३०) सत्वर और स्नेही होना ही सेनाओं में है । (और इस प्रकार) यह
 देख कर — कि वे सभी एकत्रित हमारे सामने हैं — कुन्तीपुत्र अर्जुन (२८) परम
 कष्टों से व्याप्त होता हुआ श्लिष्ट हो कर यह बहने लगा —

अर्जुन ने कहा — हे कृष्ण युद्ध करने की इच्छा से (यहाँ) क्या हुए
 इन स्वर्गों को रूप कर (२७) मेरे गात्र शिथिल हो रहे हैं यह स्पष्ट रहा
 है शरीर में कंपकंपी उत्पन्न कर रोष भी स्पष्ट हो गये हैं (२८) माण्डीव (पशुपत)
 हथकड़ी से गिर पड़ा है और शरीर में भी सर्वत्र लाल हो रहा है तथा नहीं रहा
 जाता और मेरा मन चकरा रहा गया है । (२९) इसी प्रकार हे कष्ट । (मुझे
 सब) लक्षण विपरीत दिखते हैं और स्वर्गों को युद्ध में मार कर भेद अमान

न काँक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।
किं नो राज्येम गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ ३० ॥

येषामर्थे कर्तवितं ना राज्यं भागाः सुखानि च ।
॥ इमेऽवस्थिता युद्धं प्राणांस्त्यक्त्वा भवानि च ॥ ३१ ॥

आचार्यः पितरं पुत्रास्तथैव च पितामहा ।
मातुलाः श्वशुराः पीशाः श्यावाः सम्बन्धिनस्तथा ॥ ३४ ॥

एतासु हन्तामिच्छामि घ्नताऽपि मयुधव्रत ।
अपि ब्रह्मोन्मथराज्यस्य हतो किं नु महीकुल ॥ ३५ ॥

मिहस्य धातराष्ट्रासु का मीतिः स्याज्जनाद्वन ।
पापमवाभयङ्क्ष्मान्दृश्यतां तातातनायिन ॥ ३६ ॥

तस्माच्छाहा यय हर्तुं धातराष्ट्रान्स्वदन्धधवान् ।
स्वजनं हि कथं हन्त्या सुमित्रः स्यात्त माधव ॥ ३७ ॥

कथान (हामा एसा) नहीं दीन पढ़ना । (३) इ कृष्ण । नून विजय की इच्छा नहीं न राज्य चाहिये और न सुख ही । इ शाकिम् । राज्य उपभाग का अधिकार रहने से ही हमें उनका क्या उपयोग है । (३१) किन्हे लिये राज्य की उपभागों की और सुखों की इच्छा करनी थी ये ही य सोय जीव और भोगों की भागा छड़ कर युद्ध के लिये गए हैं । (३४) आचार्य को पूरा सम्पन्न राजा मामा समूह नाती, नासे और सम्बन्धी (३५) यद्यपि य (हम) मारने के लिये गए हैं तथापि हम मनुजान् । ब्रह्मरूप के राज्य तक के लिये मैं (३६) मारने की इच्छा नहीं करना । फिर गृह्णी की बात है क्या बीर (३७) इ जनादन इन करवा मार कर हमारा धन-ला प्रिय होगा । यद्यपि य आत्महत्या है तो भी इनका मारने से हमें पार ही लगता (३७) इत्यर्थ है हमें अपने ही सम्बन्ध कार्यों का मारना उचित नहीं है । हे माधव । शत्रु का मारकर हम मृगी क्यापर हाथ

। अमिश्र मरुद्वेष शत्रु का धननाश । शत्रुनाशहरद्वेष पढ़ने आत्मनयि ॥
। (बर्हिदम् ३) ६) अपात पर इच्छने के लिये अया हभा विर अनकाय
। हाप में हाथिपार कर मारने के लिये अया हभा धन पर कर ० इत्यर्थ
। अम की पा । इत्यर्थ है — ये हः आत्मनयि है । मनु के ली कथा है (३)
। इन का वा पदार्थ इन ल मर — अम पर पदार्थ ली है (मनु ८
। ३) ३)

§ ११ यद्यप्यत न पश्यन्ति लामापहतचेतसः ।

कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहं च पातकम् ॥ ३८ ॥

कथं न हयमस्माभिः पापादस्माद्विचर्तितम् ।

कुलक्षयकृतं त्वार्यं प्रपश्यन्निर्जनार्जनम् ॥ ३९ ॥

कुलक्षयं प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।

धर्मे गतः कुलं कृत्स्नमभर्मोऽभिभवत्युत ॥ ४० ॥

(३८) सोम से भिन्नी बुद्धि नष्ट हो गई है उन्हें कुल के क्षय से होनेवाले दोष और मित्रद्रोह का पातक यद्यपि निर्धारण नहीं देता (३) तथापि हे जनार्दन ! कुलक्षय का दोष हमें स्पष्ट वीक्ष्य पढ़ रहा है। अतः उस पाप से पराहमण होने की बात हमारे मन में आवे बिना कैसे रहेगी ?

[प्रथम से ही यह प्रत्यक्ष हो जाने पर—कि युद्ध में गुरुवध सहस्रव और कुलक्षय होगा—छान्दोग्योपनिषद् अपने कृतव्य के विषय में भर्तृन् को जो आशीर्वाद देता उसका क्या धीर है ? गीता में आगे प्रतिपादन है उससे इसका क्या सम्बन्ध है ? और उस दृष्टि से प्रथमाध्याय का बीन-सा महत्त्व है !—इन सब प्रश्नों का विचार गीतारहस्य के पहले और फिर चौदहवें प्रकरण में हमने किया है उसे देखो। इस स्थान पर ऐसी साधारण सुक्तियों का उल्लेख किया गया है। जैसे खेम से बुद्धि नष्ट हो जाने के कारण युद्ध का अपनी युद्धता बान न पड़ती हो तो चतुर पुरुषों को युद्धों के फल में पड़ कर युद्ध न होना चाहिये— न पापे प्रतिपापत्वात्—उन्हें सुप रहना चाहिये। न साधारण सुक्तियों का ऐसे प्रसङ्ग पर कहाँ तक उपयोग किया जा सकता है अभवा करना चाहिये ! यह भी ऊपर के समान ही एक महत्त्व का प्रश्न है। और नवका गीता के अनुसार जो उत्तर है उसका हमने गीतारहस्य के बारहवें प्रकरण (पृष्ठ ३९३-३९८) में निरूपण किया है। गीता के अन्तर्गत अध्यायों में जो विवेचन है वह भर्तृन् को उन पाठानों की निश्चिन्ता करने के लिये है कि जो उसे पहले अध्याय में हुई थी। इस बात पर स्थान विधि रहने से गीता का तात्पर्य समझने में किसी प्रकार का संदेह नहीं रह जाता। भारतीय युद्ध में एक ही राष्ट्र और धर्म के लोगों में युद्ध हो गई थी और के परम्परा मरने-मारने पर उतार हो गये थे। नही कारण से उस धर्मार्थ उत्पन्न हुई है। अर्थात् नही नही नही ऐसे प्रसङ्ग आवे हैं, वहाँ ऐसे ही प्रश्न उपस्थित हुए हैं। अस्तु आगे कुलक्षय से जो जो अनर्थ होते हैं उन्हें भर्तृन् स्पष्ट कर कहता है।]

(४) कुल का क्षय होने से सनातन कुलधर्म नष्ट होते हैं (कुल-) धर्मों के

अधमाभिषयात्कृष्ण प्रवृत्त्यन्ति कुलस्त्रिय ।

स्त्रीषु इष्टासु वाण्येय जायत वणसङ्करः ॥ ४१ ॥

सङ्करो नरकार्येव कुलज्ञानां कुलम्य च ।

पतन्ति पितरा हर्षा लुप्तपिण्डोदकक्रिया ॥ ४२ ॥

वार्धरो कुलज्ञानां वणसङ्करकारकः ।

उत्साधन आतिथमा कुलधर्माच्च शाश्वता ॥ ४३ ॥

उत्सङ्गकुलधर्माणां मनुष्याणां जनाङ्ग ।

नरक नियते वासा मयतीत्यनुद्युभुम ॥ ४४ ॥

§ ६ अहा बत महत्पार्यं कर्तुं व्ययमिता वयम ।

यद्वाज्यसुखलभन हन्तुं न्यजनमुपना ॥ ४५ ॥

यदि मामप्रतीक्षरमद्राक्षं दाम्भपाणयः ।

धातराष्ट्रा रण दन्युस्मन्म क्षमतरं मयत् ॥ ४६ ॥

मृत्यु न ममूचे पुनः पर स्वयं की पाक क्मनी है । (४१) हे कुष्ण 'अधर्मे' के
 विप्लव न कुलस्त्रियों भिगडती है । हे वाण्येय श्रिया के सिद्ध ज्ञान पर बगनदूर
 होता है । (४२) भीर बगनदूर होने न वह कुलपातक का भीर (नम्र) कुल
 का निधय ही नरक में न जाता है एवं विष्णुजन भीर गणनां श्रियाओं के लय
 हा खने न नरक वितर में पतन पात है । (४३) कुलपातकों के इन बगनदूर
 कारक शरीर न पुरातन आतिथमा भीर कुलधर्म उत्सङ्ग होता है । (४४) भीर हे
 ज्ञान 'हम एता मन्त्र भा १६ है कि जिन मनुष्यों के कुलधर्म विच्छिन्न है
 खने हैं उनका निधय ही नरककाल होता है ।

(४५) स्त्री का नहीं मम वाय-मुन स्वयं न स्वर्जनी का मारन के निवे
 उदात्त एव है (नमःसुख) वह हमने एक बड़ा पाप करने की योजना की है । (४६)
 इसकी आभा मेरा अधिष्ठ बन्धन ना हममें हागा कि मैं निःशस्त्र हो कर प्रतिकार
 करना छूटूँ (भीर य) शस्त्रधारी वारक मृत रण में मार जावे । नक्षय न कहा -

| [रण में गए हो कर युद्ध करने की प्रणाली थी । अतः रण में भयन
 | स्थान पर रह गया इन शस्त्री न यही अध अधिष्ठ बन्धन जाता है कि निम
 | हा ज्ञान के कारण युद्ध करने की उल इच्छा न थी । महापौरन में कुछ स्वयं
 | पर इन रणों का न बचन है । नमः ईश्वर पहाता है कि अज्ञानवर्जित रण प्रय
 | में परिषी के लय व बरे बरे रणों में पार पार पों । न न न यः अर रणी पद
 | नरणी ईश्वर भयन प्राय में परस्पर एक दूसरे की आत्माओं में डेरन य । रण

सञ्जय उवाच

एवमुक्त्वाऽर्जुन संसृज रथोपस्थ उपाविष्टः ।

विसृज्य सदार चार्यं शकसंविप्रमानसः ॥ ४७ ॥

इति भीमद्रुपवद्वीतासु उपनिपन्तु ब्रह्मविद्यायां यागशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवा-
 मञ्जुनविद्यायोगो नाम प्रथमाऽध्यायः ॥ ॥

(४७) "स प्रह्वर रथमृमि में मापण कर, छाक से व्यवितविच भर्जुन (हाव का)
 अनुप्य-भाज स्वाग कर रथ में अपन स्थान पर सींही बैठ गया ।

| श्री पहचान क क्रिय प्रत्येक रथ पर एक प्रह्वर की विशेष ध्याय स्वी रहती थी ।
 | यह बात प्रसिद्ध है कि अर्जुन श्री पञ्चा पर प्रत्यक्ष हनुमान ही बैठे थे ।

"स प्रह्वर भीमबाहु क गाये हुए — अथात् कहें हुए — उपनिपत् में ब्रह्म
 विद्यान्तगत याग — अथात् कर्मयाग — शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद
 में अञ्जुनविद्यायोग नामक पहला अध्याय समाप्त हुआ ।

[गीतारहस्य के पहले (पृष्ठ ३) तीसरे (पृष्ठ ३) और चारहवें (पृष्ठ
 ३५३) प्रकरण में इस सङ्ग्रह का ऐसा अर्थ किया गया है कि गीता में केवल
 ब्रह्मविद्या ही नहीं है किन्तु उसमें ब्रह्मविद्या के आधार पर कर्मयाग का प्रतिपादन
 किया गया है । यद्यपि यह सङ्ग्रह महामारुत में नहीं है परन्तु यह गीता पर
 संन्यासमार्ग टीका होने के पहले का हामा । क्योंकि, संन्यासमार्ग का जो भी पण्डित
 पञ्चा सङ्ग्रह में लिखेगा । और इससे यह प्रकट होता है श्री गीता में संन्यासमार्ग
 का प्रतिपादन नहीं है । किन्तु कर्मयोग का शास्त्र समझ कर संवाद रूप से
 विवचन है । संन्यासमार्ग और शास्त्रीय पद्धति का मेल रहस्य के पाठहवें प्रकरण
 में आरम्भ में कृतकिया गया है ।]

द्वितीयोऽध्याय ।

सञ्जय उवाच ।

तं तथा कृपयाविष्टमभुपूर्णादुल्लक्षणम् ।
विर्णादन्तमिदं याक्यमुपाय मपुस्तन ॥ १ ॥

भीमगवानुवाच ।

सुतस्या कम्बलमिदं धिपम समुपस्थितम् ।
अनार्यमुष्टमम्बर्यमर्फीतिकरमजुन ॥ २ ॥
ज्ञेयं मा एव गम पाध मनस्यणुपपद्यत ।
शुभं दृश्यतावत्स्यं त्यक्त्वास्तिष्ठ परन्तप ॥ ३ ॥

अजुन उवाच ।

॥ १ ॥ कथं भीष्ममहं मंग्य द्वाणं च मपुस्तन ।
इषुभिः प्रनियाक्यामि वृजादापरिमृदन ॥ ४ ॥

दृसग अध्याय

अथ ॥ - (१) इस प्रकार कहना मे श्रम क्षणी मे भानू मे
ए भौर विरिः वानवाः अथ मे मपुस्तन (भीष्म) यह मे - भीष्मान
॥ (२) ए वनं मपुस्तन क इस प्रकार दा ए (कम्बल) दा मोह
(कम्बल) ॥ ३ ॥ अथ विनवा मि भव अथ मपुस्तन (कम्बल) भववा
नही विवा ए अथ मपुस्तन क वानवा ए भव ए मपुस्तन क (३) ए
मपुस्तन क मपुस्तन क दा ए मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क
दा मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क

मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क
॥ १ ॥ मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क
॥ मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क
॥ मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क
॥ मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क
॥ मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क
॥ मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क

मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क मपुस्तन क

गुरुनहत्वा हि महानुभावान् श्रेयो मार्तुं भिक्षुमपीह साक ।

इत्यार्यकामास्तु गुरुनिहिव मुञ्जीय भोग्याम् रुधिरप्रविग्धान् ॥ ५ ॥

न क्षितद्विद्ध कतरला गरीया यद्वा जयम यदि वा ना जयेयु ।

यान्त्व हत्वा न जिजीषिषामस्तेऽयस्थिता प्रमुखा घातरात्रा ॥ ६ ॥

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावा पृच्छामि त्वां धर्मसम्पूजकेता ।

यच्छ्रेय स्याद्विहिते ब्रूहि तन्म शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम् ॥ ७ ॥

क साय सुख में बाणों से कैसे लूँगा ? (५) महात्मा गुरु लोग को न मार कर स्व लोक में नील मोंग करके पे पाखना भी भेषकर है; परन्तु अवलोक्य (हों तो भी) गुरु लोग को मार कर इसी जगत् में मुझे उनके रक्त से सने हुए भोग भोगने पड़े।

[गुरु लोगों इस बहुवचनात् शब्द से बड़े-बुढ़ो का ही अर्थ लेना चाहिये। क्योंकि, विद्या सिखानेवाला गुरु एक द्रोणाचार्य को छोड़ लेना मैं और कोइ वृत्त न था। सुख छिड़ने के पहले जब पेसे गुरु लोगों - अपात्र मीप्प दोष और शस्त्र - की पाबन्धना कर उनका आधीबाँट लेने के लिये सुविधिर रणाङ्गण में अपना कन्ध उतार कर नम्रता से उनके समीप गये तब शिष्टसम्पदाय का उचित पास्त्र करनेवाले सुविधिर का अभिन्तन कर तब ने इसका कारण कथमया कि बुयोधन की ओर से हम क्यों लूँगे ?

अर्चस्य पुत्रो दासो दासस्तर्था न कस्यचित् ।

इति सत्यं महाराज बन्दोऽस्म्यर्थेन कीरये ॥

सच तो यह है कि मनुष्य अथवा गुलाम है। अथ किसी का गुलाम नहीं। उल्लिखे है सुविधिर महाराज। कीरकों ने मुझे अथ से बन्द रखा है (म मा मी अ ४३ ५३ ३५ ५ ३६)। ऊपर जो यह 'अवलोक्य' शब्द है वह इसी स्वीक के अथ का पाठक है।]

(६) हम जब प्राप्त कर या हर्से (वे लोग) जीत लें - इन दोनों बातों में भयस्कर कौन है यह भी समझ नहीं पड़ता। बिना मार कर फिर जीवित रहने की इच्छा नहीं वे ही ये कीरक (युद्ध के लिये) सामने डटे हैं !

[गरीय शब्द से प्रकट होता है कि अनुन के मन में 'अधिकार्य लोभ' के अधिक मुक्त के समान कम और अक्षम की क्षुत्ता-गुप्ता टहराने की कृती थी। पर वह इस बात का निगम नहीं कर सकता था कि उस कृती के अनुसार कितनी जीत हाने में सम्मत् है ? गीतारहस्य प ४ पृ. ८४-८७ देखा।]

(७) दीनता से मेरी व्याभाविक ज्ञान नष्ट हो गया। (मुझे अपने) वम-अर्थात् वतम् का मन में मोह हा गया है। इच्छिय मैं तुमसे प्रकृता हूँ। जो निधय से भेषकर

न हि प्रपद्यामि ममापनुद्याद् यच्छाकमुच्छ्रापणमिन्द्रियाणाम् ।
अद्याप्य मूमावसपलमूर्ध्नं राज्यं सुराणामपि आभिपत्यत् ॥ ८ ॥

सञ्जय उवाच ।

यत्सुकत्या हृषीकेश गुडाकशा परन्तप ।
म योस्स्य नति गाविन्सुकत्या तूर्णी बभूव ह ॥ ९ ॥
तमुवाच हृषीकेश प्रहसन्निव भारत ।
मनयादमयामघ्यं पिपीवन्तमिह यव ॥ १० ॥

हो वह मुझे बतलाओ। मैं गुह्यारा शिष्य हूँ। मुझे छुरणागल को समझाना है।
(८) क्योंकि पृथ्वी का निष्पञ्चक समूह राज्य या देवताओं (स्वर्ग) का भी स्वामित्व मिल जाय तबपि मुझे एसा कुछ भी (साधन) नहीं नष्ट होना के
सा इन्द्रियों का मुझा शालनबाध मेरे इस शाक का दूर कर। सञ्जय ने कहा -
(९) इस प्रकार शाकस्तापी गुडाकश अर्थात् भक्त ने हृषीकेश (भीष्म) से
कहा आर मैं न लड़ूँगा यह कर वह चुप हो गया। (१०) (चिर) इ भारत
(धृतराष्ट्र) ' दाना कनाभा के बीच स्थित हाथर का दूध भक्त से भीष्मण कुछ
हँसते दूध-से बोल ।

[एक ओर तो धर्म का स्वयंभू भार धरती ओर गुह्यस्या एक कुम्भधर
के पातकों का मय - इन लीलागानी में मरें या मार - के कलसे में दह कर
मिठा मीन के किये मैवार हा बनेबाध भक्त का अब लगान इन गगन में
उसके लय कलप का उपलब्ध करत है। भक्त की शान्ति भी मि लाना इन कम
स आत्मा का कल्याण न होय 'भी स किन उगार पुण्या न परब्रह्म का ज्ञान
प्राप्त कर अपने आत्मा का पुण कल्याण कर दिया है ' नम कलिया में कैना
कनाक करत है ' यही स गीता के उपलब्ध का मारम्भ हुआ है। लगान करत है
कि मंगल की शाल-शाक के परब्रह्म के शीघ्र पहला है कि भानगनी पुण्या के
दीपन विज्ञान के अनादिनाम स माग मय आरह है। गीता के १ और गीता
प्र. १२५) । भक्तजन मंगल करने पर शुक्रमरीचे पुण्य मंगल प्राप्त कर
भानन्द स निता मंगल विस्तृत है ना शुक्रमरीचे पुण्य आत्मगानी ज्ञान के पक्ष
भी स्वयंमागुमार स्वर्ग के कल्याणाय मंगल के सक्षर स्वयंहारी स अन्ना मनय
लगाया करत है। पहल माग का नामय या नामयनिष्ठा करत है और दूसरा ।
कनयाग या योग करत है। (शाक के लय) । यद्यपि गनी निद्रा प्रपन्न है
तबपि नम कनयाग ही शायद भद्र है - गीता का यह सिद्धांत भगवत्प्राप्त
शायद (गीता) । इन गनी सिद्धांतों में न भक्त भक्त के मन का बाह
गी ८ ।

श्रीमद्वालुनाथ ।

§ १ अशाख्यामन्वशोचस्य प्रज्ञावाक्वाङ्मा भावसः ।

गतासूनगतासून्नामुशोचन्ति पण्डितः ॥ ११ ॥

न त्वंवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाभिपाः ।

न चय ॥ भविष्यामः सर्वे वयमतःपरम् ॥ १२ ॥

[संन्यासनिष्ठा की ओर ही अधिक कड़ी हुई थी। अतएव उसी मार्ग के तत्त्वज्ञान से पहले अर्जुन की भूल उसे मुझा नी गयी है और आगे १ में श्लोक से कर्मयोग का प्रतिपादन करना भगवान् ने आरम्भ कर दिया है। सांख्यमार्गवाले पुरुष स्वन के पश्चात् कर्म मन्त्र ही न करते हों पर उनका ब्रह्मज्ञान और कर्मयोग का ब्रह्मज्ञान कुछ कुछ भ्रष्ट नहीं। तब सांख्यनिष्ठा के अनुसार देखने पर भी आत्मा बलि अभिनायी और नित्य है। ता फिर कलकल म्यय है कि मैं मनुक का कैसे मार्ग ?। इस प्रकार निमित्त उपहासपूर्ण अर्जुन से भगवान् का प्रथम कथन है।]

श्रीभगवान् ने कहा :- (११) निष्ठा शोक न करना चाहिये वृत्तों का शोक कर रहा है और ज्ञान की बातें करता है। किसी के प्राण (चाहें) बाँवें वा (चाहें) रहे ज्ञानी पुरुष उनका शोक नहीं करते।

["यः श्लोक न यह कहा गया है कि पण्डित लोग प्राणों के बहने वा रहने का शोक नहीं करते। इसमें जाने का शोक करना तो सम्झनी बात है। उक्त न करने का उपदेश करना उचित है। पर गीताधरों ने प्राण रहने का शोक कैसा और क्यों करना चाहिये। यह शङ्का करके बहुतकुछ खर्चा की है; और कई एकों ने कहा है कि भूल एवं भ्रमानी लोगों का प्राण रहना यह शोक का ही कारण है। किन्तु इतनी बात की व्यास निश्चयसे रहने की अपेक्षा शोक करना शब्द का ही मन्त्र वा कुरा लगाना अवस्था परवाह करना ऐसा व्यापक मय करने से को भी अज्ञान रह नहीं जाती। वहाँ इतना ही बख्तर है कि ज्ञानी परम का जनों काठ पक ही सी होती है।]

(१२) देवों न पंथा या है ही नहीं कि मैं (पृथ्वी) कभी न था। त और व राक्षस त्वा (पृथ्वी) न थे। और पंथा भी नहीं हो सकता कि हम सब साक्ष अथ भागे न होंगे।

["यः श्लोक पर रामानुज-भाष्य में जो टीका है उसमें लिखा है :- इस श्लोक से ऐसा सिद्ध होता है कि मैं अथवा परमेश्वर और तू एवं राक्षस साग अथवा अग्न्यान्व आत्मा ज्ञाना यति पहले (अतीतकाल में) थे और आग जानेवाले हैं ता परमेश्वर और आत्मा दोनों ही पृथक् स्वतन्त्र और नित्य हैं। किन्तु यह अनुमान ठीक नहीं है सांख्यन्यायिक आग्रह का है। क्योंकि "यः

बहिनाऽस्मिन्यथा बहू कीमारे यौवर्षं जरा ।

तथा बहान्तरप्राप्तिर्धौरस्तम न मुह्यति ॥ १३ ॥

६६ भाषास्पर्शास्तु कीमत्य जीताप्यसुखबुद्धिवाः ।

आगमापाधिमाऽनित्यास्तौस्तितिसस्य भारत ॥ १४ ॥

[स्थान पर प्रतिपाद्य रहना ही है कि सभी नित्य हैं। उनका पारम्परिक सम्बन्ध
[वहाँ कल्पना नहीं है और कल्पने की बात व्यावहारिकता भी न थी। वहाँ
[वैसा प्रसङ्ग आया है वहाँ गीता में ही ऐसा अद्वैत सिद्धान्त (गीता ८.४
[१३.११) स्पष्ट रीति से कल्पना किया है, कि समस्त प्राणियों के शरीरों में
[देहधारी आत्मा में अथवा एक ही परमेश्वर है।]

(१३) जिस प्रकार वह धारण करनेवाले को इस वह में धारण करनेवाली और
कुटाया प्राप्त होता है उसी प्रकार (आत्मा) दूसरी वह प्राप्त हुआ करती है।
(इतिवच) इस विषय में अभी पुरख का मोह नहीं जाता ।

[अन्तः के मन में यही या यड़ा हर या माह या कि अनुक का मैं
कैसे मानें। अन्तः उस दूर करने के निमित्त तत्त्व की दृष्टि से मानवान् पहले
इसी का विचार कल्पना है कि मरना क्या है और मारना क्या है (श्लोक
११-१३) । मनुष्य कल्प रहस्यी निर्दिष्ट बन्नी ही है बरन वह आत्मा का
समुच्चय है। इनमें - अहङ्कारमय मध्यस्थ होनेवाला आत्मा नित्य और अमर
है। वह भाव है कय या और कय भी रहेगा ही। अतएव मरना या मारना
इसके विषय उपाय ही नहीं किन्तु अमरत्व और उसका शोक भी न करना
चाहिये। अब कार्य यह यह वह या यह प्रसङ्ग हो है कि वह अनित्य और
नाशवान् है। भाव नहीं तो कय कय नहीं तो ना कय में नहीं उनका तो
नाश होने ही का है - अब का अन्तर्गत का मनुष्य प्रसङ्ग (माग
॥ १४) और एक वह दूर ही यह या कय के अनुसर भाग दूसरी
वह नित्य नित्य नहीं रहती। अतएव उसका ना शाश्वत बन उचित नहीं।
मायाय है य व मा कय दारया म विचर कर ना निद्र होता है कि मर
। मर का शाश्वत बनना पावमान है पावमान नहीं है। पर यह अवश्य धनवान्
का रूप कि कल्पान्त है या नाश होने समय का प्रेश होने है उनके विषय
। शाश्वत क्यों न करे अतएव अब मानवान् इस कल्पित मनुष्य का मरना
। बरन का विचार है कि उनका ना शाश्वत बनना उचित नहीं है।]

(१४) है कृतिपुत्र की कल्पना या मनुष्य के मनमें मानवी अथवा
पद्मदि व यथाथो व (जी यो ये) के लक्षण है उनकी उक्ति होती है और
- य होता है। (अन्तः) व पश्य अबन विनयवान् है। है मरन (श्लोक

ये हि न व्यथयन्त्यसं पुरुष पुरुषर्षभ ।

समबुद्धसुखं धीरं साऽमृतत्वाय कल्पत ॥ १७ ॥

न करक) उनका त सहन कर। (१७) क्योंकि, हे नरभद्र! मुझ भार दुःख को समान माननवाला जिस जानी पुरुष का ऊन्हीं व्यथा नहीं होती वही अमृतत्व अर्थात् अमृत ब्रह्म की स्थिति का प्राप्त कर देने में समर्थ होता है।

[जिस पुरुष को ब्रह्मात्मक्यज्ञान नहीं हुआ और 'नृत्तिव' जिस नाम-कपात्मक स्मृति मिथ्या नहीं जान पता है वह बाह्य पदार्थों और 'नृत्तियों' के संयोग से होनेवाले शीत-उष्ण आदि या सुख-दुःख आदि विचारों को सत्य मान कर आत्मा में उनका अभ्यारोप किया करता है और उस कारण से ऊन्हीं दुःख की पीड़ा होती है। परन्तु जिसने वह ज्ञान लिया है कि ये सभी विचार प्रकृति के हैं (आत्मा अकृता और अस्मि है) उसे सुख और दुःख एक ही से हैं। अब अनुन से मगान् यह कहने हैं कि 'म' समबुद्धि से ही उनका सहन कर। और यही अब अगले अध्याय में अधिक विस्तार से वर्णित है। शास्त्र माध्यम 'मात्र' शब्द का अर्थ 'त' प्रकार दिया है - मीमांसे प्रामिति मात्रा अर्थात् किसे बाहरी पदार्थ मापे जाते हैं या ज्ञात होते हैं उन्हें 'नृत्तियों' कहते हैं। पर मात्रा का इन्द्रिय अथ न करक कुछ खोग ऐसा भी अर्थ करते हैं कि 'नृत्तियों' से माप जानेवाले शब्द-रूप आदि बाह्य पदार्थों को मात्रा करते हैं और उनका 'नृत्तिया' से या स्पष्ट अर्थात् संयोग होता है उस मात्रा-स्पर्श कहते हैं। 'नृत्ती' अर्थ को हमने स्वीकृत किया है। क्योंकि, इस श्लोक के विचार गीता में आगे जहाँ पर आये हैं। (गीता १-२६) वहाँ 'ब्रह्मस्पर्श' शब्द है। और 'मात्रास्पर्श' शब्द का हमारे क्रिये हुए अर्थ के समान अर्थ करने से 'न' होना शब्द का अर्थ एक ही सा हो जाता है। तथापि इस प्रकार के दोनों शब्द मिथ्या बुझते हैं ता भी मात्रास्पर्श शब्द पुराना दीर्घ पड़ता है। क्योंकि मनुस्मृति (६. ७) में 'नृत्ती' अर्थ में मात्रास्पर्श शब्द आया है और बृहदारण्यकानुपनिषद् में वचन है कि मरने पर ज्ञानी पुरुष के आत्मा का मात्राओं से असंलग्न (मात्रा-संलग्न) होता है। अर्थात् वह मुक्त हो जाता है और उसे संज्ञा नहीं रहती (६. माध्यम ८. ७. १४ व १५, चाँ मा १. ४. २०)। शीतोष्ण और सुखदुःख पद उपलब्धतामक है। 'नम' राग-द्वेष सत्-असत् और मृत्यु-अमरत्व 'नृत्तानि' परस्परविरोधी इन्द्रियों का समावेश होता है। ये मात्रा-मापक के उद्भूत हैं। 'संख्य' एक है नि अनित्य मावासादि के इन इन्द्रियों शान्तिपदक सब कर 'न' इन्द्रियों में बुद्धि का जगने बिना ब्रह्मज्ञान नहीं होती (गीता ८. ७. ८ और गीतार ३. २४. ६ और ८. ८. ८० केन्द्रों)। अध्यात्मशास्त्र की दृष्टि में इसी अर्थ का व्यक्त कर दिखाने हैं -]

११ नासता विद्यते भावा नामावा विद्यते सत ।

उभयोरपि त्मोऽन्तस्त्वगयोस्तस्यवर्णिभिः ॥ १६ ॥

(१६) जो नहीं (असत्) हैं वह हो ही नहीं सकता और जो है (सत्)

उसका अभाव नहीं होता। तत्त्वज्ञानी पुरुषों ने सत और असत् दोनों का अन्त देख लिया है — अर्थात् अन्त रूप का उनके स्वरूप का निगम किया है।

[इस श्लोक के अन्त शब्द का अर्थ और 'रासान्त' 'विद्वान्त' एवं 'हृत्तान्त' शब्दों (गीता १८ ११) के अन्त का अर्थ एक ही है। शाश्वतवादा (१/१) में अन्त शब्द के ये अर्थ हैं — स्वरूपप्रान्तयोरन्तमन्तिकेऽपि प्रयुज्यते। इस श्लोक में सत् का अर्थ ब्रह्म और असत् का अर्थ नामरूपात्मक द्रव्य कहा है (गीता ८ प्र १७ ६-१७७ और १८ - ४७ श्लो)। स्मरण रहे कि जो है उसका अभाव नहीं होता अर्थात् तत्त्व हैसल में यद्यपि सम्प्रसारण के समान रूप में तो भी उनका अर्थ कुछ निराश है। यहाँ एक वस्तु से दूसरी वस्तु निर्मित है — उदा. बीज से वृक्ष — यहाँ सम्प्रसारण का तत्त्व उपयुक्त होता है। प्रस्तुत श्लोक में इस प्रकार का प्रश्न नहीं है। बल्कि इतना ही है कि सत् अर्थात् जो है उसका अस्तित्व (भाव) और असत् अर्थात् जो नहीं है उसका अभाव ये दोनों निम्न यानी सर्वत्र कायम रहनेवाले हैं। इस प्रकार हम सत्ता के भाव अभाव को निम्न मान लें तो आगे फिर आप ही आप कहना पड़ेगा कि जो सत् उसका नाश हो कर उसका असत् नहीं हो जाता। परन्तु यह अनुमान और सम्भावना में पड़ने ही ग्रहण की हुई एक वस्तु को कायकारणरूप उत्पत्ति ये दोनों एक ही नहीं हैं (गीता ८ प्र १६)। माध्वभाष्य में इस श्लोक के नासता विद्यते भावा इस पक्ष परण के विद्यते भावा का विद्यते + अभाव ऐसा पक्षोक्त है और उसका यह अर्थ दिया है कि असत् यानी अव्यक्त प्रकृति का अभाव अभावाभावा नहीं होता। और जब कि दूसरे परण में यह कहा है कि सत् का भी नाश नहीं होता तब अपने ही ही सम्प्रसारण के अनुसार माध्वभाष्य ने इस श्लोक का ऐसा अर्थ दिया है कि सत् और अभावा दोनों निम्न हैं। परन्तु यह अर्थ सरल नहीं है। 'समन्वित्वातानी' ? क्योंकि स्वाभाविक रीति से शीघ्र पड़ता है कि परस्परविरोधी असत् और सत् शब्दों के समान ही अभाव और भाव ये दो विरोधी शब्द भी इस स्वस पर प्रयुक्त हैं। एवं दूसरे परण में अभावा नामावा विद्यते सत् यहाँ पर नामावा में यदि अभाव शब्द ही सेना पड़ता है तो प्रकट है कि पक्ष में भाव शब्द ही रहना चाहिये। 'नक अतिरिक्त यह कहने के सिधे — कि असत् और सत् ये दोनों निम्न हैं — 'अभाव और 'विद्यते' इन दोनों के दो द्वार प्रयोग करने की ओर आशय्यता न थी। किन्तु माध्वभाष्य के कथनानुसार यदि इस

अभिनाशि तु तद्विद्धि यत्न सम्मिष्टं ततम् ।

विनाशमभ्यस्यस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥ १७ ॥

अन्तःसन्त इमे वेदा गित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।

अनादिनोऽभ्यस्यस्तस्माद्युभ्यस्त मारत ॥ १८ ॥

[विमर्श को आन्तराय मान भी हैं तो आगे अठारहवें श्लोक में स्पष्ट कहा है कि व्यष्ट या इष्टव्यष्टि में आनेवाले मनुष्य का शरीर नाशवान् अर्थात् अनित्य है। अतएव आत्मा के साथ ही साथ म्माश्रयीता के अनुसार, 'मह' को भी नित्य नहीं मान सकते। प्रकट रूप से सिद्ध होता है कि एक नित्य है और दूसरा अनित्य। पाठकों को यह विस्मयने के लिये — कि साम्प्रदायिक दृष्टि से कैसी भीषास्वानी श्री जाती है? — हमने नमूने के ढंग पर यहाँ इस श्लोक का माध्माप्यबाध्य अर्थ स्पष्ट दिया है। असत् जो सत् है वह कभी नष्ट होने का नहीं। अतएव सत्स्वरूपी आत्मा का शोक न करना चाहिये। और सत्त्व की दृष्टि से नामरूपरूपक देह आदि अथवा सुख-दुःख आदि विचार मूल में ही बिनाशी हैं। इसलिये उनके नाश होने का शोक करना भी उचित नहीं। फलतः आरम्भ में बहुत स जो यह कहा है — कि विनाश शोक न करना चाहिये उसका तू शोक कर रहा है — वह सिद्ध हो गया। अब 'सत्' और 'असत्' के अर्थों का ही अर्थों का श्लोकों में और भी स्पष्ट कर बैठसकते हैं :-]

(१७) स्मरण रहे कि यह (जगत्) जिसने फैलाया अथवा व्याप्त किया है वह (मूल आत्मत्वरूप ब्रह्म) अभिनाशी है। "स" अव्यक्त तत्त्व का विनाश करने के लिये कार्य भी समर्थ नहीं है।

[पिछले श्लोक में किते सत् कहा है उही का यह बयान है। यह व्यक्त दिया गया कि शरीर का स्वामी अर्थात् आत्म ही 'नित्य' भेदी में जाता है। अब यह कथ्यते हैं कि अनित्य या अस्त किते कहना चाहिये —]

(१८) कहा है कि जो शरीर का स्वामी (आत्मा) नित्य, अभिनाशी और अनित्य है उसे प्राप्त होनेवाले से शरीर नाशवान् अर्थात् अनित्य है। अतएव हे मारत ! तू मुझ पर।

[चारोंछ "स प्रच्छन्न नित्य अनित्य का भिन्न करने से तो यह माध ही कहा होता है कि मैं अमृत को मारता हूँ, और कुछ न करने के लिये बहुत ने का कारण विस्मय या वह निर्मूल हो जाता है। "सी अब जो अब और अधिक स्पष्ट करते हैं —]

[क्याकि वह आत्मा नित्य और स्वयं अमृत है। ज्ञेयता सब प्रकृति का ही है। गडोपनिषद् में यह और अगत्या श्लोक आया है (ग = १८ १९)।

य एते धत्ति हन्तारं यस्मिन् मन्यत इतम ।

उमौ तौ न विजानीता नार्थ इन्ति न हन्यत ॥ १९ ॥

न जायते क्षियते वा कदाचिन्नाय भूत्वा भविता वा न मृत्युः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीर ॥ २० ॥

कदाचिन्नाय नित्यं यं पञ्चमजमव्ययम् ।

कथं स पुरुषः पार्थ कं धातयति इन्ति कम् ॥ २१ ॥

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽप्यराणि ।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि वैही ॥ २२ ॥

मेनं छिन्वन्ति शस्त्राणि मेनं ब्रूति पावकः ।

न केन हन्यन्त्यापो न शोषयति मास्त ॥ २३ ॥

[इच्छे अविरिक्त महामारुत के अन्य स्थानों में भी ऐसा वृत्त है कि बाह्य से सब प्रसन्न हुए हैं। "स काष्ठं श्री क्रीडा का ही यह मारने और मरने की व्यक्तिक संश्लेषण है (शा. १५)। गीता (११ ३३) में भी आगे मच्छिमाग की अपा से यही तत्त्व समान ने अनुन को फिर वृत्त्यया है कि भीष्म-द्रोण आदि का कास्त्वस्व से मेने ही पहले मार डाला है। न केवल निमित्त हो बा।]

(१९) (शरीर के स्वामी या आत्मा) का ही मारनेवाला मानता है या ऐसा समझता है कि वह मारा जाता है उन दोनों को ही सच्चा ज्ञान नहीं है। (क्योंकि) यह (आत्मा) न तो मारता है और न मारा ही जाता है। () यह (आत्मा) न तो कभी कमजोर है और न मरता ही है। ऐसा भी नहीं है कि यह (एक बार) हो कर फिर होने का नहीं। यह अक्ष, नित्य, शाश्वत और पुरातन है। एवं शरीर का कब हो बाय तो भी मारा नहीं जाता। (२१) 'हे पाव' जिस ने अपने किया कि यह आत्मा अविनाशी नित्य अक्ष और अव्यय है वह पुरुष किसी का किते मरबायगा और किसी को कैसे मारेगा? (२) जिस प्रकार (काष्ठ) मनुष्य पुराने वर्षों को छोड़ कर नये ग्रहण करता है उसी प्रकार वैही अपाण् शरीर का स्वामी आत्मा पुराने शरीर त्याग कर दूसरे नये शरीर धारण करता है। (३) इसे अपाण् आत्मा का शब्द कहा नहीं सकते; इस भाग काय नहीं लक्ष्मी वसे ही इसे पानी मिगा या गल्य नहीं लक्ष्मी और बाहु सुन्ना भी नहीं लक्ष्मी है।

[कथं श्री यह उपमा प्रयुक्त है। महामारुत में एक स्थान पर, एक पर (काष्ठ) छोड़ कर दूसरे पर में जाने का दृष्टान्त पाया जाता है (शा. १) और एक अमेरिकन ग्रन्थकार ने यही कथना पुस्तक में नई विधि बोलने का

अथ उपायमवाप्त्वाऽयमकृपाऽशाप्य पञ्च ॥

नित्यं सद्यगतं स्थाणुरबलाऽयं मनातनः ॥ २४ ॥

अव्यक्ताऽयमचिन्त्याऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मात्पूर्वं चिन्तित्वं नानुपाचितुमहसि ॥ २५ ॥

§ ५ अथ चर्मं नित्यज्जार्तं नित्यं वा मन्यस मृतम् ।

तथापि त्वं महाबाहो मर्मं शाचितुमहसि ॥ २६ ॥

जातस्य हि ह्युवा मृत्युभ्यं जन्म मृतस्य च ।

तस्मात्परिहार्यं न त्वं शाचितुमहसि ॥ २७ ॥

[इसान्त ठकर प्यक्त की है। पिछले तेरहवें श्लोक में बाह्यजन क्वानी और कुपा
[न तीन अवस्थाओं को जो म्याय उपपुक्त किया गया है वही अब तब शरीर
के विषय में किया गया है।]

(२४) (कमी मी) न कृत्रेवाह्य न बह्यबाह्य, न मीमनवाह्य और न सूत्रेवाह्य
यह (आत्मा) नित्य सद्यस्यापी स्थिर, अचल और सनातन अर्थात् चिरन्तन है।

() इस आत्मा का ही अव्यक्त (अभावा का "नित्यता का गोचर नहीं हो सकता)
अचिन्त्य (अर्थात् जो मन से भी जाना नहीं जा सकता) और अविकार्य (अर्थात्
जिसे किसी भी प्रकार की उपाधि नहीं है) कर्तृ है। "संस्थि उच (आत्मा को)
"न प्रकार का समझ कर उसका शोक करना तुझे उचित नहीं है।

[यह ब्रह्मण उपनिषदों से किया है। यह ब्रह्मण निगुण आत्मा का है सगुण
का नहीं। क्योंकि अविकार्य या अचिन्त्य विशेषण सगुण को स्था नहीं सकते
(गीतारहस्य में देखो)। आत्मा के विषय में वेदान्तशास्त्र का जो अन्तिम
सिद्धान्त है उसके आधार से शोक न करने के लिये यह उपपत्ति कर्तव्य है।
अब कदाचित् कोई ऐसा पूर्वपक्ष करे कि हम आत्मा का नित्य नहीं समझते
"संस्थि तुम्हारी उपपत्ति हमें प्राप्त नहीं ता इस पूर्वपक्ष का प्रथम उत्तर करते
महात्मान उसका यह उत्तर देते हैं कि—]

(२५) अथवा यदि तू ऐसा मानता हो कि यह आत्मा (नित्य नहीं
शरीर के साथ ही) सदा जन्मता या सदा मरता है तो मी है महाबाहू! उसका
शोक करना तुझे उचित नहीं। (२६) क्योंकि जो जन्मता है उसकी मृत्यु निश्चित
है और जो मरता है उसका जन्म निश्चित है। इसलिये (२७) अपरिहार्य बात
का (ऊपर उल्लिखित तरे मत के अनुसार मी) शोक करना तुझको उचित नहीं।

[स्मरण रहे कि ऊपर के दो श्लोकों में कर्तव्य दुर्ग उपपत्ति सिद्धान्तपक्ष
की नहीं है। यह अथ च = अथवा शब्द से बीच में ही उपस्थित किया हुआ

५५ अव्यक्तादीनि मत्तानि व्यक्तमध्यानि भारत ।

अव्यक्तनिधमान्यत्र तत्र का परिवर्तना ॥ २८ ॥

५६ आश्चर्ययत्यस्यति कश्चिन्नमाश्चर्ययश्चति तथैव चाम्य ।

आश्चर्ययश्चैनमन्य इणाति मृत्वाप्यने वङ्ग न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥

पुर्बपक्ष का उत्तर है । आत्मा को नित्य माना चाहें अनित्य स्मिन्नना इतना ही है कि दोनों ही पक्षों में शोक करने का प्रयोजन नहीं है । गीता का यह सन्ना सिद्धान्त पहल ही बतल चुका है कि आत्मा सदा नित्य अक्ष, अविद्यम और अनित्य या निर्गुण है । अस्तु देह अनित्य है अतएव शोक करना उचित नहीं । इसी की सांख्यशास्त्र के अनुसार दूसरी उपपत्ति पतन्यत है —]

(२८) सब भूत आरम्भ में अव्यक्त मध्य में व्यक्त और मरणसमय में फिर अव्यक्त होत है । (ऐसी यदि सभी की स्थिती है) तो मरत ! उसमें शोक किस बात का !

['अव्यक्त शब्द का ही अर्थ है — इन्द्रिया को गोचर न होनेवाला । मूल एक अव्यक्त द्रव्य से ही आगे क्रम क्रम से समस्त व्यक्त सृष्टि निर्मित होती है और अन्त में अर्थात् प्रलयकाल में सब व्यक्त सृष्टि का फिर अव्यक्त में ही लय हो जाता है (गीता ८ १८) इस सांख्यसिद्धान्त का अनुसरण कर, 'स शोक की स्मृति है । सांख्यमतवादी के 'स सिद्धान्त का जुड़ावा गीता-रहस्य के साथ है और आन्ध्र प्रदेस में किया गया है । किसी भी पक्ष की व्यक्त स्थिती यदि 'स प्रकार कभी न कभी नष्ट होनेवाली है तो का व्यक्त स्वरूप निराग से ही नाशवान है उसके विषय में शोक करने की कोई आवश्यकता ही नहीं । यही शोक अव्यक्त के बन्धे अभाव शब्द से संयुक्त हो कर महाभारत के स्वीय (म सा श्री २६) में आया है । आगे अश्चनानापविता पुनश्चाश्चनं गताः । न तं तत्र न तदा न्य तत्र का परिवर्तना ॥ (श्री २६) इस श्लोक में 'अश्चन' अर्थात् नष्ट से दूर हो जाना 'स शब्द का भी मृत्यु का उद्घाटन कर उपपाग किया गया है । सांख्य और ब्रह्मन् दोनों शास्त्रों के अनुसार शोक करना यदि व्यर्थ सिद्ध होता है और आत्मा का अनित्य मानने से भी यदि यही बात सिद्ध होती है तो फिर आगे मृत्यु के विषय में शोक क्यों करत हैं ? आत्मस्वरूप-सम्बन्धी अज्ञान ही इसका उत्तर है । क्योंकि —]

(२) माना कोई ता आशय (अद्भुत वस्तु) समझ कर 'तकी भार टपकत है कोई आशय सहीना इसका वर्णन करना है और कोई माना आशय समझ कर सुनता है । परन्तु (इस प्रकार डेग कर बगन कर और) सुन कर भी (इनमें) कोई 'मे (तबत) नहीं धनता है ।

वेही नित्यमवधोऽयं बह सर्वस्य भारत ।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शक्तिमुदहसि ॥ ३० ॥

[अपूरा वस्तु समझ कर बड़े-बड़े लोग आश्चर्य से आत्मा के विषय में चिन्ता ही विचार क्यों न किया कर पर उसके सबे स्वरूप का जाननेवाले लोग बहुत ही सोचते हैं। इसीसे बहुतों का मूल्य के विषय में शोक किया करते हैं। "सबे तू ऐसा न करके, पुन विचार से आत्मस्वरूप को सधारा रीति पर समझ से और शोक करना छोड़ दे। इसका यही अर्थ है। कठोपनिषद् (२७) में आत्मा का ब्रह्म इसी रंग का है।]

(३) सब के शरीर में (रहनेवाले) शरीर का स्वामी (आत्मा) सबका अवश्य अर्थात् कभी भी बच न किया जानेवाला है। अतएव हे भारत (अनुन)! सब अर्थात् किसी भी प्राणी के विषय में शोक करना तुझे उचित नहीं है।

[अच्छा यह सिद्ध किया गया कि सांख्य या संन्यासमार्ग के तत्त्वज्ञाना नुसार आत्मा अमर है और वेह तो स्वभाव से ही अनित्य है। "स कारण कोई मर या मारे, उसमें 'शोक करने की कोई आवश्यकता नहीं है। परन्तु यदि कोई "सबे यह अनुमान करे कि कोई किसी का मारे तो इसमें भी 'पाप नहीं तो वह मरकर भूल होगी। मरना या मारना "न ने शरीरों के अर्थों का यह व्युत्पत्ति है मरने या मारने में जो डर लगता है उस पहले पुर करनेके लिये ही वह ज्ञान कल्पना है। मनुष्य तो आत्मा और वेह का समुच्चय है। इसमें आत्मा अमर है इसलिये मरना या मारना ये दोनों शब्द उस उपपन्न नहीं होते। शरीर रह गई "ह वह तो स्वभाव से ही अनित्य है। यदि उसका नाश हो जाय तो शोक करने योग्य कुछ है नहीं। परन्तु यह "ह या कास की गति से कोई मर जाय या किसी का कोई मार जाय, तो उसका सुख-दुःख न मान कर शोक करना छोड़ दे तो भी "स प्रभ का निपटारा हो नहीं पाता कि कुछ ऐसा पौर कर्म करने के लिये जानबूझ कर, प्राप्त हो कर लोगों के शरीरों का नाश हम क्यों करें। क्योंकि यह यद्यपि अनित्य है तथापि आत्मा का पक्ष कदापि या मोक्ष सम्पादन कर देने के लिये वेह ही तो एक साधन है। अथवा किना योग्य कारणों के किसी दूसरे को मार जाना या देना शास्त्रानुसार पौर पातक ही है। इसलिये मरे हुए का शोक करना कथपि उचित नहीं है तो भी "सब कुछ-न-कुछ प्रसन्न कारण कल्पना आवश्यक है कि एक दूसरे को क्यों मारे। "सी का नाम परमाधम-विशेष है और गीता का वास्तविक प्रतिपाद्य विषय भी यही है। अतः जो पुरुषोत्तम-व्यवस्था सांख्यमार्ग का ही सम्मत है उसका अनुसार भी कुछ करना अभिव्यक्ति का कर्तव्य है इसलिये महात्मान कहते हैं कि तू मरने मारने का शोक मत कर। "तना ही नहीं

५५ स्वधर्ममपि चाकस्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्मान्नि पुनराच्छ्रेयाऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यत ॥ ३१ ॥

यद्वच्छ्रया चापपर्शं स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

सुखिनः क्षत्रियाः पाथ ह्यमन्त पुनस्त्रमीवणम् ॥ ३२ ॥

अथ चास्यमिमं धर्मं मेधार्मं न करिष्यमि ।

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हिर्या पापमयाप्स्यमि ॥ ३३ ॥

अस्तीति चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तज्जययाम ।

सम्भाषितस्य चाकीर्तिर्मरणावतिरिच्यत ॥ ३४ ॥

[कसि सड़ाह मे मरना या मार हायना थ राना बात क्षत्रियधर्मानुसार मुक्तधर्म
आवश्यक ही है -]

(३१) इनके सिवा स्वधर्म की ओर लेख ता भी (इस समय) हिम्मत
हारना तुम उचित नहीं है। क्योंकि समाचित युद्ध की अपेक्षा क्षत्रिय का धर्मकार
और कुछ है ही नहीं।

[स्वधर्म की यह उपपत्ति आगे भी ११ बार (गीता १. १ और १८. ४०)
दोहराई गई है। संन्वास अथवा मौख्य मार्ग के अनुसार यद्यपि कमलन्यासरूपी
बहुध आश्रम अन्त की सीढ़ी है ता भी मनु भाषि स्मृति-कलाओं का कथन है
कि "उत्ते पहले बालुबण्य की व्यवस्था के अनुसार ब्राह्मण का ब्राह्मणधर्म और
क्षत्रिय को क्षत्रियधर्म का पालन कर यहस्वाधर्म पूरा करना चाहिये। अतएव
इस श्लोक का और आगे के श्लोक का तात्पर्य यह है कि यहस्वाधर्म भी भङ्गन को
मुक्त करना आवश्यक है।]

(३२) और हे पाथ ! यह युद्ध आप ही आप मृत्यु हुआ स्वर्ग का द्वार ही है।
पेला युद्ध भाम्बवान क्षत्रियों ही को मिल कर रहा है। (३३) अतएव यदि तू
(अपने) धर्म के अनुकूल यह युद्ध न करगा तो स्वधर्म और कांति लो कर पाप
करोरेगा। (३४) यही नहीं कसि (तब) सग तेरी अस्मय बप्पीनि गति रह्यो।
और अपवध तो सम्भावित पुण्य के स्थि मृत्यु ने भी कर दे।

[श्रीकृष्ण ने यही तत्त्व उद्योगदर्श में बुधितिर का भी कल्पना है
(म. म. उ. ७२. २४)। वहाँ यह श्लोक है - कुक्षीनस्य प्र या निम्न बभौ
का-मिष्यपणम। महायुगो बभौ राजन न तु निम्न कुक्षीविष्य ॥ परन्तु गीता
में इसकी अपेक्षा यह अर्थ संक्षेप में है। आर गीताग्रन्थ का प्रकार भी अधिक है।
इस कारण गीता के 'सम्भाषितस्य' इत्यादि वाक्य का बड़ाका का सा उपवास
होने लग्य है। गीता के और बहुतरे श्लोक भी इसी के समान लक्ष्मणारण्य मर्गों
में प्रचलित हो गये हैं। अब कुक्षीनि का स्वल्प कल्पना है -]

मयावृणानुपरतं मंस्यन्त त्वां महारथा ।

येषां च त्वं बहुमता भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥ ३५ ॥

अवाच्यवाङ्मयं बहुन्वद्विष्यन्ति तवाहिता ।

निन्दन्तस्तथ मामर्घ्यं ततो बुभुक्षतरं नु किम् ॥ ३६ ॥

हतां वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भाक्ष्यसे महीम् ।

तस्मादुत्तिष्ठ कान्तस्य युद्धाय कृतनिश्चय ॥ ३७ ॥

सुखदुःखं समं कृत्वा लामासामौ जयाजया ।

ततो युद्धाय युज्यस्व नैर्व पापमवाप्स्यसि ॥ ३८ ॥

(३५) (स०) महारथी समस्त कि न उर कर रण स भाग गया; और किन्हीं (आज) तू बहुमान्य हो रहा है वही तेरी योग्यता कम समझने लग्य। (३६) ऐसे ही तेरे सामर्थ्य की निन्दा कर तेरे शत्रु ऐसी ऐसी अनेक बातें (तेरे विषय में) कहेंगे कि न कहनी चाहिये। "सबे अधिक तु अच्छरक और है ही क्या" (३७) मर गया तो स्वर्ग की जगह और जीत गया तो पृथ्वी (का राज्य) मेलाग। "तुझे है भवन। युद्ध का निश्चय करके ल"।

[उल्लिखित विवरण ने न केवल यही सिद्ध हुआ कि सामर्थ्य खन के अनुसार मरने मारनेका शाक न करना चाहिये प्रत्युत यह भी सिद्ध हो गया कि स्वयं के अनुसार युद्ध करना ही कर्तव्य है। तो भी भय इस शब्द का उत्तर दिया जाता है कि "स" में होनेवाली हत्या का पाप कर्ता को लगता है या नहीं। वास्तव में "स" उत्तर की पुष्टियों कमवागमाग की है। इसलिये उस भाग की प्रत्यावना बड़ी है।]

(३८) सुख-दुःख सम-नुकसान और जय-पराजय करना मान कर फिर युद्ध में लगा जा। ऐसा करने से तुझ (का) भी पाप मूल का नहीं।

[नंतर में आय किताने के भाग है - एक सामर्थ्य और दूसरा भाग। "नने किं सामर्थ्य अथवा संख्यात्मक भाग के आधार को जान में ल कर भेदों युद्ध छोड़ भिक्षा मांगने के सिव प्रचार हुआ था उस संख्यात्मक भाग के हस्तगणनानुसार ही आत्मा का या देह का शाक करना उचित नहीं है। समर्थान ने अर्जुन को सिद्ध कर उल्लेखया है कि सुख और दुःखों का समबुद्धि से सह लेना चाहिये। एवं स्वयं की आर प्दान कर युद्ध करना ही धर्म का उचित है तथा सम-बुद्धि से युद्ध करने में कार्य भी पाप नहीं लगता। परन्तु इस भाग (नाम्य) का मत है कि कभी न-कभी नंतर छोड़ कर संन्यास ले लेना ही प्रत्येक मनुष्य का "स" शब्द में परम कर्तव्य है। इसलिये "स" जान पड़ता अभी ही युद्ध छोड़ कर

६६ एषा तत्प्रमिता सांख्ये बुद्धियोगे त्विमां दृषु ।

बुद्ध्या युक्ता यथा पार्थ कमवर्धं प्रहास्यसि ॥ ३९ ॥

६७ नहामिक्रमनाशास्ति प्रत्यभाया न विधत ।

स्वल्पमप्यस्य धमस्य भासत महतो भयात ॥ ४० ॥

[मन्वात क्या न छे स अथवा स्वधम का पालन ही क्या न करे ? "य्या" शब्दाभी
का निवारण सोम्यजन से नहीं होता और "सी" में यह कह सकते हैं कि
अर्जुन का मूल भावण "या" का त्यागना है। अतएव भय सम्मान कहत है -]

(३) सांख्य प्रधान मन्वासनिष्ठा के अनुसार गुण यह बुद्धि अर्थात् ज्ञान
या उपपत्ति कल्याण है। अब जिस बुद्धि में युक्त होने पर (कर्मों के न छोड़ने पर
भी) " पाप " न कमजोर छत्रेगा ऐसी यह (कर्म) याग की पुण्ड्र अर्थात् ज्ञान
(तुल्य कल्याणता है) मन ।

[साधुजी का रहस्य समझने के लिए यह श्रावक अल्पजन्म महत्त्व का है।
सांख्य शब्द में कथित का सांख्य या निरा बन्धन और पाप दण्ड में पातक्य
याग यहा पर उद्दिष्ट नहीं है - सांख्य में मन्वातमाग और याग में कमनाग
ही का अर्थ यहाँ पर सेना पारित्य। यह बात गीता के ३.३ श्रावक में
प्रकट होती है। य दोनों माग स्वतन्त्र हैं "नक अनुयायियों का भी कर्म में
'नमस्य = मन्वातमागी और 'याग = कमयागमागी कहत है (गीता ५.१०)।
"नम सांख्यनिष्ठावात् स्वयं कमी-न कमी अल्प में कर्मों का छोड़ देना ही भेद
मानत है इसलिये "य माग के मन्वातन में अर्जुन की इस शान्ति का पूरा पूरा
समाधान नहीं होता कि कुछ क्या करे। अतएव जिस कमयोगनिष्ठा का उन्मा
मन है कि मन्वात न कर ज्ञान प्राप्ति के पश्चात् भी निष्कामबुद्धि में सर्व कर्म
करते रहना ही श्रवक का लक्ष्य पुरुषार्थ है उसी कमयाग का (अथवा शक्ति में
यागताग का) ज्ञान कल्याणता अब आरम्भ किया गया है और शीघ्र के अन्तिम
अध्याय पर अनेक कारण निम्नान्न रूप अनेक शब्दाभी का निवारण कर, "सी
' माग का पूर्णकरण किया गया है। शीघ्र के विषय निम्नान्न का स्वयं भावना का
किया गया यह श्रवक का पालन में रहने में इस विषय में बाध छोड़ रहे
नहीं जानी कि कमयाग ही शीघ्र में प्रतिपाद है। कमयाग के मुख्य मुख्य
मिष्ठान्तों का पालन निम्नान्न करत है -]

(४) यहा अर्थात् इस कमयाग में (एक बार) आरम्भ किया हुए कर्म
का नाश नहीं होता और (५) निष्ठ में नहीं होता। इस पद का ध्यानमा
भी (आनरध) पद अर्थ में अर्थात् करता है।

§ ३ व्यवसायात्मिका बुद्धिरकम्बु कुरुनन्दन ।

बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्ययसावित्राः ॥ ४१ ॥

[इस सिद्धान्त का महत्त्व गीतारहस्य के इसमें प्रकरण (पृष्ठ २८६) में विवक्षित गया है और अधिक सुस्पष्टता आगे गीता में भी किया गया है (गीता ६ ८-१४) । इसका यह अर्थ है कि कमयोगमार्ग में यदि एक में सिद्धि मिले, तो किया हुआ कम स्वयं न बाध कर अगल कर्म में उपयोगी होता है और प्रत्येक कर्म में इसकी मदद होती होती है एवं अन्त में कभी-न-कभी तभी सद्बुद्धि मिलती ही है । अब कमयोगमार्ग का दूसरा महत्त्व-पूर्ण सिद्धान्त बतलाते हैं -]

(४१) है कुरुनन्दन । "स मार्ग में व्यवसाय-बुद्धि अर्थात् कार्य और अकार्य का निश्चय करनेवासी (इन्द्रियरूपी) बुद्धि एक अर्थात् एकत्र रहनी पड़ती है क्योंकि किसी बुद्धि का (इस प्रकार एक) निश्चय नहीं होता, उनकी बुद्धि अर्थात् वासनार्थ अनेक धाम्नाओं से युक्त और अनन्त (प्रकार की) होती हैं ।

[संस्कृत में बुद्धि शब्द के अनेक अर्थ हैं । १९ वे श्लोक में वह धर्म ज्ञान के अर्थ में आया है और आगे ४९ वे श्लोक में इस 'बुद्धि' शब्द का ही समस्त इच्छा वासना या हेतु अर्थ है परन्तु बुद्धि शब्द के पीछे 'व्यवसायात्मिका' विशेषण है । अस्मिन् इस श्लोक के पूर्वार्ध में उही शब्द का अर्थ यो होता है । व्यवसाय अर्थात् कार्य-अकार्य का निश्चय करनेवासी बुद्धि इन्द्रिय (गीता ६ ६ पृष्ठ २१४-२१९ श्लो) । पहले इस बुद्धि इन्द्रिय से किसी भी बात का मूला बुरा विचार कर लेने पर फिर तन्नुसार कर्म करने की इच्छा का वासना मन में हुआ करती है । अतएव इस 'व्यवसाय' वा वासना को भी बुद्धि ही कहते हैं परन्तु उस समय 'व्यवसायात्मिका' वह विशेषण उसके पीछे नहीं आता । मेरे विचारना ही आवश्यक हो तो 'वासनात्मक' बुद्धि कहते हैं । इस श्लोक के दूसरे अरण्य में सिर्फ 'बुद्धि' शब्द है उसके पीछे 'व्यवसायात्मिका' वह विशेषण नहीं है । इसलिये बहुवचनान्त 'बुद्धयः' से वासना कल्पनादिक अर्थ होकर पूरे श्लोक का यह अर्थ होता है कि जिसकी व्यवसायात्मक बुद्धि अर्थात् निश्चय करनेवासी बुद्धि इन्द्रिय स्थिर नहीं होती उसके मन में धन-धन में नष्ट भ्रष्ट या वासनार्थ उत्पन्न हुआ करता है । बुद्धि शब्द के निश्चय करने वाली इन्द्रिय और 'वासना' इन दोनों अर्थों को ध्यान में रखे बिना कमयोग की बुद्धि के विवेचन का कर्म मूर्खी मूर्खी समझ में आने का नहीं । व्यवसायात्मक बुद्धि के स्थिर या एकत्र न रहने से प्रतिदिन भिन्न भिन्न वासनाओं से मन व्यग्र हो जाता है और मनुष्य ऐसी अनेक स्रष्टों में पड़ जाता है कि आगे पुनराप्ति के सिद्ध अमुक कर्म करी तो कल स्वर्ग की प्राप्ति के सिद्ध अमुक कर्म करो । इस अर्थ में ही का वर्णन करते हैं :-]

§ ५ प्रीगुण्यविषया वक्ष्यामि निम्नैर्गुण्यो भयाजुन ।

निर्दिष्टो नित्यस्तस्यस्थो नियोगस्तम आत्मवान् ॥ ४७ ॥

(४७) हे अर्जुन ! (कर्मकाण्डात्मक) वेद ("स रीति से) प्रीगुण्य की वृत्ता से मर पड़ है । "यत्किंच न निम्नैर्गुण्य अद्यान् प्रीगुणा से अतीत नित्यवस्तुत्व और सुखदुःख आदि द्वन्द्वा से अभिन्न हो । एवं योगक्षेम आदि स्वार्थों में न पड़कर आत्मनिष्ठ हो ।

[वस्तु रत्न और तम "न सीना गुणों से मिश्रित प्रकृति की वृत्ति को प्रीगुण्य कहते हैं । सुख, दुःख आदि भयवा कर्म-मरण आदि विनाशवान् द्वन्द्वा से मरी हुआ है और वस्तु ब्रह्म उसके परे है । यह बात गीतारहस्य (२३१- ७) में स्पष्ट कर लिखवाई गई है । "सी अप्याय के ४३ व श्लोक में कहा है कि प्रकृति के अद्यान् प्राया के "स संसार के सुखा की प्राप्ति के लिये मीमांसक-मागवान् भीत यज्ञ-याग आदि किया करते हैं और वे इन्हीं में निमग्न रह जाते हैं । जो पुन प्राप्ति के लिये एक विशेष यज्ञ करता है तो कोर पानी बरसाने के लिये वृक्षी इष्टि करता है । ये सब कर्म "स लोभ में संसारी व्यवहारा के लिये अद्यान् अपने योगक्षेम के लिये है । अतएव प्रकृत ही है कि जिसे मोक्ष प्राप्त करना हो वह वैदिक कर्मकाण्ड के इन प्रीगुणात्मक और निरे वागक्षेम सम्पादन करनेवाले कर्मों को छोड़ कर अपना चित्त उसके परे परब्रह्म की ओर लगावे । इसी अर्थ में 'निर्दिष्ट' और 'नियोगक्षेमवान्' - शब्द ऊपर आये हैं । यहाँ ऐसी गड़बड़ हो सकती है कि वैदिक कर्मकाण्ड के "न कर्म्य कर्मों को छोड़ देने से योग-क्षेम (निर्वाह) कैस होगा (गी २ पृष्ठ २ - १९२ देखो) ? किन्तु "वक्ष्यामि नन्तर वहाँ नहीं लिया । यह विषय आगे फिर नीचे अध्याय में आया है । वहाँ कहा है कि "स योगक्षेम को सम्पन्न करता है और "नहीं हा स्वाना पर गीता में 'योगक्षेम' शब्द आया है (गीता २. २२ और उसपर हमारी टिप्पणी देखो) । नित्यवस्तुत्वत्व पण का ही अर्थ प्रीगुणातीत होता है । क्योंकि आगे कहा है कि वस्तुगुण के निम्न उक्त्य से ही फिर आगे प्रीगुणातीत अवस्था प्राप्त होती है जो कि सभी सिद्धावस्था है (गीता २. २४ और २ ; गी २. पृष्ठ २३६-२३७ देखो) । तात्पर्य यह है कि मीमांसकों के वाग्य-क्षेमकरक प्रीगुणात्मक कर्म्य कर्म छोड़ कर एवं सुख-दुःख के द्वन्द्वा से निपट कर ब्रह्मनिष्ठ अथवा आत्मनिष्ठ होने के विषय में यहाँ स्पष्ट कहा गया है । किन्तु इस बात पर फिर भी ध्यान देना चाहिये कि आत्मनिष्ठ होने का अर्थ सब कर्मों को स्वरूपता एकत्र छोड़ देना नहीं है । ऊपर के श्लोक में वैदिक कर्म्य कर्मों की जो निम्ना की गई है या जो न्यूनता लिखी गई है वह कर्मों की नहीं बल्कि उन कर्मों के विषय में जो वाग्यबुद्धि होती है उस की है । यदि यह वाग्यबुद्धि मन में न हो तो निरे

सायानथ उद्घपाने सयतः सम्प्लुतोदकः ।

ताद्याम्सथेषु पक्षेषु ब्राह्मणस्य विज्ञानम् ॥ ४६ ॥

यह याग किसी भी प्रकार से मोक्ष के लिये प्रतिबन्धक नहीं होते (गी. ८. ४ ३०-३१)। भाग्य अत्यन्त ही अल्पाय के आरम्भ में भगवान् ने अपना विहित और उत्तम मत बतलवाया है कि मीमांसकों के इन्हीं यह-याग आदि कर्मों का पक्षपात और सङ्घर्ष कर चित्त की शुद्धि और लोभसंग्रह के लिये अवश्य करना चाहिये (गीता १८. ६)। गीता की "न दा स्थाना की बातों को एकत्र करने से यह प्रकट हो जाता है कि इन अल्पाय के अन्तर्गत मीमांसका के कर्मकाण्ड की न्यूनता निश्चय गत है वह उनकी काम्यशुद्धि को उद्देश्य परक है - किया क लिये नहीं है।" वही अभिप्राय को मन में ला कर भागवत में भी कहा है -

बदालमेव कुर्वाणो नि महामाडपिंतर्मीश्वर ।

मैच्छन्त्यां सभत मिच्छि रोचनाया कल्पति ॥

वेनाष्ट कर्मों की वजह से जो पश्यभूति बड़ी है वह रोजनाथ है। अर्थात्
"सी लिय है कि कता को मे कम अच्छे छग। अतएव इन कर्मों को उस पुरु-
प्राप्ति के लिये न कर बल्कि निमग्न बुद्धि अर्थात् पश्य की आज्ञा छोड़कर
"धरापमबुद्धि से कर। जो पुरुष ऐसा करता है उसे नष्टम्य से प्राप्त दानेवासी
सिद्धि मिलनी है (भाग ११ ३ ४६)। ताराथ यद्यपि कर्मों में कहा है
कि अमुक अमुक कारणों के निमित्त यज्ञ करें तथापि इसमें न मर कर केवल इसी
लिये यज्ञ कर कि वे यज्ञम्य हैं अर्थात् यज्ञ करना अपना कर्तव्य है। काम्यबुद्धि
का ता छोड़ कर पर यज्ञ को न छोड़ें (गीता १० ११) भार "सी प्रकार
अन्याय कम भी किया कर। यह गीता के उपदेश का कारण है भार पढ़ी अभ-
अगले श्लोक में स्पष्ट किया गया है।

(४६) चारों ओर पानी की दार भा जाले पर कुएं का जिनका भय वा प्रयोजन रह जाता है (अर्थात् कुछ भी काम नहीं रहता) उसका ही प्रयोजन जन-यात ब्राह्मण का सब (जमजाष्टात्मक) वेद का रहता है (अर्थात् निष्ट वाक्यकर्मणी वैदिक कर्मजाष्ट की उस कुछ आवश्यकता नहीं रहती)।

[इस शब्द के अन्तिम अक्षर म मन्नेत्र नहीं है। पर टीकाकारों ने इसका अर्थ की जाहद रीखातानी की है। मन्त्र मन्त्रोक्त यन् मन्त्र्यन् नामानिक् पा है। परन्तु इस निरी मन्त्री या उन्मान का विज्ञान भी न मन्त्र कर मन्त्रि मन्त्री मान ल्ये न मन्त्र मन्त्रोक्त मन्त्रि मन्त्र्यन् दान्त्य (मन्त्र्यन्त्रि प्रपाद्वन् विन्त्र) मन्त्रान् विज्ञानम् मन्त्र्यन् मन्त्रे दन्त्र अथ - इस मन्त्र मन्त्री की पहलू के पर से अन्त्याह मन्त्र्यन् नहीं पन्ता। मन्त्र अन्त्य मन्त्रा दे अन्त्र उन्त्र यह मन्त्र अथ भी हा जन्ता दे कि परों की है. ४१]

और पानी ही पानी हाने पर (पीने के लिये कहीं भी बिना प्रयत्न के वैसे पानी मिलने लगने पर) जिस प्रकार कुएँ को खोद भी नहीं पूछता उसी प्रकार ज्ञान प्राप्त पुरुष को यह बात आदि केवल वैश्विक कर्म का कुछ भी उपयोग नहीं रहता ।
 क्योंकि, वैश्विक कर्म केवल स्वर्ग प्राप्ति के लिये ही नहीं बल्कि अन्त में मोक्षप्राप्त ज्ञान प्राप्ति के लिये करना होता है और इस पुरुष को तो ज्ञान-प्राप्ति पहले ही हो जाती है । उस कारण इसे वैश्विक कर्म करके खोद न बलु पाने के लिये रोप रह नहीं जाती । श्री हेतु से आगे तीसरे अध्याय (३ १७) में कहा है कि जो ज्ञानी हो गया उसे इस जगत् में कर्तव्य रोप नहीं रहता । बड़े मारी ताखब धा नगी पर अनायास ही बिठना चाहिये उठना पानी पीने की सुविधा हान पर कुएँ की ओर कौन संकेता ? ऐसे समय खोद कुएँ की अपेक्षा नहीं रहता । सन्तुष्टातीय के अन्तिम अध्याय (म मा उद्योग ४ ५ २६) में यही श्लोक कुछ थोड़े-से शब्दों के हेरफेर से आया है । माधवाचार्य ने इसकी टीका न वैसा ही अर्थ किया है जैसा कि हमने ऊपर किया है । एवं सुप्रसन्नप्रभ में ज्ञान और कर्म के तारतम्य का विवेचन करते समय साफ़ पट्ट दिवा है — न ते (ज्ञानिनः) कर्म प्रशंसन्ति नृप नरा पिबन्निव — अर्थात् नदी पर किते पानी मिलता है वह जिस प्रकार कुएँ की परवाह नहीं करता उसी प्रकार 'ते' अर्थात् ज्ञानी पुरुष कर्म की कुछ परवाह नहीं करते (म मा शां २४ १) । ऐसे ही पाण्डकरीठा के सप्तद्वैत श्लोक में कुएँ का दृष्टान्त यों दिया है — यो बाहुदेव को खोद कर दूसरे देवता की उपासना करता है वह — तृपितो बाहुषी तीरे नृप बाह्वति दुर्मतिः — मागीरशी के लिये पानी मिलने पर भी कुएँ की प्रशंसा करनेवाले प्यास पुरुष के समान मूर्ख हैं । यह दृष्टान्त केवल वैश्विक ग्रन्थों में ही नहीं है ग्रन्थुत पाखी के बौद्ध ग्रन्थों में भी उसके प्रयोग हैं । यह सिद्धान्त बौद्धधर्म की भी भाष्य है कि जिस पुरुष ने अपनी तुष्णा समूह नष्ट कर डाली हो उस आग और कुछ प्राप्त करने के लिये नहीं रह जाता और उस सिद्धान्त को स्थापित हुए उगान नामक पाखी ग्रन्थ के (७ ९) उस श्लोक में यह दृष्टान्त दिया है — कि क्षिरा उदपानेन भाषा ये सख्खा तिरुम् — सर्वदा पानी मिलने योग्य ही जाने से कुएँ को खोद क्या करना है ? आकाश बड़े-बड़े बाहरी में यह टका ही जाता है कि पर में नष्ट हो जाने से फिर को कुएँ की परवाह नहीं करता । इससे और विशेष कर सुप्रसन्नप्रभ के विवेचन से गीता के दृष्टान्त का स्वारस्य ज्ञात हो जायगा और यह गीत पढ़ेगा कि हमने उस श्लोक का ऊपर जो अर्थ किया है वही सारक और ठीक है । परन्तु, चाहे इस कारण से हो कि ऐसे अर्थ से बेटी का कुछ गौणता आ जाती है; अथवा इस साम्प्रदायिक सिद्धान्त की ओर इति देनेसे हो कि ज्ञान में ही समस्त कर्मों का समावेश रहने के कारण ज्ञानी को कर्म करने की जरूरत नहीं । गीता के

॥ ३ ॥ कर्मण्यथाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहतमूर्मा ते संमोऽस्त्यकर्मणि ॥ ४७ ॥

टीकाकार इस श्लोक के पदों का अन्वय कुछ निरासे ढंग से लगाते हैं। वे इस श्लोक के पहले पदों में तावान् और दूसरे पदों में 'यावान्' पदों का अर्थात् मान कर ऐसा अर्थ लगाते हैं - 'उपाने यावानाथ' तावानेव सर्वतः सम्पत्तोः यथा सम्पद्यते तथा यावान् सर्वेषु वैषु अथ तावान् विज्ञानताः ब्राह्मणस्य सम्पद्यते। अर्थात् स्नानपान आदि कर्मों के लिये कुर्मे का भित्ति उपयोग होता है उतना ही वह तावान् में (सर्वतः सम्पत्तोः) भी हो सकता है। इसी प्रकार वेणु का भित्ति उपयोग है उतना सब जानती पुरुष को उसका ज्ञान से हो सकता है। परन्तु इस अन्वय में पहली श्लोक-पंक्ति में 'तावान्' और दूसरी पंक्ति में 'यावान्' इन दो पदों का अर्थात् मान कर लेने की आवश्यकता पड़ने के कारण हमने उस अन्वय और अर्थ को स्वीकृत नहीं किया। हमारा अन्वय और अर्थ किसी भी पद के अर्थात् मान बिना ही क्या जाता है और पद के श्लोक से सिद्ध होता है कि इसमें प्रतिपादित वेणु के बारे में यावान् ज्ञानव्यतिरिक्त कर्मकाण्ड का गीतात्व 'स गीता' पर विवक्षित है। अब जानती पुरुष को यह बात आदि कर्मों की का' आवश्यकता न रह जाने से कुछ स्वयं को यह मनुमान किया करते हैं कि 'न कर्मों का ज्ञानी पुरुष न कर, विष्णुलक्षण' है। यह बात गीता का सम्मत नहीं है। क्योंकि, यद्यपि इन कर्मों का पद जानती पुरुष का अभीष्ट नहीं तथा फलक लिये न लही ता भी फल-प्राप्त आदि कर्मोंको अपने शास्त्रविहित कर्तव्य समझ कर वह कभी छा' नहीं सकता। अतएव अर्थात् मा कर्मण्यथा अधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन कि फलप्राप्ति न रहे ता भी अर्थात् निष्काम कर्मों का अनुसार यत्न-प्राप्त आदि कर्म भी जानती पुरुष का निष्काम बुद्धि न करना ही चाहिये ('चित्त' का फल पर और गीता ॥ ३ ॥ पर हमारी को शिष्या है उस जगत्) यही निष्काम 'चित्त' अर्थ अर्थ अर्थात् श्लोक में स्पष्ट कर दिया है -]

(४७) कर्म करने का मात्रा तथा अधिकार है कर्म (निष्काम का न निष्काम कर्मों की तर अधिकार तथापि न में नहीं ('निराश्रय' कर्म का) अमुक फल मिले या न मिले (मन में) रहा कर कर्म करनेवाला न हूँ और कर्म न करने का भी त आश्रय न कर।

[इस श्लोक के पदों का अर्थ पदों पर पदों पर पदों के अर्थ के पदों है। इस कारण अति-यत्न न हो कर कर्मप्राप्त का लक्ष्य र स्य सदैव उपलब्धि न होना पिया गया है अर्थात् ता का यह ज्ञान में भी कर - नि नहीं कि वे चले पदों कर्मप्राप्त की चतुर्धु ही है यह ज्ञान यह पिया है । कर्म करने का मात्रा तथा अधिकार है पदों में पर यह ज्ञान शान्ति है,

§ ५ योगस्थो कुरु कर्माणि संग त्यक्त्वा भनजय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं याग उच्यते ॥ ४८ ॥

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।

बुद्धी शरणमन्विच्छ कृपणाः कण्ठहस्ताः ॥ ४९ ॥

कि कर्म का फल कर्म से ही संयुक्त होने के कारण किछक पेड़ उसी का फल इस म्याव से जो कर्म करने का अधिकारी है वही फल का भी अधिकारी होता। अतएव इस शास्त्र को दूर करने के निमित्त दूसरे चरण में स्पष्ट कह दिया है कि फल में तेरा अधिकार नहीं है। फिर इससे निष्पन्न होनेवाला तीसरा यह सिद्धान्त बतलाया है कि मन में फलवांछा रख कर कर्म करनेवाला मत हो। ('कर्मफलहेतु' = कर्मफले हेतुवत्स्य स कर्मफलहेतु ऐसा बहुव्रीहि समास होता है।) परन्तु कर्म और उसका फल दोनों संबन्ध होते हैं। इस कारण यदि कोई ऐसा सिद्धान्त प्रतिपादन करने लगे कि फलवांछा के साथ फल को भी छोड़ ही देना चाहिये। तो इसे भी सच मानने के लिये अन्त में स्पष्ट उपदेश किया है कि फलवांछा का तो छोड़ दे पर इसके साथ ही कर्म न करने का अर्थात् कर्म छोड़ने का आग्रह न कर। चाराथा कर्म कर करने से कुछ वह अर्थ नहीं होता कि फल की भांशा को रख और फल की भांशा को छोड़ करने से यह भय नहीं हो जाता कि कर्मों को छोड़ दे। अतएव इस श्लोक का यह अर्थ है कि फलवांछा छोड़ कर कर्तव्यकर्म अवश्य करना चाहिये किन्तु न तो कर्म की आसक्ति में पड़े और न कर्म ही छोड़ें — त्याग न कुछ इस कर्मसे नापि रागा (योग ५ १४)। और यह प्रसन्न कर कि फल मिलने की बात अपने बन्ध में नहीं है किन्तु उसके लिये और अनेक बातों की अनुकूलता आवश्यक है। अटारहव अध्याय में फिर यही अर्थ और भी दृढ़ किया गया है (१८ १४-१६ और रहस्य प्र ५ प्र ११५ एवं प्र १२ देखो)। अब कर्मयोग का स्पष्ट ज्ञान बतलाते हैं कि इसे ही योग अथवा कर्मयोग कहते हैं —]

(४) है भनजय ! आसक्ति छोड़ कर और कर्म की सिद्धि हो या असिद्धि दोनों को समान ही मान कर, 'योगस्थ हो करके कर्म कर। (कर्म के सिद्ध होने या निष्फल होने में रहनेवाली) समता की (मनो) वृत्ति को ही (कर्म) बोल कहते हैं। (५) क्योंकि, हे भनजय ! बुद्धि के (साम्य) योग की अपेक्षा (बल) कर्म बहुत ही कनिष्ठ है। अतएव इस (साम्य) बुद्धि की शरण में जा। फलहेतुक अर्थात् फल पर दृष्टि रख कर काम करने वाले लोग कृपण आर्षा बीन या निष्फले हैं।

बुद्धियुक्तो जहातीह तमे सुकृतपुण्यते ।

तस्माद्यागाय भुज्यस्व योगं कर्मसु कौशलम् ॥ ५० ॥

के है। (५) या (शाम्य) बुद्धि से मुक्त हो जायें वह लोक में पाप और पुण्य से अशुद्ध रहता है। अतएव योग का आश्रय कर। (पाप-पुण्य से बच कर) कर्म करने की चतुराई (कुशलता या युक्ति) का ही (कर्मयोग) कहते हैं।

[इन श्लोकों में कर्मयोग का उल्लेख नतस्मया है वह महत्त्व का है। इस सम्बन्ध में गीता-रहस्य के तीसरे प्रकरण (पृष्ठ ५६-६४) में जो विवेचन किया गया है उस देखो। "तस्मै मी कर्मयोग का उक्त - कर्म की अपेक्षा बुद्धि भेद है - ४९ वें श्लोक में कृतव्या है वह अत्यन्त महत्त्व का है। 'बुद्धि' शब्द के पीछे 'व्यवसायान्मिक' विशेषण नहीं है। इसलिये इस श्लोक में उसका अर्थ वासना या 'समझ होना चाहिये। कुछ लोग बुद्धि का अर्थ 'ज्ञान करके इस श्लोक का ऐसा अर्थ किया चाहते हैं कि ज्ञान की अस्मा कर्म हलके त्यों का है परन्तु वह अर्थ ठीक नहीं है। क्योंकि, पीछे ४८ वें श्लोक में समस्त का उल्लेख कृतव्या है और ८९ वें तथा अगले श्लोक में मी वही वर्णित है। इस कारण यहाँ बुद्धि का अर्थ समत्वबुद्धि ही करना चाहिये। किसी भी कर्म की मज्जरें चतुराई कर्म पर अवलम्बित नहीं होती। कर्म एक ही क्या न हो पर करनेबाछे की मज्जे का चुरी बुद्धि के अनुसार वह धुम अथवा अधुम हुआ करता है। अतः कर्म की अपेक्षा बुद्धि ही भेद है। इत्यादि नीति के तत्त्वों का विचार गीता-रहस्य के पाँचवें अध्याय और पञ्चदश प्रकरण में (पृष्ठ ८८ २८१-२८४ और ४८ - ८८४) किया गया है। "स कारण यहाँ और अधिक जल्पा नहीं करते। ४९ वें श्लोक में कृतव्या ही है कि वासनामय बुद्धि को सम और शुद्ध रहन के लिये काय अकाय का निराग करनेवाली व्यवसायात्मक बुद्धि पहले ही स्थिर हो जानी चाहिये। इसलिये 'शाम्यबुद्धि' उस शब्द से ही स्थिर व्यवसायात्मक बुद्धि और शुद्ध वासना (वासनात्मक बुद्धि) इन दोनों का बोध हो जाता है। वह शाम्यबुद्धि ही आचरण अथवा कर्मयोग की शक्ति है। इसलिये १ वें श्लोक में योगवान् ने पहले या यह कहा है कि कर्म करके भी कर्म की बाधा न लगनेवाली बुद्धि अथवा योग मुझे कृतव्या है उसी के अनुसार इस श्लोक में कहा है कि कर्म करते समय बुद्धि को स्थिर, पवित्र सम और शुद्ध रहना ही वह 'युक्ति' या 'कौशल' है और 'मी' को 'योग' कहते हैं। इस प्रकार योग शब्द की दो बार व्याख्या की गई है। ५ वें श्लोक के 'योग' कर्मसु कौशलम् इस पद का उस प्रकार सरल अर्थ लगाने पर भी कुछ लोगों ने ऐसी ग्रीवातानी से अर्थ लगाने का प्रयत्न किया है कि कर्मसु योगः कौशलम् - कर्म में जो योग है उसका कौशल कहते हैं। पर 'कौशल' शब्द की व्याख्या करने का

५५ कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः

जन्मबन्धविनिमुक्ताः परं गच्छन्त्यनामयम् ॥ ५१ ॥

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।

तदा गन्तासि निर्वेण भोतव्यस्य सुतस्य च ॥ ५२ ॥

सुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।

समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥ ५३ ॥

[यहाँ कोई प्रयोजन नहीं है। 'योग' शब्द का अर्थ कल्याण कल्याण ही अभीष्ट है। इसलिये यह अर्थ सच्चा नहीं माना जा सकता। "उसके अतिरिक्त जब कि कस्तु कीचट्टान् ऐसा सरस अन्वय का उक्त है तब कर्ममु योगः' ऐसा मोह-वीचा अन्वय करना ठीक भी नहीं है। अब कल्याण है कि "य प्रश्नर साम्बुद्धि से समस्त कर्म करते रहने से व्यवहार का स्वेप नहीं होता और पूष सिद्धि अपना मोह प्राप्त हुए बिना नहीं रहता -]

(१) (समस्त) बुद्धि से युक्त (जो) खानी पुर्य कर्मफल का त्याग करते हैं वे कर्म के कर्म से मुक्त होकर (परमेश्वर के) बुद्धिबिरहित पर को वा पहुँचते हैं। (५२) जब तेरी बुद्धि मोह के गँजे आचरण से पार हो जायगी तब उन कर्मों से तू बिरक्त हो जायगा जो मुनी हैं और सुनने की हैं।

[अर्थात् तुझे कुछ अधिक सुनने की "अज्ञान न होगी। क्योंकि इन बातों के सुनने से मिस्त्रेबाध्य फल तुझे पहले ही प्राप्त हो चुका होगा। 'निर्वेद' शब्द का उपयोग प्रायः संसारी प्रपञ्च से उक्ताहट या वैराग्य के लिये किया जाता है। इस श्लोक में उसका सामान्य अर्थ उक्त करना या चाह न रहना ही है। अगले श्लोक से हीन पड़ेगा कि यह उक्ताहट विधाय करक पीछे कल्याण हुए, वैगुण्यविषयक श्रोतव्यों के सम्बन्ध में है।]

(५३) (नाना प्रकार के वेदवाक्यों से बकाई हुई तेरी बुद्धि जब समाधिस्थि, में स्थिर और निश्चल होगी तब (यह साम्बुद्धिरूप) योग तुझे प्राप्त होगा।

[सारांश द्वितीय अध्याय के ४८ वें श्लोक के अनुसार सम वेदवाक्य की परम्परा में भूले हुए हैं और जो योग किसी विद्वान् फल की प्राप्ति के लिये कुछ कर्म करने की धुन में लगे रहते हैं, उनकी बुद्धि स्थिर नहीं होती - और भी अधिक बढ़ावा जाती है। "इसलिये अनेक उपदेशों का सुनना ध्यस्त कर निश्च की निश्चल समाधि अवस्था में रण। ऐसा करने से साम्बुद्धिरूप कर्मयोग प्राप्त होगा और अधिक उपदेश की जरूरत न रहेगी। एवं कर्म करने पर भी तुझे उनका कुछ पाप न लगेगा। इस रीति से त्रिस्त कर्मयोगी की बुद्धि या प्रज्ञा

अङ्गुन उवाच ।

§ ५ स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाभिस्थस्य कथम् ।

स्थितधीः किं प्रमायेत किमासीत व्रजेत किम् ॥ ५४ ॥

भीमगवानुवाच ।

प्रव्रह्मति यथा कामान्स्वयान्पार्थ मनोगतान् ।

आत्मन्येवात्मना तुह स्थितप्रज्ञस्तदाच्यते ॥ ५५ ॥

दुःखं पृथुद्विभ्रममां सुखेषु विगतस्पृह ।

धीतरुणमयकाचं स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ ५६ ॥

यः स्वप्नानमिकेहस्तत्तत्प्राप्य दुर्भागुमम् ।

नाभिमन्यति न ज्ञेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५७ ॥

यथा संहरते वायुं कूर्मोऽङ्गनामीव स्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५८ ॥

[स्थिर हो कर उस स्थितप्रज्ञ कहते हैं । अब अङ्गुन का प्रश्न है कि उसका व्यवहार कैसा होता है ।]

अङ्गुन ने कहा — (४) 'हे केदार !' (मुझ दृष्टान्तों कि समाभिस्थ स्थित प्रज्ञ किसे कहें ? उस स्थितप्रज्ञ का बोझना बड़ना और चढ़ना क्या रहता है ?

[इस श्लोक में 'माया शब्द लक्षण के अर्थ में प्रयुक्त है और हमन उसका मापान्तर उसकी माप धाम के अनुसार करते कह दिया है । गीता रहस्य के चारहवें प्रकरण (पृ ३६ - ३७) में स्पष्ट कर दिया है कि स्थितप्रज्ञ का स्वरूप धर्मयोगशास्त्र का आधार है और इससे भगवत् वचन का महत्त्व ज्ञात हो जायगा ।]

भीमगवान् ने कहा — (५) 'हे पाण्ड !' जब (कहें मनुष्य अपने) मन के समस्त काम भर्त्ता वाधनाओं को छोड़ता है और अपने आप में ही संतुष्ट होकर रहता है तब उसको स्थितप्रज्ञ कहते हैं । (५६) दुःख में जिसके मन को चर नहीं होता सुख में किसी भी आनन्द नहीं; और प्रीति सब एवं क्रोध द्वेष छूट जाये हैं उसका स्थितप्रज्ञ मनि कहते हैं । (७) सब जगत् में जिसका मन नि गह्न हो गया और बषा प्राप्त दुःख-अनुम का जिस आनन्द या विषाद भी नहीं (कहना चाहिये कि) उसकी बुद्धि स्थिर हुई (८) जिस द्वारा कायिका अपने (हाथ-पैर आदि) अवयव सब ओर स सिवाय लगा हैं उसी प्रकार यह काय पुरुष इन्द्रियों के (शब्द स्पर्श आदि) विषयों से (भयनी) इन्द्रियों का धीन होता है तब (कहना चाहिये कि) उसकी बुद्धि स्थिर हुई ।

विषया विनिवर्तन्त निराहारस्य बहिर्ग ।

रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तत ॥ ५९ ॥

यत्नता ह्यपि कोमलस्य पुरुषस्य विपरिणत ।

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥ ६० ॥

(५९) निराहारी पुरुष के विषय दृष्ट भाव तो भी (उनका) रस अर्थात् चाह नहीं छूटती । परन्तु परब्रह्म का अनुभव होने पर चाह भी दृष्ट जाती है - अर्थात् विषय और उनकी चाह दोनों दृष्ट जाते हैं । (६०) कारण यह है कि केवल (इन्द्रिया के चमन करने के लिये) प्रयत्न करनेवाले विद्वान् के भी मन को है दुस्तीपुत्र ! ये प्रबल इन्द्रियों बलवत्कार से मनमानी और र्भाव लेती हैं ।

[अत्र से इन्द्रियों का पोषण होता है । अतएव निराहार या उपवास करने से इन्द्रियों अशक्त होकर अपने अपने विषया का चमन करने में असमर्थ हो जाती हैं । पर 'स' रीति से विषयापमर्श का दृष्ट्वा केवल चमत्काली की अशक्तता की वाञ्छकिया हुई । 'स'से मन की विषयवासना (रस) कुछ कम नहीं होती । 'स'लिये यह वासना किमसे 'ह' हो उस ब्रह्मचर्य की प्राप्ति करना चाहिये । इस प्रकार ब्रह्म का अनुभव हो जाने पर मन एवं उसके साथ ही साथ इन्द्रियों भी आप-ही आप ताब में रहती हैं । इन्द्रिया को ताब में रखने के लिये निराहार आदि उपाय आवश्यक नहीं - यही इस श्लोक का भावार्थ है । और यही अथ आगे छठे अध्याय के 'स' श्लोक में स्पष्टता से वर्णित है (गीता ६ १६ १७ और १ ६ ७ वेला) कि योगी का आहार नियमित रहे । वह आहारविहार आदि का विस्तार ही न छोड़ दे । चारोंछ गीता का यह सिद्धान्त ध्यान में रखना चाहिये कि शरीर का कुछ करनेवाले निराहार आदि साधन एकदली है । अतएव वे त्याग्य है । नियमित आहारविहार और ब्रह्मचर्य ही इन्द्रियनिग्रह का उत्तम साधन है । 'स' श्लोक में रस शब्द का शिवा से अनुभव लिये जानेवाला मीठा कड़ुवा इत्यादि रस ऐसा अर्थ करके कुछ लोग यह भय करते हैं कि उपवासों से शेष इन्द्रियों के विषय यदि दृष्ट भी जायें तो भी शिवा का रस अर्थात् लाने-पीने की 'न'का कम न हाकर बहुत दिनों के निराहार से और भी अधिक तीव्र हो जाती है और मांसवत् म ऐसे अर्थ का एक श्लोक भी है (भाग १ ८) । पर हमारी राय ॥ गीता के 'स' श्लोक का ऐसा अर्थ करना ठीक नहीं । क्योंकि दूसरे चरण से यह मेल नहीं सकता । 'स'के अतिरिक्त मांसवत् में 'रस' शब्द नहीं 'रसन' है और गीता के श्लोक का दूसरा चरण भी वही नहीं है । अतएव मांसवत् और गीता के श्लोक को एकत्र मान लेना उचित नहीं है । अब आगे के दो श्लोकों में और अधिक स्पष्ट कर बताया है कि बिना ब्रह्मसाक्षात्कार के पुरा इन्द्रियनिग्रह हो नहीं सकता है :-]

तानि सदाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।

वने हि यत्प्रेम्निष्याणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

ध्यायतो विषयान् पुंसः सगस्तपूपजायेत ।

संगात्संजायेते कामा कामात्क्रोधोऽभिजायेते ॥ ६२ ॥

(६१) (अतएव) इन सब इन्द्रियों का संयमन कर युक्त अर्थात् योगयुक्त और मत्परायण होकर रहना चाहिये । इस प्रकार किसी इन्द्रियों अपने व्याधीन हो कार्य (करना चाहिये कि) उसकी बुद्धि स्थिर हो गई ।

[उस श्लोक में कहा है कि नियमित आहार से इन्द्रियनिग्रह करके साथ ही साथ ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति के लिये मत्परायण रहना चाहिये । अर्थात् 'श्वर' में चित्त स्थाना चाहिये । ५ व श्लोक का हमने जो अर्थ किया है, उससे प्रकट होगा कि उसका हनु क्या है ? मनु ने भी निन्दे 'इन्द्रियनिग्रह करनेवाले पुरुष का यह 'द्वारा किया है कि 'अवानिन्द्रियमामा विज्ञासमपि कथति (मनु १) और उसी का अनुबा' ऊपर के ६ व श्लोक में किया है । सारांश : इन तीन श्लोकों का साक्षात् यह है कि जिस स्थितप्रज्ञ होना हो उसे अपना गह्वर बिहार नियमित रख कर ब्रह्मस्वन ही प्राप्त करना चाहिये । ब्रह्मस्वन हाने पर ही मन निर्बिषय होता है । शरीरश्रेष्ठ के न्याय तो ऊपरी हैं - सबे नहीं 'मत्परायण' प' से वहाँ मक्तिमाग का भी आरम्भ हो (गीता ११४ श्लो) । ऊपर के श्लोक में जो युक्त शब्द है उसका अर्थ यमा में तैयार या बना हुआ है । गीता ६१० में 'युक्त शब्द है उसका अर्थ नियमित है । पर गीता में उस शब्द का सङ्ग का अर्थ है - साम्यबुद्धि का जो योग गीता में बताया गया है उसका उपयोग करके तन्नुसार समस्त सुखदुःखों का शान्तिपथक सहन कर, व्यवहार करने में सतत पुरुष (गीता ६२१ श्लो) । उस रीति से निष्ठात रूप पुरुष का ही श्रितप्रज्ञ कहते हैं । उसकी अवस्था ही निद्रावस्था कहलानी है और इस अध्याय के तथा पौषके एक बारहवें अध्याय के अन्त में इसी का वर्णन है यह श्लोक दिया कि किरिया की प्रादुर्भाव कर विनम्र होने के लिये क्या आवश्यक है ? अथ अगले श्लोकों में यह वर्णन करते हैं कि किरिया में यह कैसी उत्पन्न होती है ? 'श्री प्रादुर्भाव आगे पञ्चम काम प्रादुर्भाव 'श्वर' का उत्पन्न होता है ? और अन्त में उत्पन्न मनुष्य का नाश 'न हो जाता है ? जब इनका स्पष्टीकरण कि प्रसार मिल सकता है ? -]

(६२) किरियों का चिन्तन करनेवाले पुरुष का इन किरियों में लक्ष्य बनता जाता है । फिर इस लक्ष्य में यह वर्णना उत्पन्न होती है कि हमारा काम (अर्थात् यह विषय) चाहिये भर (इस काम की दृष्टि हान में विद्यमान) उस काम में ही काम की

५५ दिहाय कामाम्यः सर्वान् पुमान्धरति निःस्पृहः ।

निममा निरहंकारः स शान्तिमधिच्छति ॥ ७१ ॥

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुच्यते ।

स्थित्वास्यामन्तकालप्रपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥ ७२ ॥

“सि भीमशमश्रीतासु उपनिपसु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवा-

संख्ययोगो नाम विंशोऽध्यायः ॥ २ ॥

विषय (उसकी शान्ति मात्र हुए बिना ही) प्रवेश करते हैं उस ही (सभी) शान्ति
मिलती है । विषयो की “स्था करनेवासे को (वह शान्ति) नहीं मिलती) ।

[“स शोक का यह अर्थ नहीं है कि शान्ति करने के लिये कर्म न
करना चाहिये । प्रस्युत भाषाण यह है कि साधारण लोगों का मन फलप्राप्ति से
या कामवासना से घबड़ा जाता है और उनके कर्मों से उनके मन भी शान्ति
बिगड़ जाती है । परन्तु जो सिद्धावरथा में पहुँच गया है उसका मन फलप्राप्ति
से दुःख नहीं होता । कितने ही कर्म करने को क्यों न हों ? पर उसके मन भी
शान्ति नहीं बिगड़ती । वह समुद्रतरीका शान्त बना रहता है और सब काम
किया करता है । अतएव उसे दुःख-दुःख की व्याप्ति नहीं होती । (उक्त ६४ वीं
श्लोक और गीता ४ । १० श्लोक) । अब “स विषय का उपसंहार करके ब्रह्मसे
है कि स्थितप्रज्ञ की “स स्थिति का नाम क्या है ? -]

(७१) को मुख्य काम (अर्थात् आसक्ति) छोड़ कर और निःस्पृह हो करके (स्वब्रह्म-
म) कता है । एष लिये ममत्व और अहङ्कार नहीं होता उसे ही शान्ति मिलती है ।

[संन्यासमागवासे के टीकाकार “स “चरति (कर्तता है) पद का नीच
मौलता फिरता है । ऐसा भय करते हैं परन्तु यह अर्थ ठीक नहीं है । पिछले
६४ वें और ६७ वें श्लोक में चरन् एवं “चरता” का वा अर्थ है वही अर्थ
यहाँ भी करना चाहिये । गीता में ऐसा उपदेश कहीं भी नहीं है कि स्थितप्रज्ञ
मिखा मोंगा करे । हों “सक विच्छेद ६४ वें श्लोक में यह स्पष्ट कह दिया है कि
स्थितप्रज्ञ मुख्य इन्द्रियों को अपने स्वाधीन रख कर विषयों में बँधी । अतएव
“चरति का ऐसा ही अर्थ करना चाहिये कि कर्तता है अर्थात् स्वयं के
स्वब्रह्म करता है । श्रीधरदास रामानुजस्वामी ने नारायण के उपासार्थ में इन
वात का उत्तम वर्णन किया है कि निःस्पृह “सत्त्व पुरुष (स्थितप्रज्ञ) स्वब्रह्म
में कैसे बसता है ? और गीतारहस्य के प्रौढार्थ प्रकरण के विषय ही वही है ।]

(७२) ६ पार्थ । ब्राह्मी स्थिति यही है । इसे पा जाने पर कोई भी मोह में नहीं
कमता ; और अन्तःकरण में अर्थात् मरने के समय में भी “स स्थिति में रह कर
ब्रह्मनिर्वाण अर्थात् ब्रह्म में मिल जाने के स्वप्न का मोक्ष पाता है ।

[यह ब्राह्मी स्थिति अभ्यास की अन्तिम और उत्तुष्ट स्थिति है (देखो गीतार. प्र. ५ १२ और २५१) और इसमें विशेषता यह है कि इसमें प्राप्त हो जाने से फिर मोह नहीं होता। यहाँ पर दस निशपत के स्थलाने का कुछ कारण है। वह यह कि, यदि किसी दिन प्रयोग से थकी-थोड़ी क स्थिति यह ब्राह्मी स्थिति का अनुभव हो सके, तो उससे कुछ पारकाष्ठिक लाभ नहीं होता। क्योंकि किसी भी मनुष्य यदि मरते समय यह स्थिति न रहणी तो मरणकाल में जैसी वासना रहेगी उसी के अनुसार पुनर्जन्म होगा (देखा गीतारहृत्य प्र. ५ २९१)। यही कारण है जो ब्राह्मी स्थिति का वर्णन करते हुए इस श्लोक में स्पष्टता कह दिया है कि 'अन्तर्काष्ठ-पि = अन्तर्काष्ठ में भी स्थितप्रज्ञ की यह अवस्था स्थिर बनी रहती है। अन्तर्काष्ठ में मन के शुद्ध रहने की विशेष आवश्यकता का वर्णन उपनिषद् में (छां. ३ १४ १ प्र. ३ १) और गीता में भी (गीता ८ ५-१०) है। यह वासनामय कर्म असह्य अनेक जन्म के मिलन का कारण है। इसलिये प्रकट ही है कि अन्तर्काष्ठ मरने के समय ही वासना शुद्ध हो जानी चाहिये। और फिर यह भी कहना पड़ता है कि मरणसमय में वासना शुद्ध होने के बिना पहले से ही कैसा अभ्यास हो जाना चाहिये। क्योंकि वासना को शुद्ध करने का काम असह्य कठिन है। और किन्ना श्रम की विशेष कृपा के लिये किसी का भी प्राप्त हो जाना न केवल कठिन है बल्कि असम्भव भी है। यह तत्त्व ब्रह्मसूत्र में ही नहीं है कि मरणसमय में वासना शुद्ध होती चाहिये किन्तु अभ्यास्य प्रयोग में ही यह तत्त्व अङ्गीकृत हुआ है। (देखा गीतारहृत्य प्र. ११ ५ २४३)]

इस प्रकार भीमवर्णन के साथ हुए - अथवा चर्चे १५ - उपनिषद् में ब्रह्मविद्यान्तर्गत योग - अथवा कर्मयोग - द्वायव्यवस्था भीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में संक्षेपयोग नामक दूसरा अध्याय समाप्त हुआ।

[इस अध्याय में भारम्भ में सांख्य अथवा नैस्वासमाग का विवेचन है। इस कारण इसको सांख्ययोग नाम दिया गया है। परन्तु इससे यह न समझ लेना चाहिये कि पूरे अध्याय में ब्रह्मी विषय है। एक ही अध्याय में प्रायः अनेक विषयों का वर्णन होता है। जिस अध्याय में जो विषय भारम्भ में आ गया है अथवा जो विषय उत्तम प्रमाण है उनके अनुसार ठीक अध्याय का नाम रखा गया जाता है। (देखा गीतारहृत्य प्रकरण १६ ५ २४८)]

कोषान्भवति सम्माह सम्माहात्स्मृतिविभ्रमः ।
 स्मृतिभ्रमावबुद्धिनाशा बुद्धिनाशात्मजस्यति ॥ ६३ ॥
 रामद्विपविपुलैस्तु विषयानिन्धयेक्षरन् ।
 आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसावमधिगच्छति ॥ ६४ ॥
 प्रसाव सधनुःशानां हानिरस्योपजायते ।
 प्रसलयेतसो ह्याशु बुद्धिः पयवतिष्ठत ॥ ६५ ॥
 नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
 न चामावृष्टा शास्त्रिरशास्तस्य क्लृप्ता सुखम् ॥ ६६ ॥

उत्पत्ति होती है (६३) कोष से सम्मोह अर्थात् भविष्य होता है सम्मोह से स्मृतिभ्रम, स्मृतिभ्रम से बुद्धिनाश और बुद्धिनाश से (पुरुष का) सम्बन्धनाश हो जाता है। (६४) परन्तु अपना आत्मा अथात् अन्तःकरण जिसके काबू में है वह (पुरुष) प्रीति और द्वेष से घूटी हुई अपनी स्वाधीन चिन्त्रों से विषयों में कर्ताव करके भी (चित्त से) प्रसन्न होता है। (६५) चित्त प्रसन्न रहने से तत्काल सब दुःखों का नाश होता है। क्योंकि किञ्च चित्त प्रसन्न है उसकी बुद्धि भी तत्काल स्थिर होती है।

[इन दो श्लोकों में स्पष्ट वर्णन है कि विषय का क्रम को न छोड़ स्थित प्रसन्न केवल तनत्र सब छोड़ कर विषय में ही निःसङ्गबुद्धि से क्लृप्ता रहता है। और उसे वा शान्ति मिलती है वह कर्मयोग से नहीं किन्तु फलप्राप्ति के स्वाग से प्राप्त होती है। क्योंकि इसके सिवा अन्य बातों में उस स्थितप्रसन्न में और संन्यासमार्गवाले स्थितप्रसन्न में कोई मत नहीं है। इन्द्रियसंयमन निरिच्छा और शान्ति के गुण दोनों को ही चाहिये। परन्तु इन दोनों में महत्त्व का मत यह है कि गीता का स्थितप्रसन्न कर्मों का संन्यास नहीं करता। किन्तु लोकमदमह के निमित्त समस्त कर्म निष्कामबुद्धि से किया करता है और संन्यासमार्गवाला स्थितप्रसन्न करता ही नहीं है (देखो गीता ३. २)। किन्तु गीता के संन्यासमार्गीय टीकाकार इस में को गाण समस्त कर साम्प्रदायिक ग्राह्य से प्रतिपादन किया करते हैं कि स्थितप्रसन्न वा तत्काल वणन संन्यासमार्ग का ही है। अब उस प्रकार भिक्षा पित्र प्रसन्न नहीं उसका वणन कर स्थितप्रसन्न के स्वरूप को और भी अधिक स्पष्ट करते हैं -]

(६६) को पुरुष एक रीति से पुष्ट अथात् योगयुक्त नहीं है, उसमें (स्थिर) बुद्धि और भावना अथात् दृढबुद्धिरूप निष्ठा भी नहीं रहती। जिसे भावना नहीं उसे शान्ति नहीं; और जिसे शान्ति नहीं उसे मुक्त मिथ्या कहेंगे !

५५ विहाय कामान्यः सर्वान् पुमांश्चरति निःस्पृहः ।

निममा निरङ्कारः स शान्तिमधिच्छति ॥ ७१ ॥

एषा ब्राह्मी श्रियतिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुच्यति ।

स्थित्वास्थामन्तःकालंऽपि ब्रह्मनिर्वाणमुच्यते ॥ ७२ ॥

नित भीमद्वगवहीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवा-
सोऽस्य बाणो नाम द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

विषय (जिसको शान्ति मज्ञ हुए किना ही) प्रवेष्ट करते हूँ उस ही (एसी) शान्ति
मिळती ह। विषयी की च्छा करनेवाले का (बहु शान्ति) नहीं मिळती)।

[इस आठ का यह अर्थ नहीं है कि शान्ति करने के लिये कर्म न
करना चाहिये। प्रसुत मायाय यह ह कि साधारण लोगो का मन कम्परा से
या काम्यकामना से पकड़ा जाता ह और उनके कर्मों से उनके मन की शान्ति
पिना जाती ह। परन्तु जो सिद्धावस्था में पहुँच गया है उसका मन कम्परा
से भुक्च नहीं होता। चित्तन ही कर्म करने का क्यों न हो? पर उसके मन की
शान्ति नहीं डिल्ली। वह समुद्रसरीसा शान्त बना रहता ह और उस काम
किया करता ह। अतएव उस मुक्त-मुक्त की ध्याना नहीं जाती। (उक्त ६४ वीं
श्लोक आर गीता ८ ? उक्त)। अब उस विषय का उपसंहार करके अन्तते
ह कि श्रितप्रज्ञ की उस स्थिति का नाम क्या है?—]

(७१) का पुरुषकाम (अथान् आसक्ति) छोड़कर और निःस्पृह हा करके (स्ववहार
में) चलता ह एक श्रित ममत्त्व और अहङ्कार नहीं जाता, उस ही शान्ति मिळती है।

[अन्याममागवाले क गीतारहस्य इन चरति (पतेता है) पर का मीन
मागला फिरता ह ऐसा भय करत ह परन्तु यन् भय छीक नहीं ह। पिछने
६८ वे और ६० वे श्लोक में 'चरन् एवं चरता का या भय ह वही भय
पहा भी करना चाहिये। गीता में ऐसा उपदेश कहीं भी नहीं ह कि श्रितप्रज्ञ
किता मागा कर। हो इसक विरुद्ध ६८ वे श्लोक में यह स्पष्ट कह दिया ह कि
श्रितप्रज्ञ पुरुष इन्द्रिया क भरेते स्थाधीन रण कर विन्धा में बने। अतएव
चरति का ऐसा ही भय करना चाहिय कि बर्तना ह अपान् जगत् के
स्ववहार करना ह धर्ममय रामगणेशामी न लमबाध क उत्तराय में इन
बन का उगम कथन किया ह कि 'निःस्पृह चतुर पुरुष (श्रितप्रज्ञ) स्ववहार
में कम चला ह नीर गीतारहस्य क पोटहच प्रमाण क विषय ही बरी ह।]

(७२) ह पुरुष ब्रह्म स्थिति चरी ह इन का ज्ञान पर का भी मोह में नहीं
चला। फिर अनन्त में अथान् ध्यान क समय में भी इन स्थिति में रह कर
ब्रह्म नगरी अथान् धर्म में मेव ज्ञान क अध्ययन का मन्त्र पाता ह

[यह ब्राह्मी स्थिति कमयोग की अन्तिम और आत्युत्तम स्थिति है (१० सो
मीतारहस्य प्र १० २१२ और २५१) और इसमें विशेषता यह है कि इसमें
प्राप्त हो जाने से फिर मोह नहीं होता। यहाँ पर 'स विद्यपत' के अन्त्यन
का कुछ कारण है। यह यह कि, यदि किसी दिन शिवयोग से पड़ी-ग-पड़ी के
द्विमे इस ब्राह्मी स्थिति का अनुभव हो सके, तो उससे कुछ पारकालिक ज्ञान
नहीं होता। क्योंकि किसी भी मनुष्य यदि मरत समय यह स्थिति न रहगी
तो मरणकाल में वैसी वासना रहेगी उसी के अनुसार पुनर्जन्म होगा (१० सो
मीतारहस्य प्र १० १ २११)। यही कारण है जो ब्राह्मी स्थिति का ब्रजन
करते हुए 'स श्लोक में स्पष्टतया कहा गया है कि 'अन्तर्काण्डे = अन्तर्काल
में भी स्थितप्रज्ञ की यह अवस्था स्थिर कभी रहती है। अन्तर्काल में मन के पुत्र
रहने की विषय आवश्यकता का ब्रजन उपनिर्णय में (१० १ १४ १; प्र
१ १) और गीता में भी (गीता ८ ५-१) है। यह वासनानुसृत कर्म अगल
अनेक कर्मों का मिश्रण का कारण है। 'मनसि प्रकट' ही है कि अन्तर्गत मरन के
समय तो वासना शून्य हो जानी चाहिये। और फिर यह भी कहना पड़ता है
कि मरणसमय में वासना शून्य होने के सिवा पहले से ही वैसा अभ्यास हो जाना
चाहिये। क्योंकि वासना को शून्य करने का कर्म अत्यन्त कठिन है। और जिना
इश्वर की विचार कृपा के उसका किसी को भी प्राप्त होना न कबल कठिन है
वरन असम्भव भी है। यह तत्त्व बखिष्य में ही नहीं है कि मरणसमय में
वासना शून्य होनी चाहिये किन्तु अभ्यास्य चर्मा में भी यह तत्त्व अद्विष्ट
हुआ है (१० सो मीतारहस्य प्र ११ १ २४३)]

इस प्रकार भीमज्ज्ञान के साथ हुए - अध्याय बड़े १४ - उपनिषद् में
ब्रह्मविद्यान्तर्गत पाँच - अध्याय कमयोग - शास्त्रविषयक भीष्टता और अहुन के
गर्वा में साम्प्रदायिक नामक दूसरा अध्याय समाप्त हुआ।

[इस अध्याय में आरम्भ में साम्प्रदायिक अथवा न्यायानुसार का विवरण
है। इस कारण इसका लोचनयोग नाम दिया गया है। परन्तु इसमें यह न समझ
लेना चाहिये कि पूरे अध्याय में वही विषय है। एक ही आयाय में अन्य
अनेक विषयों का ब्रजन होता है। इस अध्याय में जो विषय आरम्भ में आ
या है अथवा जो विषय तत्त्व प्रकट है वह अनुसार उस अध्याय का नाम
[१० सो मीतारहस्य प्रकरण ८ १ २४८)]

तृतीयोऽध्याय ।

अर्जुन उवाच ।

उपायसी चत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनावन ।

तत्किं कर्मणि धारो मां नियोजयसि केशव ॥ १ ॥

व्यामिश्रेण्य दाक्येन बुद्धिं माह्वसीय मे ।

तत्कं वक्षु मिच्छिष्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयात् ॥ २ ॥

भीमगवातुवाच ।

॥ ३ ॥ छान्देस्मिन् त्रिविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयातथा ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानं कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

तीसरा अध्याय

[अर्जुन को मय हो गया था कि मुझ मीप्प-द्रोह आदि को मारना पड़ेगा । अतः सांख्यमार्ग के अनुसार आत्मा की नित्यता और अशोभ्यत्व से यह सिद्ध किया गया कि अर्जुन का मय हुआ है । फिर स्वकर्म का जोड़ा-सा विवेचन करके गीता के मुख्य विषय कर्मयोग का वृत्तरे अर्थात् मैं ही आरम्भ किया गया है । और कहा गया है कर्म करने पर भी उनके पाप पुण्य से कबने के बिये केवल यही एक युक्ति वा योग है कि वे कर्म साम्यबुद्धि से किये जायें । इसके अनन्तर अन्त में उन कर्मयोगी स्थितप्रज्ञ का बलन भी किया गया है कि किसी बुद्धि इस प्रकार सम हो ग- हो । परन्तु इतने से ही कर्मयोग का विवेचन पूरा नहीं हो जाता । यह बात सच है कि कोई भी काम समबुद्धि से किया जायें तो उसका पाप नहीं जाता; परन्तु जब कर्म की अपेक्षा समबुद्धि की ही भेद्यता ब्यापारहित सिद्ध होती है (गीता

४) तब फिर स्थितप्रज्ञ की नार बुद्धि को सम कर देने से ही काम चल जाता है । तब यह सिद्ध नहीं होता कि कर्म करना ही चाहिये । अतएव जब अर्जुन ने यही दावा प्रकल्प में उपस्थित की तब महाशान् १०४ अध्याय में तथा आगळे ५ पाप में प्रतिपादन करते हैं कि कर्म करना ही चाहिये ।]

अर्जुन ने कहा - (१) हे ब्रह्माज्ञ ! यदि गुहारा बही मत है कि कर्म की अपेक्षा (साम्य) बुद्धि ही भद्र है तो हे केशव ! मुझ (युद्ध के) पार कर्म में क्या ग्राह्य है ? (२) (इच्छे मे) व्यामिश्र अर्थात् मन्दिष्य भारस करके तुम मेरी पंडि को भ्रम में डाल रहे हो ! इच्छे तुम ऐसी एक ही बात निश्चित करके मुझे बताओ किमम मुझ श्रेय भवान् कल्याण प्राप्त है ।

भीमगवात ने कहा - (३) हे निष्कार अर्जुन १०५ (अर्थात् तुमने भाषा

न कर्मणामन्तारमार्ककर्म्यं पुरुषाऽस्तुते ।

न च संन्यसनाद्युप सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

न हि कश्चाद्भ्रममपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कायते ह्यवता कम सद्यः प्रकृतिजिगृणो ॥ ५ ॥

(१) मने यह कृतमया है कि इस लोक में न प्रखर की निवार्य है - भयान्
यनयाग से छाया की आर कर्मयाग स यागिया की ।

[हमने 'पूरा' शब्द का 'पहले' अर्थात् 'पुनरे' अर्थात् 'म' किया है ।
यही अर्थ सरस है । क्योंकि 'पुनरे' अर्थात् 'म' पहल सान्मनिष्ठा के अनुसार कर्म
का ब्रह्म करके फिर कर्मयोगनिष्ठा का आरम्भ किया गया है । परन्तु 'पुनः' शब्द
का अर्थ 'सुद्धि' के आरम्भ में भी हो सकता है । क्योंकि महामातृ में,
नारायणीय या भागवतधर्म के निष्पन्न में यह ब्रह्म है कि सान्म और योग
(निष्ठा और प्रवृत्ति) गनों प्रखर की निष्ठाओं का संग्रह ने कर्म के आरम्भ
में ही उत्पन्न किया है (उक्तो शो. १४ आर १४७) । निष्ठा शब्द के पहले
मात्र शब्द अर्थात् 'म' निष्ठा शब्द का अर्थ यह मात है कि सिद्धे कर्म
पर अन्त में मोक्ष मिष्टा है । गीता के अनुसार ऐसी निष्ठा ही है ; और
न गता स्वतन्त्र है कर्म की गीता का भङ्ग नहीं है - इत्यादि बातों का विलून
विकल्प गीतारहस्य के आधार पर प्रकरण (पृ ३ ६-११७) में किया गया है ।
इसलिए उक्त महा कुहरान की आवश्यकता नहीं है । आधार पर प्रकरण के अन्त
(पृ ३ ५) में नकशा रकर इन बात का भी ब्रह्म कर दिया गया है ।
निष्ठाओं में भी कहा है । मोक्ष कि न निष्ठा के अन्त में दी गई । अर्थ तद्वद्भूत
नक्षत्रनिष्ठि का स्वभाव शब्द करके कल्पते हैं -]

(१) रन्तु कर्मों का आरम्भ न करने में ही पुरुष का नक्षत्रमिति नहीं है ।
और कर्मों का आरम्भ त्याग न करने में ही निष्ठि नहीं मिल जाती । (५) क्योंकि
कर्म मनुष्य कुटुम्ब कुटुम्ब कर्म किये जिना धनन की नहीं रह जाता । प्रवृत्ति के
मन प्रवृत्ति परतन्त्र मनुष्य का कर्म कुटुम्ब कुटुम्ब कर्म करने में त्याग ही करने है ।
[नीच शब्द के अर्थ में न नक्षत्र पद है उक्तो 'मन' अर्थ
मन का न पालनार्थान् टीकाकारों ने न नक्षत्र का अर्थ करने मन्त्राय के
आरम्भ इस प्रकार बना दिया है - कर्म का आरम्भ न करने में मन नहीं
होगा अर्थ न कर्म में ही जान होता है कर्मादि कर्म मन्त्राय का मातृ है ।
[पर ३ पर ३ न नक्षत्र है और न टीका न नक्षत्र का उपाय दान्त
और मन्त्राय मन्त्राय में कर कर किया गया है और मन्त्राय का
नक्षत्र मन्त्राय मन्त्राय इस विषय पर एक ही है । तथा नक्षत्र मन्त्राय
मन्त्राय कुटुम्ब मन्त्राय है नक्षत्र मन्त्राय ही नक्षत्र मन्त्राय और मन्त्राय]

के स्रष्टा बनने के भी पूरा से ही उत्पन्न प्रचार होता आ रहा है। यह कलमने की कोई आवश्यकता नहीं कि कम कम्पक होता ही है। "सन्धिये पारे का उपयोग करने के पहले उसे मार कर जिस प्रकार वैद्य अंग छुड़ कर छेते हैं। उसी प्रकार कर्म करने के पहले ऐसा सपाय करना पड़ता है कि जिससे उसका सम्पर्क बागेय मिट जायें। और ऐसी सुविधा से कम करने की स्थिति को ही 'नैष्कर्म्य' कहते हैं। इस प्रकार कर्मकर्मरहित कर्म मोक्ष के लिये बाधक नहीं होता। अतएव मोक्षशास्त्र का यह एक महत्वपूर्ण प्रश्न है कि यह स्थिति कैसे प्राप्त की जाय ? मीमांसक लोग "सक्य यह उत्तर देते हैं कि नित्य और (निमित्त होने पर) नैमित्तिक कम का करना चाहिये पर काम्य और निमित्तिक कम नहीं करना चाहिये इससे कम का कर्मकर्म नहीं रहता और नैष्कर्म्याख्या सुखम रीति से प्राप्त हो जाती है। परन्तु वेदान्तशास्त्र ने सिद्धान्त किया है कि मीमांसकों की यह धृति गलत है और इस बात का विवेचन गीतारहस्य के "सर्व प्रकरण (पृष्ठ ७६) में किया गया है। कुछ और लोगों का कथन है कि यदि कर्म किये ही न जाय तो उनसे बाधा कैसे हो सकती है ? "सन्धिये उनके मतानुसार नैष्कर्म्य अवस्था प्राप्त करने के लिये सब कर्मों की को छोड़ देना चाहिये। इनके मत से कर्मकर्मता की ही नैष्कर्म्य कहते हैं। चौथे स्कंध में बताया गया है कि यह मत ठीक नहीं है। इससे तो सिद्धि अर्थात् मोक्ष भी नहीं मिलता; और पौण्ड्ये स्कंध में इसका अरथ भी बताया गया है। यदि हम कम को छोड़ देने का विचार करें, तो जब तक यह देह है, तब तक सोना बैठना इत्यादि कम कभी रुक ही नहीं सकते (गीता ५-९ और १८-११)। इच्छित को ही मनुष्य कमकर्म कभी नहीं हो सकता। पुरुष कर्मकर्मरूपी नैष्कर्म्य अवस्था है। सारांश कमरूपी किन्तु कभी नहीं मरता। इसलिये देहादर उपाय सोचना चाहिये कि जिससे वह विपरहित हो जाय। गीता का सिद्धान्त है कि कर्मों में से अपनी आत्मा का हटा देना ही इसका एकमात्र उपाय है। आगे अनेक स्थानों में इसी उपाय का विस्तारपूर्वक वर्णन किया गया है। परन्तु इस पर भी ध्यान हो सकती है कि यद्यपि कर्मों को छोड़ देना नैष्कर्म्य नहीं है तथापि संन्यासमार्गवासे वा सब कर्मों का संन्यास अर्थात् त्याग करके ही मोक्ष प्राप्त करते हैं। अतः मोक्ष की प्राप्ति के लिये कर्मों का त्याग करना आवश्यक है। इसका उत्तर गीता इस प्रकार देती है कि संन्यासमार्गवासे का मोक्ष तो मिलता है वही परन्तु वह कुछ उन्हे कर्मों का त्याग करने से नहीं मिलता। किन्तु मात्सिद्धि उनके ज्ञान का फल है। यदि वे सब कर्मों का त्याग करने में ही मोक्षमिद्धि होती हो ना फिर परमार्थों का भी मुक्ति मिलनी चाहिये। "मने ये तीन बातें मित्र होती हैं - (१) नैष्कर्म्य कुछ कम-गम्यता नहीं है (२) कर्मों को किन्तु त्याग देने का का-कितना भी प्रयत्न क्यों न करे परन्तु वे धृष्ट नहीं रहते और (३) कर्मों को त्याग देना निश्चि

कर्मोन्निषाणि संयम्य य आस्त मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थोन्विमुह्यमाना मिथ्याचारः न उच्यते ॥ ६ ॥

यस्मिन्निषाणि मनसा नियम्यारमत्तं कर्तुम् ।

कर्मोन्विष्यैकमयोगमसक्तं स विशिष्यते ॥ ७ ॥

[प्राप्त करने का उपाय नहीं है। ये ही बात ऊपर के श्लोक में क्लृप्ता गर है। जब ये तीनों बात स्थिर हो गए तब अग्रद्वारके अध्याय के कथनानुसार निष्कम्प मित्रि की (देखा गीता १८ ४८ और ४) प्राप्ति के लिये यही एक माग रोप रह जाता है कि कम करना तो छोड़ नहीं पर ज्ञान के द्वारा आत्मिक का भय कर के सब कम तथा करता रहे। क्योंकि ज्ञान माध का साधन है ना सही पर कमपण्य रहना भी कभी सम्भव नहीं। उत्तमिय कर्मों के कथन (कथन) का नष्ट करने के लिये आत्मिक छोड़ कर उन्हें करना आवश्यक होता है। इसी को कमयोग कहते हैं। और तब क्लृप्ता है कि यही ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक माग विशेष योग्यता का - अर्थात् भेद है -]

(६) का मूल (हाथ पैर आदि) कर्मोन्निषो को रोक कर मन न इन्द्रियों के विषयों का चिन्तन किया करता है उसे मिथ्याचारी अर्थात् शमिक कहते हैं। (७) परन्तु हे अर्जुन! उसकी योग्यता विशेष अर्थात् भेद है कि जो मनसे इन्द्रियों का आकर्षण करके (कर्म) कर्मोन्निषो द्वारा अनासक्तबुद्धि ने कमयोग का आरम्भ करता है।

[पिछले अध्याय में जो यह क्लृप्ता गथा है कि कमयोग में कम की अपेक्षा बुद्धि भेद है (गीता २ ४) उन्नी का मन शान्त शोभा में स्थित कर दिया गया है। यही माग साध कह दिया है कि जिन मनुष्य का मन तो धुँड नहीं है पर कर्म वृत्तों के भय न या इस अभिप्राय न - कि हमने महा क्लृप्ता कह - केवल कर्मोन्निषो के व्यापार को रोकना है वह तथा क्लृप्ता नहीं है वह होती है जो माग नष्ट करने का प्रयोग कर - कि क्लृप्ता न लिखने क्लृप्ता में शान्त बुद्धि में नहीं किन्तु कम में रहता है - यह प्रतिपादन किया करत है कि बुद्धि पड़े कम है परन्तु कम पुरा न है वह कम शब्द में क्लृप्ता गीतात्मक न किशोर क्लृप्ता दत्ता चाहिये जानने कि न यह बात प्रत्यक्ष होती है कि निष्कामबुद्धि ने कम करने का माग का ही गीता में 'कमयोग' कहा है मन्वन्मन्वन्तैव कुछ क्लृप्ताकार इस शब्द का ऐसा उपपन्न है किन्तु यह मन्वन्मन्वन्त में भेद नहीं है। परन्तु यह कि मन्वन्मन्वन्त शब्द की है क्लृप्ता न क्लृप्ता ही शब्द में करत फिर माधम अध्याय आरम्भ में (और अध्याय की) यह क्लृप्ता कह दिया गया है कि मन्वन्मन्वन्त न ही कमयोग की है ।

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायां ह्यकर्मणः ।

शरीरयात्रापि च तं न प्रसिद्ध्यैकर्मणः ॥ ८ ॥

[अधिक योग्यता का या भेद है (गीतार. प्र ११ पृ. १ ९-११) । इस प्रकार जब कर्मयोग ही भेद है, तब अर्जुन को इसी मार्ग का आचरण करने के लिए उपदेश करते हैं -]

(८) (अपने कर्म के अनुसार) नियत अर्थात् नियमित कर्म को तू कर । क्योंकि कम न करने की अपेक्षा कर्म करना कहीं अधिक अच्छा है । इसके अतिरिक्त (यह समझ ले कि यदि) तू कर्म न करेगा तब (भोजन भी न मिलने से) वीर्य शरीर निबाह तक न हो सकेगा ।

[अतिरिक्त और 'तु' (अति च) पदों से शरीरवाचा को कम-से कम हेतु कहा है । अब यह बतझने के लिये ब्रह्मकरण का आरम्भ किया जाता है कि नियत अर्थात् नियत किया हुआ 'कर्म' कौन-सा है ? और वृत्तरे कि महत्त्व के कारण उसका आचरण अवश्य करना चाहिये ? आश्चर्य प्रकृत आदि भौतिक कर्म हस्त-सा हो गया है । इसलिये इस विषय का आपुनिक पाठकों को कौन-कौन-से विशेष महत्त्व साक्ष्य नहीं होता । परन्तु गीता के समय में इन परम्पराओं का पूरा पूरा प्रचार था और 'कर्म' शब्द से मुख्यतः 'कर्म' का बोध हुआ करता था । अतएव गीताधर्म में इस बात का विवेचन करना अत्यावश्यक था कि ये कर्मकृत्य किये जायें या नहीं । और यदि किये जायें तो किस प्रकार ? इसके लिये यह भी स्मरण रहे कि यह शब्द का अर्थ केवल क्यौतिशोम आदि भौतिक या भूमि में किसी भी वस्तु का हवन करना ही नहीं है (देखो गीता ४. १२) । यज्ञि निमाण करके उसका काम ठीक ठीक लक्ष्ये रहने के लिये (अर्थात् लोक संप्रदाय) प्रथम को ब्रह्मा ने आनुबन्धविहित का भी काम कौन किया है उन सबका 'यज्ञ' शब्द में समावेश होता है (अथो म म अनु. ४८. १; और गीतार. प्र ४ पृ. १ १-२१७) । धर्मशास्त्री में इन्हीं कर्मों का उल्लेख है; और 'न' नियत शब्द से वे ही विवक्षित हैं । इसलिये कहना चाहिये कि वर्या आश्चर्य प्रकृत परमाणु प्रमाण ही गये हैं तथापि नरुत्तक का यह विवेचन अब भी निरपेक्ष नहीं है । शास्त्र के अनुसार वे सब कर्म काम्य हैं - अर्थात् इतनिय ब्रह्मकर्म गये हैं कि मनुष्य का इस जगत् में कल्याण होवो और उसे मुक्त मिले । परन्तु पीछे दूसर अर्थात् (गीता २. ४१-४४) में यह सिद्धांत है कि मीमांसकों का यह लक्षण का काम्यकर्म मात्र के लिये प्रतिकल्पक है अतएव वे न ग न के हैं और मानना पड़ता है कि अब तो उन्हें कर्मों को करना चाहिये । इनलिये भगवत् श्रीका में इस बात का विस्तृत विवेचन किया गया है कि कर्मों का गुणगुण सेव अथवा कर्मकर्म नम मित्र जाता है । और उक्त करते रहने पर

५५ यथायात्कमणाऽन्यथ लोकोऽयं कर्मबन्धना ।

तदर्थं कम कौन्तय मुक्तसंगः समाचार ॥ ९ ॥

[मी मैत्रेय्यावस्था क्योंकर प्राप्त होती है ? यह समग्र विवेचन भारत में वर्णित [नारायणीय या मागधतथम के अनुसार है (वेत्ता म मा शा १४०) ।]

(९) यह के सिमे जो कम किये जात हैं उनके अतिरिक्त अन्य कर्मों से यह स्मृक बंधा हुआ है। तदर्थं अर्थात् यथार्थ (किये जानेवाले) कम (मी) द्वा आत्मिक या पञ्चमया छोड़ कर करता था।

[इत स्मृक क पहले चरण में मीमांसकों का और दूसरे में गीता का सिद्धान्त कथाया गया है। मीमांसकों का कथन है कि जब वेगों ने ही यज्ञ यागादि कम मनुष्यों के किये निषेध कर दिये हैं और जब कि इक्ष्वाकुनिर्मित रुद्रि का व्यवहार ठीक ठीक चलते रहने के किये यह यज्ञक आवश्यक है तब कोर मी इन कर्मों का त्याग नहीं कर सकता। यदि कोर इनका त्याग कर देगा तो समझना होगा कि वह भौतधर्म से वर्जित हो गया। परन्तु कमविपाक्यकिया का सिद्धान्त है कि प्रत्येक कम का एक मनुष्य को भागना ही पता है। उसके अनुसार कहना पड़ता है कि यह क किये मनुष्य का जो कम करेगा उसका मध्य का बुरा एक भी उसे भोगना ही पड़ेगा। मीमांसकों का इत पर यह उत्तर है कि वेगों की ही आज्ञा है कि 'यज्ञ करना चाहिये। इसलिये यज्ञाथ का जो कम किये जायेंगे वे सब इक्ष्वाकुसम्मत होंगे। अतः उन कर्मों से कर्ना बन्ध नहीं हो सकता। परन्तु यज्ञ के सिवा दूसरे कर्मों के किये - ठगहरणाथ केवल भवना पर करने क किये मनुष्य को कुछ करता है वह यज्ञाथ नहीं है। मरना। उसमें तो केवल मनुष्य का ही निरी स्वयं है। यही कारण है जो मीमांसक उसे 'युष्माथ कम कहते हैं। और उन्हा ने निश्चित किया है कि ऐसे यज्ञी यज्ञाथ क अतिरिक्त अन्य कम अथवा पुण्याथ कम का जो कुछ मध्य का बुरा एक होता है वह मनुष्य का भोगना पड़ता है - यही सिद्धान्त उन श्लोक की पहली पंक्ति म है (वेत्ता गीतार ॥ १५ ५०-१)। बार बार टीकाकर यह - विष्णु एता गाथ भय करक कहते हैं कि यज्ञाथ शब्द का अर्थ विष्णुमीश्वर या परमशरायणपूजक है। परन्तु हमारी समझ म यह अर्थ लीया तानी का आर प्रिय है यही पर प्रथम होता है कि यज्ञ क किये जो कम करने पड़ते हैं उनके सिवा यदि मनुष्य दूसर कम कुछ भी तो क्या वह कमकर्मन म इत मरना है ? क्योंकि यज्ञ मी ता कम ही है। और उसका अवगाधिमय या शास्त्रोक्त कम ॥ वह मिथ किना नहीं रहता। परन्तु गीता क दूसर ही अप्याथ में स्पष्ट रीति से कथयया गया है कि यह अवगाधिमय पञ्च माध्यामि के बिन्दु है (वेत्ता गीता २ ४०-४४ और ...) इमीप्रिय उन श्लोक क दूसर

सहयज्ञा प्रजा सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापति ।

अमेन प्रसविष्यन्ममैव वोऽस्तिवृक्षामधुक ॥ १० ॥

देवाभ्यामयतामेन ते देवा भावयन्तु वा ।

परस्परं भावयन्तः अयं परमसाप्स्यथ ॥ ११ ॥

चरण में यह बात फिर बतझर गई है कि मनुष्य का वशार्थ जो कुछ नियत कर्म करना होता है उसे भी वह फल की आशा छोड़ कर अर्थात् केवल कर्तव्य समझ कर करे और इसी अर्थ का प्रतिपादन आगे सात्विक यज्ञ की ध्यास्या करते समय किया गया है (देखो गी १७ ११ और १८ ६)। इस श्लोक का माबाध यह है, कि इस प्रकार सब कर्म वशार्थ और सो भी फलप्राप्ति छोड़ कर करने से (१) वे भीमांशकों के न्यायानुसार ही किसी भी प्रकार मनुष्य को बंध नहीं करते। क्योंकि वे तो वशार्थ किये जाते हैं। और (२) उनका स्वर्गप्राप्तिरूप शास्त्रोक्त एवं अनित्य फल मिलने के लिये मोक्षप्राप्ति होती है। क्योंकि वे फलप्राप्ति छोड़ कर किये जाते हैं। आगे १ वे श्लोक में और फिर चौथे अध्याय के १ व श्लोक में वही अर्थ पुनरावृत्ति प्रतिपादित हुआ है। तात्पर्य यह है कि भीमांशकों के इस सिद्धान्त — वशार्थ कर्म करने चाहिये। क्योंकि वे बन्धक नहीं होते — में महाव्रता ने और भी यह सुधार कर दिया है कि जो कर्म वशार्थ किये गए, उन्हें भी फलप्राप्ति छोड़ कर करना चाहिये। किन्तु इस पर भी यह शङ्का होती है कि भीमांशकों के सिद्धान्त को उस प्रकार सुधारने का प्रयत्न करके ब्रह्माय भावि गार्हस्थ्यवृत्ति को जारी रखने की अपेक्षा क्या यह अधिक अच्छा नहीं है कि कर्मों की श्रृंखला से छूट कर मोक्षप्राप्ति के लिये सब कर्मों का छोड़ कर संन्यास ले लें? महाव्रता इस प्रश्न का साफ़ वही एक उत्तर देती है कि 'नहीं'। क्योंकि ब्रह्मकर्म के बिना उस कर्म के व्यवहार जारी नहीं रह सकते। अधिक क्या कहें? कर्म के चारण पोषण के लिये ब्रह्मा ने उस कर्म को प्रथम उत्पन्न किया है। और जब कि कर्म की सुनिश्चिती का संग्रह ही भगवान् का इष्ट है तब इस ब्रह्मकर्म को छोड़ भी नहीं छोड़ सकता। अब वही अर्थ आगे के श्लोक में बतझरा गया है। इस प्रकार म पाठकों को स्मरण रखना चाहिये कि यह शब्द यहाँ केवल भीमवशार्थ की अभिप्राय में प्रयुक्त नहीं है। किन्तु उसमें समावृत्ति का तथा वातुष्य भावि के वधाधिकार सब व्यावहारिक कर्मों का समावेश है।

(१) आरम्भ में यज्ञ के साथ साथ प्रजा की उत्पत्ति करके ब्रह्मा ने (उनसे) कहा — इस (यज्ञ) के द्वारा तुम्हारी वृद्धि हो — यह (यज्ञ) तुम्हारी अमरप्रेतु होने — अर्थात् यह तुम्हारे अस्तित्व पक्षों की देनेवाला होने। (२२) तुम उससे देवताओं को उत्पन्न करने रहो (और) वे ब्रह्मा तुम्हें उत्पन्न करते रहें। (इस प्रकार) परस्पर एक दूसरे की उत्पत्ति करते हुए (गोत्र) परम भोग अर्थात् कल्याण प्राप्त कर लो।”

इन्द्राभोगामिह वो वृथा वास्यन्त यज्ञभाविता ।

तदेतान्प्रदायैम्यो यो मुञ्चते स्तेन एव सः ॥ १२ ॥

यज्ञगिह्यादिना सन्तः मुच्यन्ते सर्वकिस्त्रियैः ।

मुञ्जते ते त्वर्ष पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥

(१२) क्योंकि, यज्ञ से सम्पुष्ट होकर देवता भोग तुम्हारे इच्छित (सब) भोग तुम्हें मिलेंगे । उन्हीं का दिया हुआ उन्हें (बापिस) न दे कर जो (केवल स्वर्ष) उपभोग करता है वह उपमुन पोर है ।

[वह ब्रह्मा ने इस सृष्टि अर्थात् देव आदि सब क्षेत्रों को उपभोग किया वह उसे चिता हुआ कि उन क्षेत्रों का धारण-पोषण कैसे होगा । महामारुत के नारावणीय धर्म में ब्रह्मण है कि ब्रह्मा ने इसका वाद इच्छा कर एक तरफ करके सात्वान् को सम्पुष्ट किया । वह सात्वान् न सब क्षेत्रों के निवाह के लिये प्रकृतिप्रधान बलवत्क उपभोग किया । और शक्ता तथा मनुष्य दोनों से कहा, कि इस प्रकार कर्ताव्य करके एक वृत्ति की रक्षा करो । उक्त श्लोक में इसी कथा का कुछ दृष्टान्त से अनुवाक किया गया है (देवो म. मा. शां. १४ १८ से १) । इससे यह सिद्धान्त और भी अधिक दृष्ट हो जाता है कि प्रकृति-प्रधान मार्गवत्तम के तत्त्व का ही गीता में प्रतिपादन किया गया है । परन्तु मार्गवत्तम में यज्ञों में की जानेवाली हिंसा शब्द मानी गई है (देवो म. मा. शां. १३६ और १३७) । इसलिये पशुपक्ष के न्यान में प्रथम ब्रह्ममय बल शुरू हुआ । और मन्त्र में वह मत प्रचलित हुआ कि अपमय यह अथवा ज्ञानमय यज्ञ ही सब में भेद्य है (गीता ४ २३-२६) । यज्ञ शब्द से मतलब वातुर्वर्ष के सब क्रमों से है । और यह बात स्पष्ट है कि समाज का उचित रीति से धारण-पोषण ज्ञान के लिये इस यज्ञमय या बलवत्क का अन्तही तरह जारी रखना चाहिये (देवो मनु. १ ८७) । अधिक क्या कहें ? यह बलवत्क आता बीसवें श्लोक में वर्णित । स्वर्गप्रद का ही एक स्वरूप है (देवो गीतार. प्र. ११) । इसीलिये स्मृतिवर्षों में भी लिखा है कि देवभाक और मनुष्यश्लोक दोनों के समुदाय सात्वान् ने ही प्रथम त्रिभुक्त स्वर्गप्रदकारक धर्म की निमाण किया है । उक्त भाग अन्तही तरह प्रचलित रखना मनुष्य का कर्तव्य है और यही अथ अब अगले श्लोक में स्पष्ट रीति से प्रकटया गया है -]

(१३) यज्ञ करके दीय कहे हुए भोग का ग्रहण करनेवाले राजन सब पापों से मुक्त हो जाते हैं । परन्तु (यज्ञ न करके बलवत्) अपने ही लिये की (भक्षण) पकड़ते हैं के पापी स्वयं पाप महान करण हैं ।

[शब्दों के १ ११७ ६ मन्त्र में भी यही अर्थ है । यज्ञमें कहा है कि । नाथमन पुष्पनि नी जगाथ केवयापा मवनि कवयापी - अर्थात् जो मनुष्य

अज्ञानवन्ति मृतामि पर्जम्यावन्नसम्भवं ।

यज्ञानवन्ति पर्जम्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

कर्म ब्रह्मानर्थं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।

तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

[अथमा या सत्ता का पोषण नहीं करता अकेल ही मोहन करता है उसे केवल पापी समझना चाहिये। उसी प्रकार मनुस्मृति में भी कहा है कि अर्ध स केवल मुहूर्ते या पञ्चत्वात्मकारणत्वात्। यक्षशिखाचर्न श्वेतस्तथामर्धं विधीयते ॥ (१ ११८) - अर्थात् जो मनुष्य अपने किये ही (अन्न) पकता है वह केवल पाप सम्भय करता है। यज्ञ करने पर जो शप रह जाता है उसे 'अमृत' और पुरी के मोहन कर चुकने पर जो शेष रहता है (मुक्तशेष) उसे 'विष' कहते हैं (मनु. १ २८५)। और मन्त्रे मनुष्या के किये यही अन्न विहित कहा गया है (हेमो गीता ४ ३१)। अन्न इस बात का और भी स्पष्टीकरण करते हैं कि यज्ञ आदि कर्म न हो केवल ठिठ और चाक्यों को आग में होकने के किये ही हैं और न स्वर्गप्राप्ति के किये ही; वरन् कर्मात् का चारण-पोषण होने के किये उनकी बहुत आवश्यकता है। अर्थात् यज्ञ पर ही सारा कर्मात् अवलम्बित है -]

(१४) प्राणिमान् की उत्पत्ति अन्न से होती है। अन्न पर्यन्त से उत्पन्न होता है पर्यन्त वह स उत्पन्न होता है; और यज्ञ की उत्पत्ति कर्म से होती है।

[मनुस्मृति में भी मनुष्य की और उसके चारण के किये आवश्यक अन्न की उत्पत्ति के विषय में इसी प्रकार का बयान है। मनु के श्लोक का भाव यह है :- यज्ञ की भाग में भी हुई आहुति क्षय को मिलती है; और फिर स्व से (अन्नात् परम्परा द्वारा वह से ही) पक्व उत्पन्न है। पक्व से अन्न और अन्न से प्राण उत्पन्न होती है (मनु. १ ७९)। यही श्लोक महाभारत में भी है (वेला म ग्य द्यां २६२ ११) तैत्तिरीय ब्रह्मसूत्र (२ १) में यह पूर्व-परम्परा इससे भी पीछे इस की गई है और ऐसा कर्म दिखा है - प्रथम परमात्मा से आकाश हुआ; और फिर कर्म से वायु, अग्नि, वज्र और पृथ्वी की उत्पत्ति हुई। पृथ्वी से भीषणि भीषणि स अन्न और अन्न से पुरुष उत्पन्न हुआ। अतएव इस परम्परा के अनुसार प्राणिमान् की कर्मपर्यन्त उत्पत्ति हुई। पूर्वपरम्परा की - अन्न कर्म के पहले प्रकृति और प्रकृति के पहले देव अखण्ड पण्य पहुँचा कर - पूरी करते हैं -]

(१५) कर्म की उत्पत्ति ब्रह्म से अर्थात् प्रकृति से हुई; और यह ब्रह्म अक्षर से अर्थात् परमेश्वर से हुआ है। इसलिये (यह समझो कि) सबगत ब्रह्म ही यज्ञ में सदा अवस्थित रहता है।

एवं प्रवर्तित चक्रं नामधर्तयतीह यः ।

अध्यायुरिन्द्रियारामा मायं पाथ स जीवति ॥ १६ ॥

[कोई कोई इस श्लोक के 'ब्रह्म शब्द' का अर्थ 'प्रकृति नहीं समझता । ब्रह्मते हैं कि यहाँ ब्रह्म का अर्थ 'विद' है । परन्तु 'ब्रह्म शब्द' का 'ब' अर्थ करने से यद्यपि इस वाक्य में आपत्ति नहीं हुई कि 'ब्रह्म अर्थात् 'ब' परमेश्वर से हुए हैं ' तथापि यमा अर्थ करने से सम्भवतः ब्रह्म शब्द में 'इ' इसका अर्थ ठीक ठीक नहीं लगता । इसलिये हम यानिमित्तम् ब्रह्म (गीता १४ ३) श्लोक में 'ब्रह्म' पद का या 'प्रकृति' अर्थ है उसके अनुसार रामानुज माय्य में यह अर्थ किया गया है कि इस स्थान में भी 'ब्रह्म शब्द' में 'ब' अर्थ की मुख्यप्रकृति विवक्षित है । यही अर्थ हमें भी ठीक मान्य होता है । उसके सिवा महाभारत के शान्तिपर्व में यज्ञप्रकरण में यह वचन है कि अनुवर्तं जगत्सर्वं यद्ब्रह्मानुसृतं तदा (शां २६७ १४) - अर्थात् यज्ञ के पीछे ब्रह्म है और ब्रह्म के पीछे पीछे यह है । ब्रह्म का अर्थ 'प्रकृति' करने से इस वचन का भी प्रस्तुत शब्द से मेल हो जाता है । क्योंकि ब्रह्म ही प्रकृति है । गीतारहस्य के सातवें और आठवें प्रकरण में यह बात विस्तारपूर्वक बतलाई गई है कि परमेश्वर से प्रकृति और विगुणात्मक प्रकृति से ब्रह्म के साथ कम कम निष्पन्न होते हैं । इसी प्रकार पुरुषसूक्त में भी यह वचन है कि ईशतामा ने प्रथम यह करके ही सृष्टि का निमाण किया है ।]

(१६) हे पाथ ! इस प्रकार ब्रह्म के धारणाय ब्रह्मण्यं रूपं कम या यज्ञ के पक्ष का जो इस ब्रह्म में आगे नहीं ब्रह्मता उसकी आयु पारम्पर्य है । उस 'त्रिषवन्मृत' का (अर्थात् देवतामा को न देकर स्वयं उपमाग करनेवाले का) जीवन स्वयं है ।

[स्वयं ब्रह्म ने ही - मनुष्यों ने नहीं - लोगों के धारण पापम के लिये यज्ञमय कम या आनुबन्धकप्रकृति उत्पन्न की है । उस सृष्टि का कम ब्रह्म रहने के लिये (श्लोक १४) और साथ ही साथ अपना निबाह होने के लिये (श्लोक १५) इन दोनों धारणों से इस सृष्टि की आवश्यकता है । उसने सिद्ध होता है कि यज्ञमय की अनासक्तसृष्टि से ब्रह्म में तदा ब्रह्मात् ब्रह्मा आदित्ये । अब यह बात मान्य हो चुकी कि मीमांसकों का या जमीनम का कमकाण्ड (यज्ञमय) गीताधर्म में अनासक्तसृष्टि की सृष्टि से कैसे भिन्न रहना गया है (देखो गीतारहस्य प्र ११ पृ ३४७-३४८) । कोई संन्यासमागवासे वेगवती इस विषय में गड़बड़ करने हैं कि भामहानी पुरुष की अब यहाँ मोक्ष प्राप्त हो जाता है ; और उस से कुछ प्राप्त करना होता है वह सब उस यही सिद्ध होता है । सब उस कुछ भी करने की आवश्यकता नहीं है - और उत्तम कम करना भी न चाहिये । इस का उत्तर भगवते तीन श्लोकों में दिया जाता है ।]

§ ५ यस्यात्मवृत्तिरेव स्यादात्मतुष्टाश्च मानवः ।

आत्मन्येव न सन्तुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥

नेव तस्य कृतनाथो माहुरंगह कथम् ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिद्विषयपात्रम् ॥ १८ ॥

तस्मात्सक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूर्य ॥ १९ ॥

(१७) परन्तु जो मनुष्य केवल आत्मा में ही रत आत्मा में ही रत और आत्मा में ही संतुष्ट हो जाता है उसके लिये (स्वयं अपना) कुछ भी कार्य (सेवा) नहीं रह जाता (१८) इसी प्रकार यहाँ भयात् इस काल में (कोइ काम) करने से या न करने से भी उसका काम नहीं होता और सब प्राणियों में उत्पन्न कुछ भी (निबी) मतलब अन्ध नहीं रहता । (१) तस्मात् भयात् जब ज्ञानी पुरुष इस प्रकार कोइ भी अपेक्षा नहीं रखता तब वू भी (छुट्टी) आसक्ति छोड़ कर अपना कर्तव्यकर्म सदैव किया कर । क्योंकि आसक्ति छोड़ कर कर्म करनेवाले मनुष्य को परमगति प्राप्त होती है ।

[१७ से १९ तक के श्लोकों टीकाकारों ने बहुत विपर्यास कर डाला है । "सक्तिये हम पहले उनका सरल भाषाण ही कहनाते हैं । तीनों श्लोक मिल कर हेतु अनुमानसुक्त एक ही वाक्य है । "नर्म से १७ वें और १८ वें श्लोकों में पहले उन कारणों का उल्लेख किया गया है कि जो साधारण रीति से ज्ञानी पुरुष के कर्म करने के विषय में कल्पने के होते हैं । और "नहीं कारणों से गीता ने जो अनुमान निकाला है वह १ वें श्लोक में कारणबोधक 'तस्मात्' शब्द का प्रयोग करके कल्पना गया है । "त काल में सोना बैठना उठना या किन्ना रहना आदि सब कर्मों का जो छोड़ने की इच्छा करे, ता वे छूट नहीं सकते । अतः इस अप्याय के आरम्भ में चौथे और पाँचवें श्लोकों में स्पष्ट कह दिया गया है कि कर्म को छोड़ देने से न तो नैष्कम्य होता है और न वह सिद्धि प्राप्त करने का उपाय ही है । परन्तु "त पर संन्यासमागच्छास्य की यह श्रुति है । हम कुछ सिद्धि प्राप्त करने के लिये कर्म करना नहीं छोड़ते हैं । प्रत्येक मनुष्य "त काल में जो कुछ करता है वह अपने या पराये काम के लिये ही करता है । किन्तु मनुष्य का स्वकीय परमसाध्य विज्ञावरण भयवा मोक्ष है और वह ज्ञानी पुरुष जो उसके ज्ञान में प्राप्त हुआ करता है । "सक्तिये उसको ज्ञान प्राप्त हो जाने पर कुछ प्राप्त करने के लिये नहीं रहता (श्लोक १७) । ऐसी अवस्था में पावे वह कर्म करे वा न करे — उस दोनों ज्ञान समान है । अन्त यत् कि उक्त श्लोकपरबोध्यार्थ कर्म करना चाहिये तो उसे जोगी से भी कुछ सेना-सेना नहीं रहता (श्लोक १८) ।

‘फिर वह कम करे ही क्यों?’ इसका उत्तर गीता यो देती है कि जब कम करना भीर न करना तुम्हें दोनों एक-से हैं, तब कम न करने का ही इतना हठ तुम्हें क्यों है? या कुछ शास्त्र के अनुसार प्राप्त होता जाय उसे आग्रहविहीन बुद्धि से करके झुझी पा जाओ। इस अणु में कर्म किसी से भी झूटते नहीं हैं। फिर चाहे वह ज्ञानी हो अथवा अज्ञानी। अब देखने में तो यह बड़ी बड़बड़ समस्या जान पड़ती है, कि कर्म तो झूटने से रहे और ज्ञानी पुरुष को स्वयं अपने स्थित तन्मयी भावस्थितता नहीं। परन्तु गीता को यह समस्या कुछ कठिन नहीं लगती। गीता का कथन यह है कि जब कम झूटा है ही नहीं तब उसे करना ही चाहिये। किन्तु अब स्वाभाविक न रहने से उसे निःस्वाभाव अर्थात् निष्कामबुद्धि से किया करो। १९ वें श्लोक में सर्वमान् प० का प्रयोग करके यही उपदेश अर्जुन को किया गया है एवं इसकी पुष्टि में आगे २२ वें श्लोक में यह दृष्टान्त दिया गया है कि सब से भेद ज्ञानी मन्वान् स्वयं अपना कुछ भी कृत्य न होने पर भी कम ही करते हैं। सारांश संन्यासमार्ग के लोग ज्ञानी पुरुष की निम्न स्थिति का वर्णन करते हैं उसे ठीक मान ले तो गीता का यह कथन है कि उसी स्थिति से कर्मसंन्यासमार्ग सिद्ध होने के बन्धे सदा निष्काम कर्म करते रहने का एका ही और भी दृष्ट हो जाती है। परन्तु संन्यासमार्गवाले टीकाकारों को कर्मयोग की उक्त पुष्टि और सिद्धान्त (श्लोक ७ ८) मान्य नहीं है। ‘संख्ये के उक्त वाक्यकरणभाव को अथवा समूचे अर्थप्रवाह को या आगे फलसंयमे रूप मन्वान् के दृष्टान्त का भी नहीं मानते (श्लोक २२ २५ और ३)। उन्होंने तीन श्लोकों को छोड़-छोड़ कर स्वतन्त्र मान लिया है। और ‘नमो से पहले या श्लोकों में जो यह निर्देश है कि ‘ज्ञानी पुरुष का स्वयं अपना कुछ भी कृत्य नहीं रहता। इसी को गीता का अन्तिम सिद्धान्त मान कर ‘सी आधार पर यह प्रतिपादन किया है कि मन्वान् ज्ञानी पुरुष से कहते हैं कि कम छोड़ दे। परन्तु ऐसा करने से सीधे अर्थात् १९ वें श्लोक में अर्जुन को जो सग हाथ यह उपदेश दिया है कि आत्मिक छोड़ कर कम कर यह अस्वाभाविक होता है और इसकी उपपत्ति भी नहीं मानी। इस पक्ष से कहने के लिये इन टीकाकारों ने यह अर्थ करके अपना मन्वाधान कर दिया है कि अर्जुन का कम करने का उपदेश तो इसलिये किया है कि वह अज्ञानी था। परन्तु इतनी मायापथी करने पर भी १ वें श्लोक का ‘तस्मान् प० निरर्थक ही रह जाता है। और संन्यासमार्गवालों का किया हुआ ‘य० अर्थ इतना अध्याय का पृष्ठापर मन्दम ने भी विद्वद् मान्य है। एवं गीता के अन्यान्य स्थलों का इस उत्तर में भी विद्वद् हो जाता है कि ज्ञानी पुरुष को भी आत्मिक छोड़ कर कम करना चाहिये तथा आगे मन्वान् ने जो अर्थना दृष्टान्त दिया है उसमें भी यह अर्थ विद्वद् हो जाता है (इत्या गीता २. ४७ ३ ७ १५ ४ २३ ६ १; १८ ६-१ और गीता २. ११ २ ३२३-३२६)। इस

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।
मानवाप्तमथाप्तम्यं कर्तं यत् न कर्मणि ॥ २२ ॥
यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्निवृत्तः ।
मम धर्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ २३ ॥
उत्सीव्युरिमं लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।
संसारस्य च कर्ता स्यामुपहृत्यामिमां प्रजां ॥ २४ ॥

[तैत्तिरीय उपनिषद् मे भी पहले 'सत्यं क' , धर्म पर 'इत्यादि उपदेश किया है। और फिर अन्त में कहा है कि जब संसार में तुम्हें उन्नेह हो, कि यहाँ कैसा कर्ताच करें उस वैसा ही बताव करो कि कैसा जानी, कुछ और धर्मिष्ठ ब्राह्मण करते हो (ते १ ११ ४)। इसी अर्थ का एक श्लोक नारायणीय धर्म में भी है (म भा शा ३४१ २५); और 'सी आशय का मराठी में एक श्लोक है जो इसी का अनुवाद है। और जिसका तार यह है :- श्लोकस्वाणश्चरी मनुष्य कैसे बताव करता है कैसे ही इस संसार में सब छोय भी किया करते हैं।' वही भाव 'स प्रह्वर प्रह्व' किया का सका है - 'देव मर्त्त की पाछ को कौं सब संसार। वही श्लोकस्वाणश्चरी पुरुष गीता का भेद राज का अर्थ 'आत्म-श्रमणी संन्यासी नहीं है (दण्डो गीता ५ २)। अर्थ भगवान् स्वयं अपना उपाहरण के कर 'सी अर्थ का और भी हट करते हैं कि आत्मश्रमणी पुरुष की स्वायमुक्ति छूट जाने पर भी श्लोकस्वाण के कम उससे छूट नहीं बाते :-]

(२२) : 'ह पार्थ ! (दण्डो कि) निभुवन में न तो मेरा कुछ कृतम्ब (शेष) रहा है (और) न कोई अभास बस्तु प्राप्त करने को रह ग' है। ता भी मैं कम करता ही रहता हूँ। (२३) क्योंकि जो मैं कर्तानिन् आत्मस्य छड़ कर कर्मों में न कृत्या ता है पाव ' मनुष्य सब प्रकार से मेरे ही पथ का अनुकरण करे। (२४) जो मैं कम न करूँ ता वे सारे श्लोक उत्पन्न अभास नष्ट हो जावगे मैं सहुरकर्ता होऊँगा और इन प्रह्वरों का मेरे हाथ से नाग हागा।

[भगवान् न अपना उपाहरण के कर इन श्लोक में अभी भीति स्पष्ट कर दिया है कि साकलप्रह्व कुछ पागण्ड नहीं है। इसी प्रकार हमने ऊपर १७ म १ व श्लोक तक का अ यह अर्थ किया है कि अन प्राप्त हो जाने पर कुछ कर्तव्य भय न रह गया हो। फिर भी शान्त की निष्कामबुद्धि से लारे कम करत रहना पार्थ के वह भी स्वयं भगवान् के इन दृष्टान्त से पृथक्पार्थ निवृत्त हो जाता है यदि ऐसा न हो तो दृष्टान्त भी निरर्थक हो जावगा (देगा गीतार. म ११ १ ३ ८-३)। नापथमार्ग और कममार्ग में यह बग भारी भेद है कि नापथमार्ग व श्रम पुरुष लारे कम छेद छेदने है। फिर चाहे इन कमन्याम से

५५ सका कर्मण्यविद्वांसां यथा कुयन्ति भारत ।

कुर्याद्विवांस्तथऽसक्तश्चिक्कीपुल्लोक्तसंग्रहम् ॥ २५ ॥

न बुद्धिमेव जनयेद्विद्वानां कर्मसंगिनाम् ।

जोषयत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाधरन् ॥ २६ ॥

यह एक बड़ा बात और काम का कुछ भी हुआ करे—उन्हें इसकी परवाह नहीं होती। और कामकाज के शक्ती पुरुष स्वयं अपने लिये आवश्यक न भी हो तो भी लोकांसंग्रह को महत्त्वपूर्ण आवश्यक साधन समझ कर उद्यम अपने काम के अनुसार सारे काम किया करते हैं (देखो गीतारहस्य प्र ११ पृ ३५—३८)। यह कलसा दिया गया कि स्वयं समाधान क्या करते हैं। अब शक्तियों के कर्मों का भेद दिखाने का कलसाते हैं कि अशक्तियों को सुधारने के लिये शक्ति का आवश्यक कतम्य क्या है ?]

(५) हे भक्त ! लोकांसंग्रह करने की अच्छा करनेवाले शक्ती पुरुष को आसक्ति छोड़ कर उसी प्रकार करना चाहिये जिस प्रकार कि (व्यावहारिक) काम में आसक्त भक्तानी लोग करता करते हैं। (२६) काम में आसक्त भक्तानियों की बुद्धि में शक्ती पुरुष मेवमात्र उत्पन्न न कर (आप स्वयं) युक्त अर्थात् योगयुक्त हो कर सभी काम कर और लोग से खुदी में कराव ।

[इस श्लोक का यह अर्थ है कि अशक्तियों की बुद्धि में मेवमात्र उत्पन्न न कर और भागे काम कर २ वे शक्त में भी यही बात फिर से कही गई है। परन्तु इसका मतलब यह नहीं है कि लोग का भजन में क्लेश रहे। २७ वे श्लोक में कहा है कि शक्ती पुरुष का लोकांसंग्रह करना चाहिये। लोकांसंग्रह का अर्थ ही योग का चतुर बनाना है। इस पर का ध्यान कर कि जो लोकांसंग्रह ही करना हो तो फिर यह आवश्यक नहीं कि शक्ती पुरुष स्वयं काम करे। योगी को समझा देन—जान का उपदेश कर देन—सही काम चल जाता है। इसका समाधान यह उत्तर देन है कि जिसका लोकांसंग्रह का एक अध्याय है नहीं गया है (और लोकांसंग्रह लोग काम ही होना है) उनका यदि केषम मूढ़ स उद्देश्य किया जाय—जिस जन कलसा दिया जाय—तो वे अपने अनुचित क्लेश के समझन में ही इस लोकांसंग्रह का पुरुषयोग किया करन है। और वे उक्त उसी स्थिति में रहन मुक्त रहने के लिये यह कहते हैं कि भक्त शक्ती पुरुष का ऐसा कहता है। इसी प्रकार यदि शक्ती पुरुष कर्मों का एकाएक छोड़ दे, तो वह भक्तानी लोग का निरालोचन करने के लिये एक लोकांसंग्रह ही बन जाता है। मनुष्य का काम प्रसार करने का—जिस लोकांसंग्रह अथवा निरालोचन हो जाना ही बुद्धिमेव है और मनुष्य की बुद्धि में हम प्रसार में लोकांसंग्रह उत्पन्न कर देना जाता है। पुरुष का उचित नहीं है अतएव शक्ति न वह मिथ्या दिया है कि जो पुरुष

सिखा एक बात और भी है। वह यह कि उस अध्याय में उस कर्मयोग का विशेषन चला रहा है कि जिसके कारण कर्म करने पर भी वे बन्धक नहीं होते (२ ३९)। इस विशेषन के भीष में ही यह बे-सिरपैर की-सी बात और भी समझार मनुष्य न छोड़गा कि 'कर्म छोड़ना उत्तम है'। फिर मध्य मन्वात् यह बात क्यों कहने लगे? अतएव निरे सांग्रामिक आग्रह के और लीचतानी के ये अर्थ माने नहीं जा सकते। योगवासिष्ठ में लिखा है कि जीवन्मुक्त शरीर पुरुष को भी कर्म करना चाहिये। और जब राम ने पूछा — मुझे क्या करने कि मुक्त पुरुष कर्म क्यों करें? तब बलिष्ठ ने उत्तर दिया है —

इत्येव नामो कर्मयोगो नामो कर्मसमाश्रयः ।

तत्र स्थितं यथा यत्तत्तत्कर्म कर्तव्यम् ॥

उ अर्थात् शरीर पुरुष को कर्म छोड़ने या करने से कोई धम नहीं उठाना होता। अतएव वह जो कैसा प्राप्त हो चाय उसे वैसा किया करता है" (योग-६ उ. १९९-४)। इसी प्रश्न के अन्त में उत्तराहार में फिर भीता के ही शब्दों में पहले यह कारण लिखताया है —

मम वासिष्ठ कृतेनार्यो नृपतेर्मेव कथनम् ।

यथाप्राप्तेन विद्यामि कर्मणि कथम् ॥

किन्ती बात का करना या न करना मुझे एक-सा ही है। और दूसरी भी पंक्ति में कहा है कि जब दोनों बातें एक ही सी हैं तब फिर "कर्म न करने का आग्रह ही क्यों है? जो जो शास्त्र की रीति से प्राप्त होता था उस में करता रहता हूँ (योग ६ उ. २१६ १४)। इसी प्रकार इसके पहले, योगवासिष्ठ में भी उस कृतेनार्यो आदि गीता का श्लोक ही शब्दों में लिखा गया है। अतो के श्लोक में कहा है कि यथा नाम सम्पन्नं तत्तथाऽस्तितरेण किम् — जो प्राप्त हो उस ही (जीवन्मुक्त) किया करता है और कुछ प्रतीक्षा करता हुआ नहीं बैठता (योग ६ उ. १२५ ४९-५)। योगवासिष्ठ में ही नहीं किन्तु गीतागीता में भी इसी अर्थ के प्रतिपादन में यह श्लोक आया है :-

किञ्चिदपि न शान्तं कालं सर्वकृत्येषु सर्वदा ।

नतोऽस्तकृतया भूय कर्तव्यं कर्म जन्तुभिः ॥

उत्तम अर्थ प्राप्ति में कोई साध्य (प्रयोजन) शेष नहीं रहता। अतएव हे राजन्! लोग जो अपने अपने कृत्य आसक्त-मुक्ति से करते रहना चाहिये (योगेश्वर-गीता २ १८)। इन सब उदाहरणों पर ध्यान देने से बात समझा कि यहाँ पर भीता के तीनों श्लोकों का जो कायकारणसम्बन्ध हमने ऊपर लिखताया है वही ठीक है। और गीता के तीनों श्लोकों का पूरा अर्थ योगवासिष्ठ के एक ही श्लोक में आ गया। अतएव उसके कायकारणसम्बन्ध के विषय में शंका करने के सिद्ध स्थान ही नहीं रह जाता। गीता की इन्हीं सुक्तियों को महायानसम्बन्ध

॥ कर्मण्य हि सत्सिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

लोकसंग्रहमेवापि सम्पश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

पद्यवाचरति श्रेष्ठस्तत्तद्वृत्ततः जनः ।

न यद्यमार्गं कुरुत लोकस्तदनुवर्तते ॥ २१ ॥

॥ ६ बीड़ प्रत्यक्षरों न भी पीछे से से लिया है (देवी गीतारहस्य परिशिष्ट पृ. ५०— ०१ और ५८६) : ऊपर से यह कहा गया है कि स्वाम न रहने के कारण से ही शनी पुण्य का अपना कृत्य निष्कामबुद्धि से करना चाहिये और उस प्रकार से किये हुए निष्काम कर्म का मांस में बाणक होना ठा वृत्त रहा ठीकी से सिद्धि मिलती है — इसी की पुष्टि के लिये अब दृष्टांत देते हैं —]

(२) कर्म आदि ने भी उस प्रकार कर्म से ही सिद्धि पाते हैं । 'लोकसंग्रह' पर भी इष्टि दे कर तुम्हें कर्म करना ही उचित है ।

[पहले चरण में इस बात का उदाहरण दिया है कि निष्काम कर्म से सिद्धि मिलती है और दूसरे चरण में मिश्र रीति के प्रतिपादन का आरम्भ कर दिया है । यह ता सिद्ध किया कि शनी पुण्या का योगी में कुछ भ्रम नहीं रहता ना भी जब उनके कर्म हुए ही नहीं सकते तब ता निष्काम कर्म ही करना चाहिये । परन्तु यद्यपि यह युक्ति नियमनकृत है कि कर्म जब हुए नहीं सकते हैं तब उन्हें करना ही चाहिये । तथापि सिद्ध इसी से साधारण मनुष्यों का पूरा पूरा विश्वास नहीं हो जाता । मन में शङ्का होती है कि क्या कर्म नहीं करते हैं इसीलिये उन्हें करना चाहिये ? उसमें और और ताप्य नहीं है ? अतएव इस श्रेष्ठ के दूसरे चरण में यह निष्कर्ष का आरम्भ कर दिया है कि इस बात में अपने कर्म से लोकसंग्रह करना शनी पुण्य का अप्रमत्त महत्त्वपूर्ण प्रयत्नसाध्य है । 'लोकसंग्रहमेवापि' के अर्थापि पर का यही तात्पर्य है । और इसमें स्पष्ट होता है कि अब मिश्र रीति के प्रतिपादन का आरम्भ हो गया है । 'लोकसंग्रह' शब्द में 'लोक' का अर्थ व्यापक है । अतः इस शब्द में न केवल मनुष्यवर्ग का ही बरन् नारे बल्कि जो नमास पर लाने उनका नाम न द्वात हुए संग्रह करना — अर्थात् सभी जीवों के कारण पोषणार्थ या स्वाध करना इत्यादि सभी जीवों का समावेश हो जाता है । गीतारहस्य के आधार होने प्रकरण (१ ३१— १३८) में इन बातों का विस्तृत विचार किया गया है । इसलिये हम यहाँ इनकी पुनर्वक्ति नहीं करते । अब पहले यह जानते हैं कि लोकसंग्रह करने का यह क्या या अधिकार शनी पुण्य का ही क्यों है ?]

(२१) अथ (अर्थात् आत्मशनी कर्मयोगी पुण्य) का कुछ कहना है बड़ी भय — अर्थात् साधारण मनुष्य — भी किया करते हैं । वह जिस प्रमाण मान कर अधिकार करता है भाग उमी का ॥ करण करते हैं

न मे पार्याप्ति कर्तव्यं विषु लोकेषु क्लिष्टजनः ।
 नामवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मभिः ॥ २२ ॥
 यवि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतस्मिन् ।
 मम कर्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ २३ ॥
 उत्तीव्रपुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेवहम् ।
 संकरस्य च कर्ता स्यामुपहृम्यामिमा प्रजा ॥ २४ ॥

[तैत्तिरीय उपनिषद् में भी पहले सत्यं वा 'धर्मं चर' 'स्वादि उपदेश किया है। और फिर अन्त में कहा है कि सब संसार में तुम्हें सन्नेह हो, कि यहाँ बैठा कर्ता बन, तब बैठा ही कर्ता बनते कि बैठा खनी पुष्ट और धर्मिष्ठ ब्राह्मण करते हों (छे १ ११ ८)। इसी अर्थ का एक श्लोक नाट्यमीय धर्म में भी है (म मा धा १४१ २५) और इसी भाव का मराठी में एक श्लोक है जो 'सी का अनुवाद है। और जिसका सार यह है :- छोकरस्वाणकारी मनुष्य कैसे कर्ता बनता है। कैसे ही इस संसार में सब लोग भी किया करते हैं।' यही भाव इस प्रकार प्रकट किया जा सकता है - देख मर्त्य की प्राण को कौन सब संसार। यही श्लोकस्वाणकारी पुरुष गीता का भेद शब्द का अर्थ आत्म-खनी संस्थापनी नहीं है (देखो गीता ५ २)। अर्थ भगवान् स्वयं अपना उदाहरण दे कर 'सी अर्थ को और भी बत करते हैं कि आत्मस्थानी पुरुष की स्वाध्यायि बुद्धि बूट जाने पर भी श्लोकस्वाण के कम उससे छूट नहीं जाते :-]

(२२) हे पार्थ! (जो कि) मिथुवन में न तो मेरा कुछ कर्तव्य (रोप) रहा है (और) न कोई भयान्त बल प्राप्त करने को रह गए हैं। तो भी मैं कम करता ही रहता हूँ। (२३) क्योंकि जो मैं कर्त्ता हूँ आत्मस्थ छोड़ कर कमों में न बूँगा तो हे पार्थ! मनुष्य सब प्रकार से मेरे ही पथ का अनुसरण करे। (२४) जो मैं कम न करूँ तो वे मेरे श्लोक उत्पन्न भवान् नष्ट हो जायेंगे मैं नष्टकरता हूँ और इन प्रजापतियों का मेरे हाथ से नाश होगा।

[भगवान् ने अपना उदाहरण दे कर इस श्लोक में अपनी भौति स्पष्ट कर दिया है कि माकर्मग्रह कुछ पागल नहीं है। इसी प्रकार हमने ऊपर १७ म १ के श्लोक तक का जो यह अर्थ किया है कि ज्ञान प्राप्त हो जाने पर कुछ कर्तव्य अब न रह गया हो फिर भी ज्ञान को निष्प्राप्तबुद्धि से लगे कम करते रहना चाहिये वह भी स्वयं भगवान् के इस उदाहरण से पुष्टता प्राप्त हो जाती है। यहाँ ऐसा न हो। तो उदाहरण भी निरर्थक हो जायगा (देखो गीता, प ११ १ ३ ८-१०)। लाभ्यमाण और वस्यमाण में यह कहा जाती है कि लाभ्यमाण व ज्ञानी पुरुष लगे कम छूट जेम्ने है। फिर चाह इस वस्यमाण से

§ ५ सका कर्मण्यधिष्ठांसा यथा कुर्वन्ति भारत ।

पुर्याद्विद्वांस्तथऽसक्तध्विक्कीपुल्लोकसंग्रहम् ॥ २७ ॥

न बुद्धिमेव जमयवशानां कर्मसंगिनाम् ।

जोषयत्सर्वकामाणि विद्वान्युक्त समाचरणम् ॥ २८ ॥

यद्यन्तक इव साय आर काम का पुछ मी हुआ करे—उन्हें इतकीपरबाह नहीं होती। और कामाग क हानी पुरर स्वयं अपने लिय आवश्यक न भी हो तो भी कामग्रह को महत्त्वपूर्ण आवश्यक माध्य समझ कर तब अपने धर्म के अनुसार सारे काम किया करते हैं (देवो गीतारहस्य प्र. ११ पृ १ ५-१५८)। वह कलहा लिया गया कि स्वयं मगवान् क्या करते हैं? अब श्रानियों के कर्मों का भेद विनियम कर बताया है कि भक्तियों का सुधारन क लिय जाता है आवश्यक बताया क्या है?]

(५) हे भक्त! लोकसंग्रह करने की इच्छा रखनेवाले शनी पुरर का आशक्ति छोड़ कर उमी प्रकार करना चाहिये जिस प्रकार कि (आवहागि) कम में आसक्त भगनी लोग बनाव करते हैं। (२६) कम में आसक्त भगनियों की बुद्धि में शनी पुरर भेदाव उत्पन्न न कर (आप स्वयं) पुष्ट अधान् सागपुष्ट कर लमी काम कर और श्राना से लुगी से कराव।

[इस श्लोक का यह अर्थ है कि भगनियों की बुद्धि में भेदभाव उत्पन्न न कर; और आग पार कर २ ५ श्लोक में भी वही बात फिर से कही गई है। परन्तु हमरा मतमब यह नहीं है कि श्राना का भजन में ध्यान रहे। २५ वे श्लोक में कहा है कि शनी पुरर को लोकसंग्रह करना चाहिये। लोकसंग्रह का अर्थ ही श्रान का सुधार जाना है। इस पर बार श्रान कर कि जो लोकसंग्रह ही करना ही था फिर यह आवश्यक नहीं कि शनी पुरर स्वयं कम कर। लोगों का समझ देन—शान का उप श कर देने—म ही काम पार जाता है। इसका ज्ञापन यह उतर देत है कि श्राना का सुधारण का एक अव्याप्त है। नहीं गया है (और साधारण लोग उस ही बात है) उनका वां कथन मूढ़ म उत्तर दिया जाय—मिर जन कथन दिया जम—ता २ अपने अनुचित ज्ञान के समझन से ही इस इराजान का सुधारण किया करत है और वे उक्त उमी रूप से न करने लुगन ल'व है। जाने है कि भक्त शनी पुरर की उमा जाता है। इसी प्रकार कि शनी पुरर कर्मों का एकलक पाठ है ता वह भगनी लोग क मी कर्म व लिय ल'व उदाहरण ही पार जाता है। मनुष्य का म प्रकार ल'वी रूप—वेक समझनअव अवक श्राना ही ता शनी ही पार है और मनुष्य की बुद्धि में इस प्रकार के भेदाव उत्पन्न कर देता शनी पुरर का श्राना ही है। अन्तर्गत श्रान न यह निजता दिया है कि शनी पुरर

प्रकृतेः कियमाणानि गुणि कर्माणि सर्वशः ।

अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ २७ ॥

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयो ।

गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ २८ ॥

प्रकृतोर्मुणसम्मूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।

तामहृत्स्नविद्धो मनवान्हृत्स्नविद्ध विद्यालयम् ॥ २९ ॥

शानी हा बाय यह ओकसंग्रह के लिये — ओगों को चतुर और सज्जरणी बनाने के लिये — स्वयं संसार में रह कर निष्काम कर्म अर्थात् सज्जकरण का प्रत्यक्ष नमूना ओगों को निष्काम और तनुसार उनके आचरण करने। इस काम में उसका यही बड़ा महत्वपूर्ण काम है (वेदो गीतारहस्य प्र. १२ पृ. ४४) किन्तु गीता के इस अभिप्राय को बे-समझेबुझ कुछ टीकाकार इसका यों विपरीत अर्थ किया करते हैं कि शानी पुरुष को अशानियों के समान ही कर्म करने का स्वाम स्वस्विये करना चाहिये कि जिसमें कि अशानी ओग नाशन को रह कर ही अपने कर्म करते रहे। मानो सम्पाचरण निष्कामने अवस्था ओगों को अशानी को रहने के कर शानवरों के समान उनके कर्म करा केन के लिये ही गीता प्रवृत्त हुई है। जिसका यह हल निश्चय है; कि शानी पुरुष कर्म न करे सम्भव है, कि उन्हें ओकसंग्रह एक टोह-ठा मसीत हो। परन्तु गीता का वास्तविक अभिप्राय ऐसा नहीं है। स्पष्टान कहते हैं कि शानी पुरुष के कार्यों में ओकसंग्रह एक महत्वपूर्ण काम है। और शानी पुरुष अपने उत्तम आकाश के द्वारा उन्हें सुधारने के लिये — नाशन बताय रखने के लिये नहीं — कम ही किया कर (गीतारहस्य प्र. ११-१०)। अब यह शङ्का हो सकती है कि यदि आत्मशानी पुरुष इस प्रकार ओकसंग्रह के लिये सत्कारिक कर्म करन लगे तो वह भी अशानी ही बन जायगा। अतएव स्पष्ट कर बताया है कि यद्यपि शानी आर अशानी दोनों भी संतारी बन जायें तथापि इन दोनों के बताय में भेद क्या है? और शानवान् से अशानी को किस बात की शिक्षा लेनी चाहिये?]

(७) प्रकृति के (गन्ध-रस-स्पर्श) गुणों में सब प्रकार का हुआ करत है। पर अहंकार से मोहित (अशानी पुरुष) समझता है कि मैं कर्ता हूँ (२८) परन्तु हे महाबाहू अनुन ' गुण और कर्म दोनों ही मुझसे भिन्न हैं इस तत्त्व को जाननवाला (शानी पुरुष) यह समझ कर इनमें आलस्य नहीं होता कि गुणों का यह तत्त्व भाग्य में ही रहता है। (२) प्रकृति के गुणों से बहके हुए लोग गुण और कर्मों में ही आलस्य रहते हैं। इन अशक्त और मग्न जनों का सर्वत्र पुरुष (अपने कर्मयोग से शिवा अनुविन मार्ग में सगा कर) विपश्य म ३।

५५ मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा बुध्यस्व विगतज्वर ॥ ३० ॥

५६ य मे मतमिह जित्पमनुतिष्ठन्ति मामाहा ।

अज्ञायन्तां ज्ञस्यन्तो मुच्यन्ते तेषां कर्मभिः ॥ ३१ ॥

ये स्वेतकम्यस्यन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।

सर्वज्ञानविमूर्धास्तान्निहि नृणां चेतसा ॥ ३२ ॥

[यहाँ २६ वें श्लोक के अर्थ का ही अनुबाण किया गया है। इस श्लोक में जो ये सिद्धान्त हैं — कि प्रकृति भिन्न है और आत्मा भिन्न है; प्रकृति भयवा माया ही सब कुछ करती है आत्मा कुछ करता-करता नहीं है जो इस तत्त्व को जान लेता है वही मुक्त अवस्था छानी हो जाता है उसे कम का भयन नहीं होता; 'न्यायि' — वे मूढ़ में कायिकवांस्वभाव के हैं। गीतारहस्य के ७ वें प्रकरण (पृ ११७-११७) में 'न्याय' पूरा विवेचन किया गया है उसे देखिये। २८ वें श्लोक का कुछ छोटा सौ अर्थ करत हैं कि गुण यानी इन्द्रियों गुणों में यानी विषयां न करती हैं। यह अर्थ कुछ गूढ़ नहीं है। क्योंकि सांख्यशास्त्र के अनुसार ग्यारह इन्द्रियों और दस स्वर्ग आदि पाँच विषय वृक्षप्रकृति के २६ गुणों में से ही गुण हैं। परन्तु 'तसे' अभ्यस करके ही यह है कि प्रकृति के समस्त अर्थात् चौबीसों गुणों को लक्ष्य करके ही यह गुण गुणोप बतलते का सिद्धान्त स्पष्ट किया गया है (देखो सीता १३ १ - २ और १४ २१)। हमने उसका दृष्टा और व्यापक रीति से अनुबाण किया है। मगवान ने यह वतलमा है कि शरीर और अज्ञानी एक ही कम करें ता मी इनमें बुद्धि की दृष्टि से बहुत बड़ा में रहता है (गीतारहस्य प्र ११ पृ ११ और १३) अब 'न' पूरे विवेचन के सारमय से यह उपशय करते हैं -]

(३) ('इच्छिय है अज्ञ') मुख्य अव्याप्तमबुद्धि से सब कर्मों का संन्यास अपना भयन करके और ('कर्म की') आशा एक ममता छोड़ कर न निमित्त हा करके मुक्त कर

(३१) या अज्ञान (पुण्य) लोगों का न ग्राह कर मेरे इस मन के अनुसार नित्य ज्ञात करत हैं वे भी कर्म में अपना कामकर्म से मुक्त हो जाते हैं। (३०) परन्तु जो शरीरदृष्टि से शरीर करके मेरे इस मन के अनुसार नहीं ज्ञात उन सबजन विमूर्ध भय न एक अविवेकियों का नष्ट हुए लगती हैं।

[अब यह वतलाने हैं कि इन उद्देश के अनुसार ज्ञात करने में क्या काम निमित्त है ? और ज्ञात न करने में क्या निमित्त है ?]

५५ स्वर्गं चेष्टतं स्वस्याः प्रकृतं ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं याति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ ३३ ॥

इन्द्रियस्येन्द्रियस्थायं रागद्वेषी व्यवस्थितः ।

तयार्थं दशमागच्छेत्तो ह्यस्य परिपन्थिनो ॥ ३४ ॥

[कर्मयोग निष्कामबुद्धि से कर्म करने के लिये कहा है। उससे भेदस्वरूप के सम्बन्ध में ऊपर अन्वयमयिरेक से जो फलभूति बतलाई गई है उससे पूर्णतया व्यक्त हो जाता है कि गीता में कौनसा कियव प्रतिपान है। इसी कर्मयोगनिष्पन्न भी पूर्ति के हेतु मत्वा प्रकृति की प्रवृत्ता का और फिर उसे रोकने के लिये इन्द्रियनिग्रह का बलन करते हैं :-]

(३३) जानी पुरुष भी अपनी प्रकृति के अनुसार चलता है। सभी प्राणी (अपनी अपनी) प्रकृति के अनुसार रहते हैं (वहाँ) निग्रह (बचन्ती) क्या करेगा ? (३४) " इन्द्रिय और उसके (राग-द्वेष आदि) विषयों में प्रीति एवं द्वेष (दोनों) व्यवस्थित हैं - अर्थात् स्वभावतः निश्चित हैं। प्रीति और द्वेष के बल में न जाना चाहिये। (क्योंकि) ये मनुष्य के शत्रु हैं।

[तैत्तिरीय श्लोक के निग्रह शब्द का अर्थ निरा संयमन ही नहीं है किन्तु उसका अर्थ ' बचन्ती ' अथवा ' हट ' है। इन्द्रियों का योग्य संयमन तो गीता को दृष्ट है। किन्तु वहाँ पर कहना यह है कि हट से या बचन्ती से इन्द्रियों की स्वाभाविक वृत्ति को ही एकत्र मार डालना सम्भव नहीं है। उसा हरण कीविय जब तक देह तथा तक भूत-प्रात आदि बल प्रकृतिसिद्ध होने के कारण हट नहीं सकते। मनुष्य किना ही जानी क्यों न हो ! भूत स्वाने ही भिन्न मानने के लिये उस बाहर निकलना पड़ता है। इसलिये चतुर पुरुषों का यही कर्तव्य है कि बचन्ती से इन्द्रियों का किमकुल ही मार डालने का प्रयास न करे और योग्य संयम के द्वारा उन्हें अपने बल में करके उनकी स्वभाव सिद्ध वृत्तियों का लोकनप्रहार्य उपयोग किया करे। इसी प्रकार ३४ के श्लोक के व्यवस्थित पद से प्रकट होता है कि भुक्त और दुःख ईना बिना स्वप्न ही एक दूसरे का अभाव नहीं है (हेमा गीतारहस्य प्र. ४ पृ. भीर १)। प्रकृति अर्थात् बुद्धि के अन्वित व्यापार में कष्ट बार हमें दोगी बातें भी करनी पड़नी है कि जो हमें स्वयं पसन्द नहीं (हेमा गीता १८) ; और यदि नहीं करत है तो निराह नहीं होता। एव समय जानी पुरुष दो पदों का निरिच्छाबुद्धि से बलन करके लक्ष्य कर करता जाता है। अतः पापपुण्य लक्ष्य रहता है। और अजानी उन्नी से आकर्षित रह कर दुःख पाना है। भगवत् कवि ने बलानुसार बुद्धि की दृष्टि से यही इन शानों में बल मारी मेर है। परन्तु

६६ श्रेयान्स्वर्गमो विगुणः परममात्स्यनुष्ठितात् ।

स्थधर्मे निधर्मं भयं परधर्मो भयायह ॥ ३५ ॥

भय एक ओर घट्टा होती है कि क्यारि यह सिद्ध हो गया कि "नटियों का
रक्षस्ती मार कर कमत्याग न करे किन्तु निःसङ्गबुद्धि से सभी काम करता जान।
परन्तु यदि शनी पुरुष बुद्ध के समान हिंसात्मक पौर कम करने की अपेक्षा गनी
व्यापार या भिक्षा भोगना आदि बाद निम्नप्रवी और सींग्य कम कर ता क्या
अधिक प्रशस्त नहीं है ? मगवान "सका यह उत्तर देने हैं -]

(३) पराये धर्म का आचरण मुझ से बहुत दूर था भी उसी अपेक्षा अपना धर्म अपना आनुकूल्यविहित धर्म ही अधिक भयम्बर है (फिर चाह) वह किमुना अपना मतार यह ही हो । स्वधर्म का अनुसार (धर्म में) मूल्य हा जान ता भी उसमें कस्मात् है । (परन्तु) परधर्म मयद्वर हाता ह ।

[illegible]

अर्जुन उवाच ।

५५ अथ केन प्रयुक्तोऽयं पार्थ चरति पूरुषः ।

अनिच्छन्नपि बाष्पेय बलादिव नियोजितः ॥ ३६ ॥

भीमगन्तुवाच ।

काम एव कांक्ष एव रजोगुणसमुद्भवः ।

महाहन्तो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

धूमेनाव्रियते वह्निर्यस्यादर्शो मलेन च ।

यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

आवृतं क्षाममेतेन क्षान्तिनो नित्यवैरिणा ।

क्षामकृपेण कौन्तेय दुष्पूरेष्वागलेन च ॥ ३९ ॥

हे (देखो गीता १८ ४८) । परन्तु इस नृपञ्चमीनी के बारे अपना निबत कर्तव्य ही छोड़ देना कुछ धर्म नहीं है । महामारुत के आक्रमणवाचकवाद में और तुल्यभारवाचकवाद में भी यही तत्त्व बतलवाया गया है । एवं यहाँ के ३६ वें श्लोक का पूर्वार्ध मनुस्मृति (१ ९७) में और गीता (१८ ४७) में भी आया है । महाबान् ने ३३ वें श्लोक में कहा है कि ' इन्द्रियों को मारने का इष्ट नहीं करता । इस पर अब अर्जुन ने पूछा है कि इन्द्रियों को मारने का इष्ट क्यों नहीं करता ? और मनुष्य अपनी मर्जी न होने पर भी बुरे कर्मों को और क्यों फटीया जाता है ?]

अर्जुन ने कहा :- (३६) हे बाष्पेय (भीष्म) ! अब (वह ब्रह्मर्षि कि) मनुष्य अपनी इच्छा न रहने पर भी कित की प्रेरणा से पाप करता है ? मनुष्य कोई बर्कस्ती ही करता हो । भीमगन्तु ने कहा :- (३७) इस विषय में वह समझो कि रजोगुण से उत्पन्न होनेवाला बड़ा पेड़ और बड़ा पापी वह क्षम एवं यह क्रोध ही शत्रु है । (३८) जिस प्रकार धुँएँ से अग्नि धूँध से दर्पण और मिट्टी से गमभ रूखा रहता है उसी प्रकार तबसे यह सब दँध हुआ है । (३९) हे कौन्तेय ! माता का यह कामरूपी नित्यवैरी कभी भी मृत न होनेवाला अग्नि ही है । मनुष्य स्वयं को रूक रखा है ।

[यह मनु के ही कथन का अनुवाद है । मनु ने कहा है कि न शत्रु काम क्षमाक्षान्तिभुजमोगेन क्षाम्यति । इन्द्रिया कृष्णवर्मेण भूय एवामिचरन्ते ॥ (मनु २ ४) - काम के उपयोगों से काम कभी क्षमाक्षान्ति नहीं दे बल्कि इष्टमन हानि पर अग्नि जैसा बन जाता है उसी प्रकार यह भी अविनाशिक रहता जाता है (देखो गीता. प्र. ५ ११) ।]

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।

एतद्विमोहयत्येव ज्ञापमावृत्य वेदिनम् ॥ ४० ॥

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहि श्रेयं ज्ञानविज्ञानप्राप्तनम् ॥ ४१ ॥

५५ इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियं परं मनः ।

मनस्तसु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सा ॥ ४२ ॥

एवं बुद्धेः परं बुध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।

अहि शत्रुं महाबाहो कामकर्म दुरास्तवम् ॥ ४३ ॥

इति भीमद्रव्यवद्वीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
कर्मयोगो नाम तृतीयोऽध्यायः ॥ १ ॥

(४) 'इन्द्रियो को मन को और बुद्धि को इसका अधिष्ठान अर्थात् पर या गद् कहते हैं। इनके आश्रय से ज्ञान को क्लेष्ट कर (रोक कर) यह मनुष्य को सुखसे मैं डाँट देता है। (४१) मतलब है मतलब ! पहले इन्द्रियों का संयम करके मन (अध्यात्म) और विज्ञान (विशेष ज्ञान) का नाश करनेवाले इस पापी को तू मार डाल।

(४२) कहा है कि (गुरु बाबा पण्डितों के मान से उसको जलनेवाली) इन्द्रियों पर अर्थात् परे हैं। इन्द्रियों के परे मन है। मन से भी परे (व्यवसायात्मक) बुद्धि है; और जो बुद्धि से भी परे है, वह आत्मा है। (४३) हे महाबाहु अर्जुन ! इस प्रकार (जो) बुद्धि से परे है उसका पहचान कर और अपने आपको रोक करके दुरासाध्य कामरूपी शत्रु को तू मार डाल।

[कामरूपी आसक्ति को छोड़ कर स्वधर्म के अनुसार स्वार्थसंग्रहार्थ समस्त कर्म करने के लिये इन्द्रियों पर अपनी सत्ता होनी चाहिये। वे अपने काम में रहें। सब वहाँ इतना ही इन्द्रियनिग्रह विवक्षित है। यह अर्थ नहीं है कि इन्द्रियों को बन्द रखी से एकदम मार करके तार कर्म छोड़ दे (देखो गीतार, प्र ५ पृ २१५)। गीतारहस्य (परि पृ ५३) में निम्नलिखित है कि 'इन्द्रियाणि पराण्याहुः' इत्यादि ४२ वीं श्लोक उटोपनिषद् का है और उपनिषद् के अन्त 'चार-पाँच श्लोक भी गीता में लिख गये हैं। शेषश्लोक-विचार का यह तात्पर्य है कि बाह्य पण्डितों के तत्त्वज्ञान ग्रहण करना इन्द्रियों का काम है मन का काम इनकी व्यवस्था करना है और फिर बुद्धि इनको अच्छा अलग छोड़ती है। एवं आत्मा इन सब से परे है तथा सब से मिथ है। इस विषय का विस्तारपूर्वक विचार गीतारहस्य के छठे प्रकरण के अन्त (पृ १३२-१४०) में किया गया है।

चतुर्थोऽध्याय ।

भीमगन्धालुतवाच ।

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।

विवस्वानममवे प्राह मधुरिवाक्यञ्जयीम् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।

स कासेनेह महता यामो यज्ञः परम्परा ॥ २ ॥

[कर्मविपाक के ऐसे गूढ़ प्रश्नों का विचार गीतारहस्य के दसवें प्रकरण (पृ २७९-२८७) में किया गया है कि अपनी इच्छा न रहने पर भी मनुष्य कर्म-क्षेत्र भागि प्रवृत्तिधर्मों के कारण कोई काम करने में क्योंकर प्रवृत्त हो जाता है ? और आत्म-स्वतन्त्रता के कारण इन्द्रियनिग्रहरूप साधन के द्वारा इससे मुक्तपरा पाने का मार्ग कैसे मिल जाता है ? गीता के छठे अध्याय में विचार किया गया है कि इन्द्रिय निग्रह कैसे करना चाहिये ?]

इस प्रश्नर भीमगन्धान् के गाये हुए — अर्थात् कहे हुए — उपनिषद् में ब्रह्म-विद्यान्तर्गत योग — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में कर्मयोग नामक तीसरा अध्याय समाप्त हुआ ।

चौथा अध्याय

[कर्म कितनी से छूटते नहीं हैं । इतलिय निष्कामबुद्धि हो जाने पर भी कर्म करना ही चाहिये । कर्म के मानी ही यज्ञयाग भाति कर्म हैं । पर भीमांशु के ये कर्म स्वप्न हैं । अतएव एक प्रश्नर से कर्मक हैं । "स कारण इन्हें आसक्ति छोड़ करके करना चाहिये । ज्ञान से स्वार्थबुद्धि छूट जाये तो भी कर्म छूटते नहीं हैं । अतएव ज्ञाता का भी निष्काम करना ही चाहिये । स्वर्गप्राप्त के लिये यह आवश्यक है । इत्यादि प्रकार से अब तक कर्मयोग का यह विवेचन किया गया, उली को इस अध्याय में हम किया है । नहीं यह मझा न हो कि आपुण्य किताने का यह मार्ग अध्यात् निरा अर्जुन की बुद्धि में प्रवृत्त करने के लिये नर कालार्द्र गई है । एतदर्थ इस भाग की प्राचीन गुणपरम्परा पहल कल्पना है —]

भीमगन्धान ने कहा — () अथवा अथवा कभी भी क्षीय न होनेवाला अथवा निराम में भी अकारण और अन्य यह (कर्म) योग (भाग) मैंने विस्मयान भगवत् गुरु का ज्ञान प्राप्त किया । विस्मयान् न (भगवत् पुनः) मनु वा और मनु ने (अपने स्व) इच्छा का अर्थवा () ऐसी परम्परा से प्राप्त हुए इस

स पदार्थं मया लब्धं योगं प्रोक्तं पुरातनम् ।

भक्तोऽस्ति मे सखा चेति रहस्यं होतुस्तमम् ॥ ३ ॥

(योग) को रहस्यियों ने जाना । परन्तु ह्म धनुतापन (कर्तुन) ! दीर्घकाल के अनन्तर वही योग इस अंक में नष्ट हो गया । (३) (सब रहस्यों में) उत्तम रहस्य समस्त अरु "स" पुरातन योग (कर्मयोगमार्ग) को मैंने तुझे आब इसलिये स्तब्ध दिया कि तू मेरा भक्त और सखा है ।

[गीतारहस्य के तीसरे प्रकरण (पृ ५६-६५) में हमने सिद्ध किया है, कि इन तीनों स्तोत्रों में 'योग' शब्द से आधुनिक विद्वानों के उन दोनों मतों में से — कि किन्हीं सांख्य और योग कहते हैं — योग अर्थात् कर्मयोग यानी साम्यबुद्धि से काम करने का मार्ग अभिप्रेत है । गीता के उस मार्ग की परम्परा उत्तर के श्रीकृष्ण स्वयं हैं । वह यद्यपि "स" मार्ग की बड़ को समझने के लिये अत्यन्त महत्त्व की है तथापि टीकाकारों ने उसकी विशेष चर्चा नहीं की है । महामारुत के अन्तर्गत नारायणीयपाष्यायन में मागवतधर्म का जो निरूपण है उसमें कर्म-जप से वैद्यव्यायन कहते हैं कि वह धर्म पहले श्वेतद्वीप में समावृत्त से ही —

नारदेन तु सम्पाद्यतां सरहस्यः सस्तम्भः ।

एव यमो जगत्प्राप्तमाप्ताचारतत्त्वध्वजः ॥

युवमेव महाधर्मः स ते पूर्वं तुपीक्ष्य ।

कश्चिन्नो हरिगीतास्तु समास्तविधिकर्मियः ॥

नारद को प्राप्त हुआ । हे राव ! वही महान् धर्म तुझे हरिगीता अर्थात् समास्तविष्ट में समास्तविष्टिहित ब्रह्मका है — (म. मा. धा. ३४६ ९. १) । और फिर कहा है कि मुझ में विमनस्क हुए अर्जुन को वह धर्म ब्रह्मका गया है (म. मा. धा. ३४८ ८) । इससे प्रकट होता है, कि गीता का योग अर्थात् कर्मयोग मागवतधर्म का है (गीतार. प्र १ पृ ८-११) । विचार हो जाने के भय से गीता में उसकी सम्प्रदायपरम्परा सुद्धि के मूख आरम्भ से नहीं की है किन्तु मनु और इक्ष्वाकु इन्हीं तीनों का उत्प्रेषण कर दिया है । परम्परा इसका सखा अर्थ नारायणीय धर्म की समस्त परम्परा केन्द्र से स्पष्ट मात्स्य हो जाता है । ब्रह्म के कुछ सात कर्म हैं । इनमें से पहले का धर्मो की नारायणीय धर्म में कश्चित् परम्परा का ज्ञान हो चुकने पर अब ब्रह्मा के सातवें — अर्थात् चतुर्मान — धर्म का इत्युक्त समाप्त हुआ तब —

वेदाङ्गुली च तपो विधत्स्वात्मनो यदी ।

मनुष्य कोकटुधर्मं सुतावेक्ष्यमानो यदी ॥

इक्ष्वाकुना च कथितो व्याप्य लोकलवस्विताः ।

गमिष्यति कुबालसे च पुनर्वातायर्कं नृप ॥

पतीनां चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।

कथितो हरिगीतायु समासविधिकथितः ॥

केतायुग के आरम्भ में विवस्वान् ने मनु को (वह धर्म) दिया, मनु ने ओङ्कारणार्थ यह अपने पुत्र इक्ष्वाकु को दिया और इक्ष्वाकु से आम सब लोगों में फैला गया । हे राजा ! सृष्टि का सब होने पर (वह धर्म) फिर नारायण के वहाँ बस जायेगा । यह धर्म 'पतीनां चापि' अर्थात् इसके साथ ही संवत्सरकर्म वृक्षते पहले भगवद्गीता में कहा दिया है — ऐसा नारायणीय धर्म मैं ही वैष्णवात्मन ने जनमेजय से कहा है (म मा वां १४८ ५१-५२) । इससे दिल् पड़ता है कि किञ्चित् द्वापारयुग के अन्त में भारतीय युद्ध हुआ था उससे पहले सेतायुगक भी ही मागवतधर्म की परम्परा गीता में वर्णित है । विस्तारमय से अधिक वर्णन नहीं किया है । यह मागवतधर्म ही योग वा कर्मयोग है और मनु को इस कर्मयोग के उपदेश किये जाने की कथा न केवल गीता में है प्रसुप्त मागवतपुराण (८ २४ ५५) में भी इस कथा का उल्लेख है । मत्स्यपुराण के ५२ वें अध्याय में मनु को उपदिष्ट कर्मयोग का महत्त्व भी बताया गया है । परन्तु इनमें ॥ ओङ्कारधर्म वर्णन नारायणीयोपाख्यान में किये गये वर्णन के समान पूरा नहीं है । विवस्वान्, मनु और इक्ष्वाकु की परम्परा सांख्यमार्ग को सिक्कुछ ही उपयुक्त नहीं होती, और सांख्य एवं योग दोनों के अतिरिक्त तीसरी निष्ठा गीता में वर्णित ही नहीं है । इस बात पर क्लृप्त होने से बूझी सीति से भी सिद्ध होता है कि वह परम्परा कर्मयोग की ही है (गीता २ १९) । परन्तु सांख्य और योग दोनों निष्ठाओं की परम्परा यद्यपि एक न हो तो भी कर्मयोग अर्थात् मागवतधर्म के निष्कर्ष में ही सांख्य वा संन्यासनिष्ठा के निष्कर्षण का पर्याय से समावेश हो जाता है (गीतारहस्य प्र १४ पृ. ४७१ देखो) । इस कारण वैष्णवात्मन न कहा है कि भगवद्गीता में ब्रह्मधर्म अर्थात् संन्यासधर्म भी वर्णित है । मनुस्मृति में चार आध्म धर्मों का भी वर्णन है उसके छठे अध्याय में पहले यति अर्थात् संन्यास आध्म का धर्म कहा चुकने पर विष्णु से 'वैष्णव्यातिर्धर्मो वा कर्मयोग' इस नाम से मागवतधर्म के कर्मयोग का वर्णन है । और स्पष्ट कहा है कि निरुद्धता से अपना कार्य करते रहने से ही अन्त में परमसिद्धि मिलती है (मनु. ६ ९६) । इससे स्पष्ट दिल् पड़ता है कि कर्मयोग मनु को भी प्राप्त था । इसी प्रकार अन्य स्मृतिकर्तों को भी यह मान्य था और इस विषय के अनेक प्रमाण गीतारहस्य के ११ वें प्रकरण के अन्त (पृ. ६६१-६६८) में दिये गये हैं । अब अमुन का इस परम्परा पर यह शब्द है कि —]

अनुन उवाच ।

॥ ५ ॥ अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।
कथमेतद्विजानीयां त्वमादि प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

श्रीमद्भागवतवाच ।

यद्विदुः स व्यतीतानि जन्मानि तव चाजुन ।
तान्यहं वक्ष्ये स्याजि न त्वं वेद्य परमस्य ॥ ५ ॥
अमात्रपि सद्यस्वयात्मा मृतानामीभ्यरात्रि सन ।
प्रवृत्तिं स्वामधिष्ठाय सम्मयाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥

अनुन ने कहा - (४) तुम्हारा जन्म तो अभी हुआ है और विवस्वत
का बहुत बहुत पहले ही जन्म है । (ऐसी क्या म) यह कैसे जाने कि तुम्हारे
(यह पाप) पहले क्या था ?

॥ [अनुन के इस प्रश्न का उत्तर देते हुए भगवान् अपने अवतारों के कार्यों
का बर्णन कर आद्यविद्विहित कथनाय या भागवतपत्र के ही फिर समझ
कर है कि इस प्रकार मैं भी क्यों को करता आ रहा हूँ ।]

श्रीकृष्ण ने कहा - (५) हे अनुन ! परे और तर धनक जन्म हुआ है ।
उन सब का मैं जानता हूँ । (और) हे परमेश्वर ! मैं नहीं जानता (यही मैं
हूँ) । (६) मैं (तब) प्राणिमो का स्वामी और जन्मविद्विहित हूँ । यद्यपि मेरे
आत्मस्वरूप में कभी भी स्वयं भयान विचार नहीं होता तथापि भवनी ही प्रवृत्ति
में अभिविष्ट होकर मैं भवनी माया में जन्म लिया करता हूँ ।

[इस श्रुति के आशय मगन में वादित्वात्म्य और ब्रह्मत्व जनों ही मर्तों
का भेद कर दिया गया है । तत्त्वमस्यत्वत्वा का ब्रह्म है प्रवृत्ति भाव ही स्वयं
गृहि निमाण करती है । परन्तु दोहली प्राण प्रवृत्ति का परमेश्वर का ही एक
स्वरूप समझ कर यह समझ है कि प्रवृत्ति में परमेश्वर के अधिष्ठातृ होने पर
प्रवृत्ति में स्वयंगृहि निर्मित होती है । अपने भावजन स्वयं में और ब्रह्म का
निर्माण करने की इस अभिमुख्य इच्छा का ही रीति में माया कहा है । यह
ही प्रकार आध्यात्मिकता में भी कहा करने है - मया प्रवृत्ति रित्ता
अर्थात् प्रवृत्ति स्वयं मया ही माया है और उस माया का स्वयं
परमेश्वर है (५ व ६) और भगवत्पदी गुरु विधायक - इस
माया का अधिष्ठाता गृहि उत्पन्न करता है (५ व ६) प्रवृत्ति का माया कहा
गया है । इस माया का स्वरूप क्या है और इस ब्रह्म का क्या है कि
माया में गृहि उत्पन्न होता है - इत्यादि प्रश्न के भी उत्तर देकर है ।]

यथा यथा हि धर्मस्य स्थातिर्भवति भारत ।

अभ्युद्यानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

परिभ्राज्या साधूनां किनाशाय च पुनस्ताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

§ १ जन्म कर्म च मे विध्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।

त्यक्त्वा वेदां पुनर्जन्म निति मामेति सोऽर्जुन ॥ १ ॥

धर्ताराममयकोषा मन्मथा मामुपाश्रिता ।

बहवो ह्यन्तपसा पुता मङ्गरवमागताः ॥ १० ॥

[के हैं प्रकरण में दिया गया है। यह क्लृप्ता दिया कि अव्यक्त परमेश्वर स्वयं कैसे होता है? अर्थात् कर्म उपर्युक्त हुआ-सा कैसे दीस पड़ता है? अब इस क्लृप्ता का अनुवर्णन करते हैं कि यह ऐसा कर्म और किसस्थिति करता है! :-]

(७) हे भारत! जब (जब) धर्म की स्थिति होती है और अधर्म की प्रवृत्ति फैल जाती है तब (तब) मैं स्वयं ही जन्म (अवतार) लिया करता हूँ। (८) साधुओं की संस्था के निमित्त और बुद्धों का नाश करने के लिये युग युग में धर्मसंस्थापना के अर्थ मैं जन्म लिया करता हूँ।

["न दोनों-को-को मे 'धर्म' शब्द का अर्थ केवल पारलौकिक धैर्य धर्म नहीं है। किन्तु चारों-धर्मों के धर्म-न्याय और नीति प्रवृत्ति शक्तों का भी उसमें मुख्यता से समावेश होता है। "स-श्लोक का तात्पर्य यह है, कि जन्म में जब अन्याय अनीति वृद्धता और भ्रष्टाचार मच कर साधुओं की स्थिति खराब होती है और जब बुद्धों का दमन बढ़ जाता है तब अपने निर्माण किये हुए जन्म की सुस्थिति को स्थिर कर उसका सम्स्थापन करने के लिये तेजस्वी और पराक्रमी पुरुष के रूप से (गीता १-४१) अवतार ले कर मत्मान् समाज की विगड़ी हुई व्यवस्था को फिर ठीक कर लिया करते हैं। इस रीति से अवतार से कर मत्मान् को काम करते हैं उसी का 'लोकतमस' भी कहते हैं। विशेषतः अभ्यास में कहा दिया गया है कि यही काम अपनी शक्ति और अभिप्राय के अनुसार आत्मशक्ती पुरुषों का भी करना चाहिये (गीता १-२)। यह क्लृप्ता दिया गया कि परमेश्वर कब और किसस्थिति अवतार लेता है? अब यह क्लृप्ता है कि "म तत्त्व को परमेश्वर की पुरुष तत्त्वानुसार कर्तव्य करते हैं उनको नीनती गति निम्न होती है" -]

() हे अर्जुन! "तत्त्व" प्रकार के मेरे दिव्य कर्म और दिव्य कर्म के तत्त्व को मैं जानता हूँ वह वेद व्यासों के पञ्चांग फिर जन्म न लेकर मुझसे आ निम्नता है। (१) नीति मय और नाश से दूरे हुए मन्त्रावली और मेरे आश्रय में आये

§ ५ ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।

मम यत्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

कर्मसन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह वैवता ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्मेधति कर्मजा ॥ १२ ॥

हुए अनेक लोग (इस प्रकार) स्वरूप तप से युक्त होकर मेरे स्वरूप में आकर मिल गये हैं ।

[भगवान् के शिष्य कर्म को समझने के लिये यह जानना पड़ता है कि अमृत परमेश्वर माया से सगुण कैसे होता है ? और इसके ज्ञान से अर्थात्मज्ञान हो जाता है एवं शिष्य कर्म का ज्ञान करने पर कर्म करके भी भस्मि रहने का - अर्थात् निष्कामकर्म के लक्ष्य का - ज्ञान हो जाता है । शरीर परमेश्वर के शिष्य कर्म और शिष्य कर्म को पूरा पूरा ज्ञान से तो अर्थात्मज्ञान और कर्मयोग दोनों की पूरी पूरी पहचान हो जाती है और मोक्ष की प्राप्ति के लिये इसकी आवश्यकता होने के कारण ऐसे मनुष्य को अन्त में महात्माप्ति हुए किन्ना नहीं रहती । अर्थात् भगवान् के शिष्य कर्म और शिष्य कर्म ज्ञान से मैं सब कुछ आ गया । फिर अर्थात्मज्ञान अथवा निष्काम कर्मयोग दोनों का अलग अलग अभ्यसन नहीं करना पड़ता । अतएव वक्तव्य यह है कि भगवान् के कर्म और कृत्य का विचार करा एवं उसके लक्ष्य की परम्परा कर कर्ताव्य करा । महात्माप्ति होने के लिये दूसरा कार्य साधन अपेक्षित नहीं है । भगवान् की वही लक्ष्य उपासना है । अब इसकी भवता नीचे के उक्त की उपासनाओं के लक्ष्य और उपयोग वत्सरत है -]

(११) ये मुझ शिष्य प्रकार से भक्ते हैं उन्हें मैं उसी प्रकार के फल देता हूँ । 'ह पाथ' किसी भी ओर से हा मनुष्य मेरे ही मार्ग में आ मिलते हैं ।

[मम यत्मानुवर्तन्ते इत्यादि उतराध पहले (११) कुछ निरुक्त अर्थ में आया है और इससे प्तान में आवेगा कि नीता में पुत्रापर सन्तान के अनुसार अर्थ केम वत्सर जाता है । यद्यपि यह लक्ष्य है कि किसी मार्ग से ज्ञान पर भी मनुष्य परमेश्वर की ही ओर जाता है या यह जानना चाहिये कि अनेक लोग अनेक मार्गों से क्या ज्ञान है ? अब इसका कारण कल्पित है -]

() (कर्मभजन के नाश की नहीं कल्प) कर्मभजन की इच्छा करनेवाले मनुष्य सत्त्व में ज्ञानार्थी की पूजा समर्पित किया करते हैं कि (य) कर्मभजन (इमी) मनुष्यलक्ष्य में शीघ्र ही मिल जाते हैं ।

[यही विचार वास्तव अर्थात् (मीता ५ २१) में निर आया है परमेश्वर की शाराधना का लक्ष्य कर्म दे मोक्ष । परन्तु यह लक्ष्य प्रस होता है । कि यह कर्मभजन से लक्ष्य शीघ्र और द्रव्यन्त उपासना में कर्मभजन का पूरा नाश

§ ६ चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

तस्य कर्तारमपि मां विद्वद्भक्तारमभ्ययम् ॥ १३ ॥

न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।

इति मां योऽमिताभाति कर्ममिर्न स बभूवते ॥ १४ ॥

हो जाता है। परन्तु इतने वरवर्षी और दीर्घ उद्योगी पुरुष बहुत ही थोड़े होते हैं। इस श्लोक का मात्सर्य यह है कि बहुतेरों को अपने उद्योग अर्थात् कर्म से नसी श्रेष्ठ में कुछ-न कुछ प्राप्त करना होता है; और ऐसे ही श्रेष्ठ देवताओं की पूजा किया करते हैं (गीता ८. २१ पृ. ४२६ देखो)। गीता का यह भी तो परमेश्वर का ही पूजन होता है और बढ़ते बढ़ते इस योग का पर्यवसान निष्कर्ममति में होकर अन्त में मोक्ष प्राप्त हो जाता है (गीता ७. १)। पहले यह सुने हैं कि धर्म की संस्थापना करने के लिये परमेश्वर अवतार होता है। अब संक्षेप में कहते हैं कि धर्म की संस्थापना करने के लिये क्या करना पड़ता है?—]

(१३) (ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य और शूद्र 'स प्रभार') चारों वर्गों की व्यवस्था गुण और कर्म के भेद से मैंने निमाण की है। ऐसे तू ध्यात में रह कि मैं उतका कर्ता भी हूँ; और अकृता अर्थात् उसे न करनेवाला अभ्यय (मैं ही) हूँ।

[अर्थ यह है कि परमेश्वर कर्ता भले ही हो; पर अगले श्लोक के बजना नुसार वह तबैव निःसङ्ग है। इस कारण अकृता ही है (गीता ५. १४ देखो)। परमेश्वर के स्वरूप के सर्वेन्द्रियगुणामास सर्वेन्द्रियविबर्जितम्' ऐसे वृत्ते भी किरोचान्तात्मक बचन हैं (गीता १३. १४)। चातुर्वर्ण्य के गुण और भेद का निरूपण आगे अठारहवें अध्याय (१८. ४१-४९) में किया गया है। अब मयवान् ने करके न करनेवाला ऐसा जो अपना बचन दिया है उतका मन कहते हैं—]

(१४) मुझे कर्म का भोग अर्थात् बाधा नहीं होती। (क्योंकि) कर्म के फल में मेरी इच्छा नहीं है। जो मुझे इस प्रकार जानता है उसे कर्म की बाधा नहीं होती।

[ऊपर नवम श्लोक में जो ३ बात कही है कि मेरे 'कर्म और 'धर्म' को जो बजना है वह मुझ का जाता है। उनमें से कर्म के लक्ष का दृष्टीकरण इस श्लोक में किया है। 'जानता है शब्द से यहाँ जान कर तदनुसार कर्तन मगता है इतना अर्थ विवक्षित है। मात्सर्य यह है कि मयवान् की उनका कर्म की बाधा नहीं होती। इनका यह कारण है कि के कयाशा रह कर काम ही नहीं करत। और इस जान कर तदनुसार ३ कर्ता है उतको कर्मों का कथन नहीं होता। अब इस श्लोक के मिडान का ही प्रत्यय उदाहरण में दृष्ट करत है—]

पयं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।

कुत कर्मैव तस्मात्तत् पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥ १५ ॥

§१ किं कर्म किमकर्मैति कथयाऽप्यत्र माहिता ।

तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १६ ॥

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।

अकर्मण्यत्र बोद्धव्यं गहना कर्मणो मतिः ॥ १७ ॥

कर्मण्यकर्म यः पश्येत्कर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कुस्तकर्महतः ॥ १८ ॥

(१५) "ते ज्ञान कर प्राचीन समय क मुमुक्षु लोगों ने भी कम किया था। इसलिये पूर्व के समयों के किये हुए अति प्राचीन कम ही न कर।

[इस प्रकार मोक्ष और कम का विरोध नहीं है। अतएव अजुन का निमित्त उपेक्ष किया है कि न कर्म कर। परन्तु संन्यासमार्गवाक्य का कथन है कि कर्मों के छोड़ने से अर्थात् भ्रम से ही मोक्ष मिलता है। इस पर यह शङ्का होती है कि ऐसे कथन का पीछ क्यों किया है। अतएव अब कम और अकर्म के विवेचन का आरम्भ करके ठीकसे श्लोक में सिद्धांत करते हैं कि भ्रम कुछ कमत्याग नहीं है निष्कर्मकर्म को ही अकर्म कहना चाहिये।]

(१६) इस विषय में बड़े बड़े विद्वानों को भी भ्रम हो जाता है कि कौन कम है और कौन अकर्म? (अतएव) वेदा कर्म गुणों वत्तता है, कि कितने ज्ञान देने से न पाप से मुक्त होगा।

[अकर्म नन् है। व्याकरण की रीति से उसके अ=अन शब्द के 'अभावा' अथवा 'अप्राप्त्यर्थ' दो अर्थ हो सकते हैं। और यह नहीं कह सकते कि इस शब्द पर ये दोनों ही अर्थ विवक्षित न होये। परन्तु अगले श्लोक में 'किम नाम से कम का एक और तीसरा अर्थ किया है। अतएव इस श्लोक में अकर्म शब्द से विवक्षित नहीं कमत्याग उद्दिष्ट है जिसे संन्यासमार्गवाक्य लोग कम का स्वरूपता त्याग कहते हैं। संन्यासवाक्य कहते हैं कि सब कम छोड़ दो। परन्तु १८ व श्लोक की टिप्पणी से सीध पड़ेगा कि 'स बात को निश्चयन किये ही यह विवेचन किया गया है कि कम को निकटतम ही त्याग देने की ओर आवश्यकता नहीं है। संन्यासमार्गवाक्य का कमत्याग तथा अकर्म नहीं है। अकर्म का मम ही कुछ और है।]

(१७) कम की गति गहन है। (अतएव) यह ज्ञान देना चाहिय कि कम क्या है। और समझना चाहिय कि किम (विपरीत कम) क्या है। और यह भी शक्त कर देना चाहिय कि अकर्म (कम न करना) क्या है? (१८) कम में भ्रम

और अकर्म में कम कितने ही पड़ता है वह पुरुष तब मनुष्यों ॥ शरी और वही मुक्त अर्थात् योगमुक्त एवं समस्त कर्म करनेवाला है।

["समें और अगले पाँच श्लोकों में कर्म अकर्म एवं विकर्म का सुझाव किया गया है। इसमें जो कुछ कमी रह गई है वह अगले अध्याय में अर्थात् में कर्मत्याग कर्म और कर्ता के विविध भेदवर्णन में पूरी कर दी गई है (गीता १८ ४-७ १८ २३-२५; १८ २६-२८)। यहाँ संक्षेप में स्पष्टतापूर्वक यह बातमा देना आवश्यक है कि दोनों स्थलों के कर्मविवेचन से कर्म अकर्म और विकर्म के सम्बन्ध में गीता के सिद्धान्त क्या हैं? क्योंकि, टीकाकारों ने इस सम्बन्ध में बड़ी गड़गड़ कर दी है। संन्यासमायबाह्य का तब कर्मों का स्वस्मत्त्वं त्याग "है। इसलिये वे गीता के 'अकर्म' पत्र का अर्थ स्वीकारातानी से अपने मार्ग की ओर झुका चाहते हैं। मीमांसकों को वस्तुवाग आदि काम्यकर्म इष्ट हैं। "सलिये उन्हें उनके अतिरिक्त और सभी कर्म 'विकर्म' कहते हैं। इसके सिवा मीमांसकों के नित्यनैमित्तिक आदि कर्मों में भी "सी में आ जाते हैं और फिर "सी में धर्मशास्त्री अपनी दाह बाधक की निन्हा की पक्षने की इच्छा रखते हैं। चारोंप चारों ओर से ऐसी स्वीकारातानी होने के कारण अन्त में वह इन केना कटिन् हो जाता है कि गीता अकर्म किते कहती है और 'विकर्म' किते? अतएव पहलं से ही "स शब्द पर ध्यान किये रहना चाहिये कि गीता में कित तात्त्विक दृष्टि से इस प्रश्न का विचार किया गया है वह दृष्टि निष्कर्म कर्म करनेवाले कर्मयोगी की है। काम्यकर्म करनेवाले मीमांसक की या कर्म छोड़नेवाले संन्यासमार्गियों की नहीं है। गीता की "स दृष्टि को स्वीकार कर लेने पर तो वही कहना पड़ता है कि 'कर्मसून्यता' के अर्थ में अकर्म' इस काल में नहीं भी नहीं रह सकता। अथवा का "मी मनुष्य कमी कर्मसून्य नहीं हो सकता (गीता ३ १८ २१)। क्योंकि छोना उठना बैठना और जीकित रहना तक किसी से भी छू नहीं जाता। और यदि कर्मसून्यता होना सम्भव नहीं है तो निश्चय करना पड़ता है कि अकर्म को किते? "सके किये गीता का यह उत्तर है, कि कर्म का मतक्य निरी क्रिया न समान कर उससे होनेवाले शुभ-अशुभ आदि परिणामों का विचार करके कर्म का कर्मत्व या अकर्मत्व निश्चित करो। यदि सुष्टि के मानी ही कम है तो मनुष्य कर्मक सुष्टि में है तब तक उससे कर्म नहीं छूटे। अतः कम और अकर्म का जो विचार करना हो वह इतनी ही दृष्टि से करना चाहिये कि मनुष्य को वह कर्म कहीं तक बन्ध करगा? करने पर भी जो कम हमें बन्ध नहीं करता उसके विषय में कहना चाहिये कि उसका कर्मत्व अथवा कर्मकत्व नष्ट हो गया। और यदि किसी भी कर्म का कर्मकत्व अर्थात् कर्मत्व इस प्रकार नष्ट हो जाय तो फिर वह कम अकर्म ही हुआ। अकर्म का प्रबन्धित शास्त्रिक अर्थ कर्मसून्यता ही है। परन्तु शास्त्रीय दृष्टि से विचार

करने पर उसका यहाँ भेड़ नहीं मिलता। क्योंकि हम देखते हैं, कि पुनर्जाप
 बैटना अर्थात् कम न करना भी कर बार कम ही हो जाता है। उदाहरणार्थ
 अपने मों-बाप को ब्रह्म मारतापीन्ता हो तो उसको न रोक कर पुष्पी मारे टंगा
 रहना उस समय व्यावहारिक दृष्टि से अकर्म अर्थात् कर्मभूयता हो तो भी
 वह कर्म ही — अधिक क्या कहे ? विकर्म — है और कर्मविपाक की दृष्टि से
 उसका अशुभ परिणाम हमें मोगना ही पड़ेगा। अतएव गीता इस श्लोक में
 विरोधामास की रीति से बड़ी लूबी के साथ कहती है, कि शक्ती बही है, किन्तु
 ज्ञान दिया कि अकर्म में भी (कमी कमी तो मयाजक) कर्म हो जाता है तथा
 यही अर्थ अगले श्लोक में मित मित रीतियों से वर्णित है। कर्म के फल का
 कर्मन न करने के दिये गीताशास्त्र के अनुसार यही एक सच्चा साधन है कि
 निःसङ्गबुद्धि से अर्थात् फलवादा छोड़ कर निष्कामबुद्धि से कर्म किया जावे
 (गीतावहस्य प्र ५ पृ ११०-११५ प्र. १ पृ २८६-२८७ देखो)। अतः
 इस साधन का उपयोग कर निःसङ्गबुद्धि से जो कर्म किया जाय वही गीता के
 अनुसार प्रशस्त — सात्त्विक — कर्म है (गीता १८ ९) और गीता के मत में
 वही सच्चा अकर्म है। क्योंकि उसका कर्मत्व — (अर्थात् कर्मविपाक की किया
 के अनुसार कर्मकत्व) निकल जाता है। मनुष्य को कुछ कर्म करते हैं (और
 करते हैं पर में पुनर्जाप निटले बने रहने का भी समावेष्ट करना चाहिये)
 उनमें से उक्त प्रकार के अर्थात् सात्त्विक कर्म (अर्थात् गीता के अनुसार
 अकर्म) पद्य देने से बाकी का कर्म रह जाते हैं उनके दो भाग हो सकते एक
 राक्स और दूसरा तामस। इनमें तामस कर्म मोह और अज्ञान से हुआ करते
 हैं। इसमें उन्ह विकर्म कहते हैं — फिर यदि धार कर्म मोह से छेड़ दिया
 जाय तो भी वह विकर्म ही है अकर्म नहीं (गीता १८ ७)। अब रह गये
 राक्स कर्म। ये कर्म पहले उन्हे के अर्थात् सात्त्विक नहीं हैं। अर्थात् ये के कर्म भी
 नहीं हैं किन्तु गीता सचमुच अकर्म कहती है। गीता इन्हें 'राक्स कर्म कहती
 है। परन्तु यदि की जावे तो ऐसे राक्स कर्मों को कसक 'कर्म' भी कह सकता
 है। सात्त्विक किया-मक स्वरूप अर्थात् कोर भक्त्यात्म से कर्म अकर्म का निश्चय
 नहीं होता। किन्तु कर्म के कर्मकत्व से यह निश्चय किया जाता है कि कर्म है
 या अकर्म ? अशाकगीता संन्यासमार्ग की है। तथापि उसमें भी कहा है —

निवृत्तिरपि मूढात् प्रवृत्तिरुपजायते ।

प्रवृत्तिरपि वीरस्य निवृत्तिरुपजायते ॥

अर्थात् मूर्खों की निवृत्ति (अर्थात् हट से या मोह के द्वारा कर्म से विमुक्तता)
 ही वास्तव में प्रवृत्ति अर्थात् कर्म है और पण्डित लोगों की प्रवृत्ति (अर्थात्
 निष्काम कर्म) से ही निवृत्ति यानी कर्मत्याग का फल मिलता है (अशा १८
 ११)। गीता के उक्त श्लोक में ही यही अर्थ विरोधामासकी अशुभार की रीति

यस्य सर्वे समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः ।

ज्ञानासिद्धयर्थकर्मणो तमाहुः पण्डितं बुधा ॥ १९ ॥

त्यक्ता कर्मफलासंगं निस्पृहो निराभयः ।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति सा ॥ २० ॥

निराशीर्घतचित्तात्मा त्यक्तसर्पपरिग्रहः ।

शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिदपि ॥ २१ ॥

[से बड़ी सुन्दरतासे बख्खाया गया है। गीता के अकर्म के इस अन्तर्ग को मनी
[भीति समझे बिना गीता के कम अकर्म के विवेचन का धर्म भी कभी समझ
में आने का नहीं। अब इसी अर्थ को अगले श्लोकों में अधिक स्पष्ट करते हैं :-]
(१९) ज्ञानी पुरुष उसी को पण्डित कहते हैं कि जिसके सभी समारम्भ अर्थात्
उद्योग फल की चिन्ता से विरहित होते हैं; और जिसके कर्म ज्ञानाभि से मूल ही
जाते हैं।

[ज्ञान से कम भयम होता है इसका अर्थ कर्मों को छोड़ना नहीं है।
किन्तु इस श्लोक से प्रकट होता है कि फल की चिन्ता छोड़ कर कर्म करना
यही अर्थ वहाँ लेना चाहिये (गीता १२ १ १८६-२९१)। इसी प्रकार
आगे महाब्रह्म के वचन में जो 'सर्वारम्भपरित्यागी - समस्त आरम्भ या उद्योग
छोड़नेवाला - पद आया है (गीता १२ १६; १४ २५) उसके अर्थ का निर्धारण
भी इससे हो जाता है। अब इसी अर्थ को अधिक स्पष्ट करते हैं :-]

(२) कम की आसक्ति छोड़ कर जो सदा तृप्त और निराभय है - अर्थात् जो
पुरुष कर्मफल के लालच की आशयभूत ऐसी बुद्धि नहीं रखता कि अमुक कार्य की
निष्पत्ति के लिये अमुक काम करता हूँ - कहना चाहिये कि वह कर्म करने में निमग्न
रहने पर भी कुछ नहीं करता। (२१) आशी अर्थात् फल की वाचना छोड़नेवाले
जिस का नियमन करनेवाला और लक्ष्यार्थ से मुक्त पुरुष केवल शरीर अर्थात् शरीर
या कर्मेन्द्रियों से ही कर्म करत समय पाप का मग्नी नहीं होता।

[कुछ समय बीतते श्लोक के 'निराभय' शब्द का अर्थ परपदस्त्री न
रखनेवाला (मम्बाली) करने दे; पर वह ठीक नहीं है। आभय का पर का डेरा
वह लक्ष्य परन्तु इस स्थान पर कर्म के स्वयं रहने का दिशाना विवक्षित नहीं
है। अर्थ यह है कि वह जो कम करता है उसका हेतु रूप दिशाना (आभय)
कही न पड़े यही अर्थ गीता के ६ १ श्लोक में अनाभिन-कर्मज्ज्ञे इव शब्दों
में स्पष्ट स्पष्ट किया है और वाचन परिग्रह न गीता की 'कर्मयोगविद्या नामक'
भारती मराठी टीका में इसे स्वीकार किया है। येमे ही २१ ६ श्लोक में शरीर

५५ ब्रह्मार्पण ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नी ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मेव तेन मन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ २४ ॥

देवमेवापरं यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।

ब्रह्मासावपरे यज्ञं यज्ञैवोपजुहोति ॥ २५ ॥

ही हो जाता है। इस यज्ञ से देवाधिदेव परमेश्वर अथवा ब्रह्म का यज्ञ हुआ करता है। सारांश मीमांसकों के द्रव्ययज्ञसम्बन्धी जो सिद्धान्त हैं वे इस बड़े यज्ञ के सिद्धे मी उपमुक्त होने हैं और ओम्कारग्रह के निमित्त ब्रह्मा के आलम्बित विरहित कर्म करनेवाला पुण्य कर्म के 'समग्र फल से मुक्त होता हुआ भक्त में मोक्ष पाता है (गीता ८. २१ पृ ३४६-३५५ केनो) ब्रह्मार्पणकपी बड़े यज्ञ का ही वर्णन पहले दस श्लोक में किया गया है। आर फिर इसकी अपेक्षा कम योग्यता के भक्ते स्मरणिक यज्ञों का स्वरूप बतलाया गया है एवं तेतीसवें श्लोक में समग्र प्रकरण का उपसंहार कर कहा गया है, कि ऐसा ज्ञानबल ही सब में भेद है।]

(२४) अपण अथवा बह्न करने की किया ब्रह्म है। हवि अर्थात् अपण करने का द्रव्य ब्रह्म है ब्रह्माग्नि में ब्रह्म ने हवन किया है - (इस प्रकार) जिसकी बुद्धि में (उत्पी) कम ब्रह्ममय है उसको ब्रह्म ही मिलता है।

[छाहुरमाप्य मे अपण शब्द का अर्थ 'अपण करने का साधन अर्थात् आत्मनी इत्यादि है परन्तु यह कदा कठिन है। इसकी अपेक्षा अपर्ण = अपण करने की या हवन करने की क्रिया यह अर्थ अधिक सरल है। यह ब्रह्मपणपूर्वक अर्थात् निष्कामबुद्धि से यज्ञ करनेवालों का वर्णन हुआ। अब देवता के उद्देश्य से अर्थात् काम्यबुद्धि से किये हुए यज्ञ का स्वरूप बतलाते हैं -]

(२५) काश्च कोऽ (कम) यागी (ब्रह्मबुद्धि के बड़े) देवता आदि के उद्देश्य से यज्ञ किया करते हैं और काश्च ब्रह्माग्नि में यज्ञ से ही यज्ञ का यज्ञ करते हैं।

[पुनश्चूक में विराट्कपी यज्ञपुण्य के देवताओं द्वारा यज्ञ होने का जो वर्णन है - यज्ञेन यज्ञमयन्त इत्यादि। (श्रु. १. १६) उन्नी को साध कर इन श्लोक का उत्तराध कदा गया है। यज्ञ यज्ञेनोपजुहोति से पद कावच के यज्ञेन यज्ञमयन्त से समानाधिक ही पद्य है। प्राश्न ६ किन्तु यज्ञ में (का श्रुति के आरम्भ में कहा था) जिस विराट्कपी यज्ञ का हवन किया था वह पद्म और जिस देवता का यज्ञ किया गया था वह देवता से राजा ब्रह्मकपी होगा माराका पालीनय आदि का यह वर्णन ही उत्तराध में टीका ६ कि श्रुति के यज्ञ पण्य में उक्त है। ब्रह्म अर्थात् ब्रह्मा २१ इस कारण उत्तराध में बुद्धि में यज्ञ व्यवहार करते करते ब्रह्म में ही ब्रह्म का यज्ञ होता रहता है। यज्ञ बुद्धि उन्नी

आधादीर्घान्द्रियाण्यन्य संयमाग्निषु जुहति ।

दत्त्वादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति ॥ २६ ॥

सवाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

आत्मसंयमयोगाभा जुहति दान्दीपित ॥ २७ ॥

होनी चाहिये। पुरुषार्थ का सत्य कर गीता में यही एक श्लोक नहीं है। प्रसुत आगे इसमें अध्याय (१ - ४०) में भी इन श्लोक के अनुसार बर्णन है। भेदा के बर्णन से किये हुए यज्ञ का वर्णन है। यज्ञ। अब अग्नि हवि दत्त्वा दीर्घों का व्यापक अर्थ लेकर दत्तात है कि प्राणायाम आदि पातञ्जलयोग की क्रिया अथवा तपस्करण भी एक प्रकार का यज्ञ होता है :-]

(२६) और और श्रोत्र आदि (ब्रह्म आदि आदि) इन्द्रियों का संयमरूप अग्नि में होम करत है। और कुछ भाग इन्द्रियरूप अग्नि में (इन्द्रिया क) दग्ध आदि क्रिया का हवन करते हैं। (२७) और कुछ लोग इन्द्रियों तथा प्राणों के सब क्रमों को अथात् व्यापारों का हवन से प्रज्वलित आत्मसंयमरूपी योग की अग्नि में हवन किया करते हैं।

[इन श्लोक में दो-तीन प्रकार के व्यापकिक यज्ञों का बर्णन है। जैसे (१) इन्द्रियों का संयमन करना अर्थात् उनकी योग्य मर्यादा के भीतर अपने अपने व्यवहार करने देना। (२) इन्द्रियों के विषय अथात् उपयोग के पदार्थ सबका छोड़ कर इन्द्रियों का किंकुल मार डालना। (३) न बल इन्द्रियों के व्यापार को प्रसुत प्राणों के भी व्यापार को बन्द कर पूरी समाधि लगा करके केवल आत्मनन्त्र में ही मग्न रहना। अब इन्हें यज्ञ की उपमा दी जाय ता पहले भेद में इन्द्रियों का मर्यादित करने की क्रिया (संयमन) अग्नि हुई। क्योंकि इन्द्रान्त से वह कहा जा सकता है कि इस मर्यादा के भीतर जो कुछ आ जाय उसका स्वयं हवन हो गया। इसी प्रकार दूसरे भेद में साक्षात् "इन्द्रियों होमद्रव्य हैं। और तीसरे भेद में "इन्द्रियों एवं प्राण शरीरों मिल कर होम करने के द्रव्य हो जाते हैं और आत्मसंयमन अग्नि है। इसके अतिरिक्त कुछ लोग ऐसे हैं जो निरा प्राणायाम ही किया करते हैं। उनका बर्णन उनकी ही श्लोक में है। 'यज्ञ दग्ध के मूल अर्थ दग्धात्मक यज्ञ को व्यवस्था से विलुप्त और व्यापक कर तप संन्यास समाधि एवं प्राणायाम प्रवृत्ति समावृत्ति के सब प्रकार के साधनों का एक यज्ञ शीर्षक में ही समावेश कर दिया गया है। समावृत्ति की यह कल्पना कुछ अपूर्ण नहीं है। मनुस्मृति के चौथे अध्याय में एहस्याभ्यस के वर्णन के सिलसिले में पहले यह अवस्था कहा है कि अपिचक्षुः श्रोत्रयश्च मनुष्यश्च और पितृयज्ञ - इन स्मार्त पञ्चमहायज्ञों को छोड़ एहस्या न छोड़े। और फिर कहा है कि "न के गी २ ४४

द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथापरे ।

स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यस्तथा संशितव्रता ॥ २८ ॥

अपानं जुहोति प्राणं प्राणायामं तथाऽपरे ।

प्राणायामगतीं सूक्ष्मां प्राणायामपरायणा ॥ २९ ॥

बस करे करे इन्द्रियो में बाणी का हवन कर बाणी में प्राण का हवन करे अन्त में ज्ञानपत्र से मी परमेश्वर का यजन करते हैं' (मनु. ४ २१-२४)। इतिहास की दृष्टि से देखें तो विन्ति होता है कि इन्द्र-वज्र प्रयुक्ति देवताओं के उद्देश से जो द्रव्यमय यज्ञ भीत मन्यों में कहे गये हैं उनका प्रचार धीरे धीरे बढ़ता गया। और जब पातञ्जलयोग से संन्यास से अथवा आध्यात्मिक ज्ञान से परमेश्वर की प्राप्ति कर लेने के मार्ग अधिक अधिक प्रचलित होने लगे, तब 'यज्ञ' ही शब्द का अर्थ विन्यृत कर उठी में मोक्ष के समस्त उपायों का लक्षण से समावेश करने का आरम्भ हुआ होगा। इसका मर्म यही है पहले जो शम्भु धर्म की दृष्टि से प्रचलित हो गये थे उन्हीं का उपयोग अगले धर्ममार्ग के लिये भी किया गये। कुछ भी हा; मनुस्मृति के विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि गीता के पहले, या अन्तर्गत उस काल में उक्त कहना सर्वसामान्य हो चुकी थी।]

(२८) "उ प्रकार तीरण मृत का आचरण करनेवाले पति अथात् संवमी पुरुष को द्रव्यरूप का तरुण कोर वायरूप का स्वाध्याय अर्थात् नित्य स्वधर्मानुष्मरण और का ज्ञानरूप यज्ञ किया करते हैं। (२९) प्राणायाम में उत्तर हो कर प्राण और अपान की गति को रोक करके कोई प्राणवायु का अपान में (हवन किया करते हैं) और कोर अपानवायु का प्राण में हवन किया करते हैं।

["उ शब्द का तात्पर्य यह है कि पातञ्जलयोग के अनुसार प्राणायाम करना भी एक यज्ञ ही है। यह पातञ्जलयोगरूप यज्ञ उन्तीतर्षे श्लोक में कत स्पष्टा गया है। अर्थात् अष्टादशवर्षे श्लोक के वाग्व्यय यज्ञ पद का अर्थ कर्मयोग लपी यज्ञ करना आह्विय। प्राणायाम शब्द के 'प्राण' शब्द से आश और उच्छ्वास शब्दों का किया प्रकाश होती है। परन्तु जब प्राण और अपान का भेद करना होता है तब प्राण = बाहर जानेवाली अथवा उच्छ्वास वायु, और अपान = भीतर आनेवाली अथवा यह अर्थ किया जाता है (के ल. शां भा २ ८ १२ और छन्दोग्य शां भा १ ३ ३)। यान रहे कि प्राण और अपान का ये अर्थ प्रचलित अर्थ से भिन्न है। इन अर्थ में से अपान में अर्थात् भीतर की वायु अथवा प्राण का - उच्छ्वास का - हवन करने से पुरक नाम का प्राणायाम होता है; और इस विरहीत प्राण में अपान का हवन करने से रेचक प्राणायाम होता है। प्राण और अपान शब्दों के ही निरोध से यही प्राणायाम

अपर नियताद्वाराः प्राणान्प्राणेषु शुद्धति ।

सर्वेऽप्यतो यज्ञविषो यज्ञक्षपितकल्मषा ॥ ३० ॥

यज्ञशिष्टाभ्युत्थिता यान्ति ब्रह्म समातनम् ।

माय छाकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥ ३१ ॥

कुम्भ हो जाता है। अब इनके सिवा प्यान उद्यान और समान में तीनों बंध रहे। इनमें से प्यान प्राण और अपान के सम्बन्धों में रहता है जो पनुष स्वीकृत ब्रह्म उद्योगे आदि दम स्वीकृत कर या आसी श्वास छोड़ करके शक्ति के काम करते समय व्यक्त होता है (छं १ १ ५)। मरणसमय में निकल जाने वाली वायु को उद्यान कहते हैं (प्रभ. ३ १) और सारे शरीर में सब स्थानों पर एक-ठा अन्तरस पहुँचानेवासी वायु को समान कहते हैं (प्रभ. ३ ५) इस प्रकार वेगस्तथास्त में इन दोनों के सामान्य अर्थ दिये गये हैं परन्तु कुछ स्थलों पर इसकी अवेक्षा निरास अथ अमिषेय होत है। उदाहरणार्थ महामारत (वनपर्व) के २१२ वें अध्याय में प्राण आदि वायु के निरासे ही कथन है। उसमें प्राण का अथ मल्लक की वायु और अपान का अथ नीचे सरकनेवासी वायु है (प्रभ. ३ ५ और मैत्रु. २ १)। ऊपर के श्लोक में जो बयन है उसका यह अर्थ है, कि इनमें से किस वायु का निरोध करते हैं उसका अन्य वायु में होम होता है।]

(३-३१) और कुछ लोग आहार को नियमित कर प्राणों का ही होम किया करने हैं। ये सभी ब्रह्म समातन ब्रह्म में जा मिलते हैं कि वा यज्ञ के जाननेवाले हैं किन्तु पाप यज्ञ से भील हो गये हैं (आर. जो) अमृत का (अभात् यज्ञ से बचे हुए का) उपभोग करनेवाले हैं। यज्ञ न करनेवाले को (क) "स लोग में लक्ष्यता नहीं होती। (तब) फिर हे कुक्षेय (उसे) परस्पर कहाँ से (मिट्या)।"

[सारांश, यज्ञ करना पण्डित के ही आश्रय के अनुसार पनुष्य का कर्तव्य है तो भी यह यज्ञ एक ही प्रकार का नहीं होता। प्राणायाम करा तप करो ब्रह्म का अध्ययन करो भविष्यतः करा पशुपत करा नित-स्वात्म अथवा पी का हवन करा वृक्षापात करा या निषेध ब्रह्म आदि पाँच गृहयज्ञ करो चन्द्रशक्ति का हवन करने पर ये सब व्यास अथ में यज्ञ ही हैं। और फिर यज्ञोप न्यून के विषय में मनीषियों के ही निश्चय है, वे सब इनमें से प्रत्येक यज्ञ के सिधे उपपन्न हो जाते हैं इनमें से पहला नियम यह है कि यज्ञ के अथ निष्ठा ज्ञाता कम व्यक्त नहीं होता और इसका बयन तत्त्वमें आक में ही हुआ है (गीता ३ ९ पर गीता १५)। अब दूसरा नियम यह है कि प्रत्येक गृहयज्ञ पञ्चमहायज्ञ का आन्तर्भाव है अतः ब्रह्म कर गुरु पर फिर आत्मी बनीति होत भोजन करो; और इन प्रकार करने से "हृदयभन कर्म" हो कर गति प्राप्त है। विपरीत भुक्त]

एव बहुविधा यज्ञा यित्ता ब्रह्मणो मुखे ।

कर्मजान्बिद्धि तान्सर्वानिह ज्ञात्वा विमांस्यसे ॥ १२ ॥

यु यज्ञोपमयामृतम् (मनु. १. २८) - अतिथि बगैरह के मोहन कर तुम्हें पर जो ज्ञेय, उसे 'विषय' और यज्ञ करने से जो शेष रहे उसे 'अमृत' कहते हैं। इस प्रकार व्याख्या करके मनुस्मृति और अन्य स्मृतियों में भी कहा है कि प्रत्येक पुरुष को नित्य विषयाधी और अमृताधी होना चाहिये (गीता १. ११ और गीतारहस्य प्र. १० पृ. ३९७ देखो)। अब मगवान् कहते हैं कि सामान्य पुरुष को उपयुक्त होनेवाला वह सिद्धान्त ही सब प्रकार के ठक यज्ञों को उपबोधी होता है। यज्ञ के अर्थ बिना हुआ कोई भी कर्म कल्प नहीं होता। वही नहीं, बल्कि उन कर्मों में से अवशिष्ट काम यदि अपने निजी उपयोग में आ जायें तो भी वे कल्प नहीं होते (देखो गीतार प्र. १२ पृ. ३८७)। बिना यज्ञ के इहलोक भी सिद्ध नहीं होता" यह वाक्य मार्मिक और महत्व का है। इतना अब ठठना ही नहीं है कि यज्ञ के बिना पानी नहीं बरसता और पानी के न बरसने से इस ओक की गुजर नहीं होती। किन्तु 'यज्ञ' शब्द का व्यापक अर्थ लेकर इस सामाजिक तत्त्व का भी इसमें पर्याय से समावेश हुआ है कि कुछ अपनी प्यारी बातों को छोड़के बिना न तो सब को एक-सी सुविधा मिल सकती है; और न कर्म के व्यवहार ही चल सकते हैं। उदाहरणार्थ - पश्चिमी समाजवादात्मकेता जो यह सिद्धान्त कल्पते हैं कि अपनी अपनी स्वतन्त्रता को परिमित किये बिना औरों को एक-सी स्वतन्त्रता नहीं मिल सकती है वही इस तत्त्व का उदाहरण है। और, यदि गीता की परिभाषा से इसी अर्थ को कहना हो तो इस स्वतन्त्र पर ऐसी यज्ञप्रधान मर्यादा का ही प्रयोग करना पड़ेगा कि जब तक प्रत्येक मनुष्य अपनी स्वतन्त्रता के कुछ अंश का भी यज्ञ न करे तब तक इस ओक के व्यवहार चल नहीं सकते। इस प्रकार के व्यापक और विलुप्त अर्थ से जब यह निश्चय हो चुका कि यज्ञ ही सारी समाजव्यवस्था का आधार है तब कहना नहीं होगा कि केवल कष्टमय की दृष्टि से 'यज्ञ' करना जब तक प्रत्येक मनुष्य न सीनेमा तब तक समाज की व्यवस्था ठीक न रहेगी।]

(१२) इस प्रकार मीति मौति के यज्ञ ब्रह्म के (ही) मूल में चरते हैं। वह ज्ञानों के वे सब कम से निष्पन्न होते हैं। यह ज्ञान हो जाने से नू मुक्त हो जायगा।

[ज्योतिषम आ विषयमय भातयत् अग्नि में दहन करके दिय करते हैं। और शास्त्र में कहा है कि देवताओं का मूल अग्नि है। इस कारण वे यज्ञ उन देवताओं की मिल जाते हैं। परन्तु यदि बाद बाद का र कि देवताओं के मूल - अग्नि - में उक्त व्यवधि यज्ञ नहीं होता। अतः इन व्यापक यज्ञों से भेद-व्यति

भेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ञानयज्ञः परन्तप ।

सर्व कर्मासिद्धं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥ ३३ ॥

६६ तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रभेन सेवया ।

उपैक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ ३४ ॥

यज्ज्ञात्या न पुनर्मोहमेवे यास्यसि पाण्डव ।

यत्न मृतान्यशेषेण ब्रह्मस्यात्मन्यथो मयि ॥ ३५ ॥

[हमी कैसे ? तो उसे दूर करने के लिये कहा है कि ये साक्षात् ब्रह्म के ही गुण में होते हैं। दूरे करण का मायाय यह है कि जिस पुरुष ने ब्रह्मविधि के इस व्यापक स्वरूप को - केवल मीमांसकों के संकुचित अर्थ को ही नहीं - ज्ञान दिया उसकी बुद्धि संकुचित नहीं रहती। किन्तु वह ब्रह्म के स्वरूप का पहचानने का अभिप्राय ही करता है। अब बतलाते हैं कि इन पदों में भेद यह क्यों है ?]

(३३) हे परन्तप ! ब्रह्ममय यज्ञ की अपेक्षा ज्ञानमय यज्ञ भेद है क्योंकि, हे पाप। तब प्रकार के समस्त कर्मों का पर्यवसान ज्ञान में होता है।

[गीता में 'ज्ञानयज्ञ' शब्द दो बार आये भी आया है (गीता ९, १८ और १८, ७)। हम जो ब्रह्ममय यज्ञ करते हैं वह परमेश्वर की प्राप्ति के लिये किया करते हैं। परन्तु परमेश्वर की प्राप्ति उसके स्वरूप का ज्ञान हुए बिना नहीं होती। अतएव परमेश्वर के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर उस ज्ञान के अनुसार आचरण करके परमेश्वर की प्राप्ति कर लेने के इस मांग या साधन को 'ज्ञानयज्ञ' कहते हैं। यह यज्ञ मानस और बुद्धिमाय है। अतः ब्रह्ममय यज्ञ की अपेक्षा उसकी साधना अधिक लम्बी जाती है। मोक्षप्राप्त में ज्ञानयज्ञ का यह ज्ञान ही मुख्य है और इसी ज्ञान से तब कर्मों का अर्थ हो जाता है। कुछ भी हो गीता का वह स्मर सिद्धांत है कि अन्त में परमेश्वर का ज्ञान होना चाहिये। बिना ज्ञान के मोक्ष नहीं मिलता। तथापि कर्म का पर्यवसान ज्ञान में जाता है इस वचन का यह अर्थ नहीं है कि ज्ञान के पश्चात् कर्मों का छेद देना चाहिये - यह बात गीतारहस्य के लोके और स्पष्टार्थ में प्रकरण में ब्रह्मसूत्रपूर्वक प्रतिपादन की गयी है। अपने लिये नहीं तो साधनमार्ग के निमित्त कष्टमय लभस कर लक्ष्य कर्म करना चाहिये। और जब कि ये ज्ञान एवं लभसबुद्धि न लिये जाते हैं तब उनका पारगुह्य की अपेक्षा करना का नहीं जाती (गीता भाग ३० वीं स्कंध) और यह 'ज्ञानयज्ञ मोक्ष' होता है। अतः गीता का लक्ष्य लक्ष्य का यही उद्देश्य है कि यज्ञ करो किन्तु ऊर्ध्व ज्ञानपूर्वक निष्कामबुद्धि न करो।]

(३४) ज्ञान में सब कि प्रणिपात न प्रभ करन न और सेवा न तत्त्ववेदा ज्ञान पुनर नो उस ज्ञान का उद्देश्य न (३५) जिस ज्ञान का पक्ष है पाण्डव !

अपि चावसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानप्लवनेन वृजिनं सन्तपिष्यसि ॥ ३६ ॥

यथैषांसि समिद्धोद्भिर्मस्मस्तात्कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि मस्मस्तात्कुरुते तथा ॥ ३७ ॥

५५ न हि ज्ञानेन साहसं पवित्रमिह विद्यते ।

तत्स्थये योगसंस्थिः कालेनात्मनि विवृतिः ॥ ३८ ॥

किन्तु इसे ऐसा मोह नहीं होगा और जिस ज्ञान के बीज से समस्त प्राणियों को न अपने में और मुझमें भी डेकेगा ।

[सब प्राणियों को अपने में और अपने को सब प्राणियों में देखने का समस्त प्राणिमात्र में एकता का बीज ज्ञान वर्जित है (गीता ६.२९) उही का यहाँ उल्लेख किया गया है। मूल में आत्मा और मात्मान् होना एक रूप है। अतएव आत्मा में सब प्राणियों का समावेश होता है। अर्थात् मात्मान् में भी उनका समावेश होकर आत्मा (मैं) अन्य प्राणी और मात्मान् यह भिन्न भेद नष्ट हो जाता है। इसीलिये भागवत पुराण में मातृशब्दों का स्थान देते हुए कहा है सब प्राणियों को मात्मान् में और अपने में ही देखता है उसे उत्तम भाववत् कहना चाहिये (भाग ११.८.४८)। इस महत्त्व के नीतिरत्न का अधिक सुस्पष्ट गीतारहस्य के चारहवें प्रकरण (पृ ३९२-४१) में और अष्टाध्यायि के तेरहवें प्रकरण (पृ ४३२-४३३) में किया गया है।]

(३६) सब प्राणियों से यदि अधिक पाप करनेवाला हो तो भी (उत्त) ज्ञानला से ही नू सब प्राणी को पार कर जावेगा। (३७) जिस प्रकार प्रवृत्ति की दूर भाँति (सब) इन्धन को मरुत कर जास्ती है उसी प्रकार है अर्जुन ! (यह) ज्ञानरूप भाँति सब कर्मों की (गुण-अगुण कण्ठों को) जला जास्ती है।

[ज्ञान की महत्त्व कतछ ही। अब कतछात है कि इस ज्ञान की प्राप्ति किन उपायों से होती है? -]

(३८) इस श्लोक में ज्ञान के लभान पवित्र तथ्यमुक्त और कुछ भी नहीं है। काल पा कर उस ज्ञान को वह पुण्य आप ही अपने में प्राप्त कर ली है किन्तु बीज अर्थात् कर्मयोग सिद्ध हो गया है।

[३७ में श्लोक में 'कर्मों' का अर्थ कर्म का कथन है (गीता ४.१ देखो) अपनी बुद्धि से आरम्भ किये हुए निष्काम कर्मों के द्वारा ज्ञान की प्राप्ति कर लेना ज्ञान की प्राप्ति का मुख्य या बुद्धिगम्य माध्यम है। परन्तु जो मार्ग इस प्रकार अपनी बुद्धि से ज्ञान की प्राप्ति न कर सक उनसे निवृत्त अब भडा का इतरा माय कथान है -]

अद्यावौलुभते ज्ञानं तत्परं संयतेन्द्रियः ।

ज्ञानं सुख्या परं क्षान्तिमभिरणाधिगच्छति ॥ ३९ ॥

अज्ञानाद्भवमानस्य संदायात्मा विगच्छति ।

नार्यं लोकाऽस्ति न परं न सुखं संदायात्मनः ॥ ४० ॥

६६ योगसंन्यस्तकमाणं ज्ञानसंक्षिप्तसंनयम् ।

आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धमजय ॥ ४१ ॥

तस्माद्ज्ञानसंन्यस्तं ह्यस्थं ज्ञानासिनामनम् ।

सिन्धवेन संदायं यागमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४२ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो नाम चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥



(३९) जो भट्टाब न पुन्य इन्द्रियसंयम करके उन्नी के पीछे पना रह उस मी यह ज्ञान मिस बाठा है और ज्ञान प्राप्त होने से गुरुत्व ही तब परम क्षान्ति प्राप्त होती है ।

[नारायण बुद्धि से जो ज्ञान और क्षान्ति प्राप्त होगी वही भट्टा ने मी मिली है । (४०) गीता २३]

(४) परंतु जिस न स्वयं ज्ञान है और न भट्टा ही है उस संशयग्रस्त मनुष्य का नाश हो जाता है । संशयग्रस्त को न यह स्वक है (और) न परस्वक एवं मुन्य मी नहीं है ।

[ज्ञानप्राप्ति के ये दो माग कल्प बुद्ध एक बुद्धि का भार दूसरा भट्टा का । भव ज्ञान और कर्मयोग का तृतीय उपयोग शिष्य कर समस्त विद्वत् का उपन्यास करत है -]

(४१) हे धनञ्जय ! तब भाग्यवन्ती पुण्य का कर्म पड़ नहीं कर लफ्फे कि विनये (कर्म) योग के आश्रय न कर्म अथवा कर्मकर्मण तयाग वि है ; भार ज्ञान से निकले (लक्ष) लम्ह बुरा हो गया है । (४) इसलिये भवने द्वय में भजान में उन्मत्त हुए इस संशय का ज्ञानकर तत्पश्चात् उ बान कर (ज्ञान) योग का आश्रय कर । (और) हे भारत ! (युद्ध के नियम) गढ़ा हा ।

[इशावास्य उपनिषद् में 'विद्या और भविष्य का तृतीय उपयोग शिष्य कर विन प्रकार संती का ज्ञान ए ए ही आचरण करने के लिये कहा गया है । (४१) २२ गीता. प्र १२ पृ ३ (४०) ; उन्नी प्रकार गीता के इन ३ । शेषों में ज्ञान और (कर्म) योग का तृतीय उपयोग शिष्य कर गुरु भयान

[ज्ञान और साधन के समुच्चय में ही कम करने के विषय में भक्त का उद्देश्य दिया गया है। इन दोनों का पत्र पृथक् उद्देश्य यह है कि निष्कामबुद्धियों के द्वारा कम करने पर उनके कथान कुछ बात है; और ये मोक्ष के सिद्धांत के प्रति नहीं जाने एवं ज्ञान में मन का लक्ष्य दूर होकर माया मिलता है। अतः अन्तिम उप श यह है कि अन्तः कम या अन्तः ज्ञान का स्वीकार न कर। किन्तु शान्तमर्म मर्मयोगात्मक कमयोग का आश्रय करके मुक्त करी। अर्जुन का योग का आश्रय करके मुक्त के निमित्त रहना था। इस कारण गीतारहस्य के प्र. १ पृष्ठ ७६ में लिखा गया है, कि साधन शान्त का अर्थ यही कमयोग ही माना जाय। ज्ञान योग का यह अर्थ ही शान्तयोगात्मक विधि पद से ईश्वरी साधना के अर्थ में (गीतारहस्य १६ १) में फिर उल्लेख किया गया है।]

इस प्रकार श्रीमद्भागवत के शेष हुए — अर्थात् वह हुए — उपनिषद् में ब्रह्म विद्यान्तर्गत साधन — अर्थात् कमयोग — शान्तविषयक भीष्टुष्य और अर्जुन के संसार में शान्तमर्मयोगात्मक नामक शेष अर्थात् समाप्त हुआ।

[स्पष्ट रहे कि 'ज्ञान-कर्म-संन्यास' पत्र में संन्यास शब्द का अर्थ 'संन्यास' कमयोग नहीं है। किन्तु निष्कामबुद्धि से परमेश्वर में कर्म का संन्यास अर्थात् अप्रयत्न करना अर्थ है। और आगे अठारहवें अध्याय के आरम्भ में उसी का उल्लेख किया गया है।]

पाँचवाँ अध्याय

[चौथे अध्याय के सिद्धान्त पर संन्यासमायवासी की जो शङ्का हो सकती है उसे ही अर्जुन के मुँह से प्रश्न रूप से कहकर इस अध्याय में उत्तर देने उद्योग स्वयं उद्योग किया है। यदि समस्त कर्मों का परित्याग ज्ञान है (४ ३३) यदि ज्ञान से ही सम्पूर्ण कर्म मरम्भ हो जाते हैं (४ ३७); और यदि ब्रह्ममय सब की अपेक्षा शान्तमर्म ही भेद है (४ ३९); तो दूसरे ही अध्याय में यह कह कर — कि ब्रह्म मुक्त करना ही शान्तमर्म को भेदकर है (५ ३१) — चौथे अध्याय के उपसंहार में यह बात कही गयी कि अतएव तु कर्मयोग का आश्रय कर मुक्त के सिद्धे उद्योग रहो (४ ४२)। इस प्रश्न का गीता यह उत्तर देती है कि समस्त सन्तुष्टों को पूरा कर मोक्षप्राप्ति के सिद्धे ज्ञान की आवश्यकता है। और यदि मोक्ष के सिद्धे कर्म आवश्यक न हो तो भी कमी न घटने के कारण वे अनेकप्रकार आवश्यक हैं इस प्रकार ज्ञान और कर्म दोनों के ही समुच्चय की निमित्त अपेक्षा है (४ ४१)। परन्तु इस पर भी शङ्का होती है कि यदि कमयोग और साधन दोनों

पञ्चमोऽध्याय ।

अर्जुन उवाच ।

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि ।

तच्छ्रय एतयारकं तस्मै ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

भीमशानुवाच ।

संन्यासं कर्मयोगश्च निभेयस्करावुभौ ।

तस्यास्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विदिष्यते ॥ २ ॥

ही माग शास्त्र में लिखित हैं ता इनमें से अपनी इच्छा के अनुसार सांख्यमार्ग को स्वीकार कर कर्मों का त्याग करने में हानि ही क्या है ? अथवा इसका पूरा निगम हो जाना चाहिये कि इन दोनों मार्गों में भूत कौन-सा है ? और अर्जुन के मन में वही घड़ा हुआ है । उसने पीछर अध्याय के आरम्भ में देखा प्रश्न किया था किता ही अब भी कह पड़ता है कि —]

(१) अर्जुन ने कहा — ह कृष्ण ! (तुम) एक बार संन्यास का और दूसरी बार कर्मों के योग का (अर्थात् कर्म करने रहने के मार्ग का ही) उत्तम स्तव्यते हो । अब निश्चय कर मुझे एक ही (मार्ग) बतलाओ कि जो इन दोनों में उत्तम है । भेद अथवा अधिक प्रशस्त हो । (२) भीमशान ने कहा — कर्म-संन्यास और कर्मयोग दोनों निश्चयों या मार्ग निश्चयस्वर अथवा मोक्ष प्राप्त करा देनेवाले हैं परन्तु (१) मार्ग मार्ग की दृष्टि से मोक्ष की योग्यता समान होने पर भी (२) इन दोनों में कर्मसंन्यास की अपेक्षा कर्मयोग की योग्यता विद्यमान है ।

[उन प्रश्न और उत्तर दोनों निश्चयस्वर और सत्य हैं । व्याकरण की दृष्टि से पहले शब्द के 'अथ' शब्द का अर्थ अधिक प्रशस्त या बहुत अच्छा है । तीनों मार्गों के तात्पर्य सावधान्यपूर्वक अर्जुन के प्रश्न का ही यह उत्तर है कि कर्मयोग विदिष्यते — कर्मयोग की योग्यता विदित है । तथापि यह निश्चय है । सांख्यमार्ग का यह नहीं है क्योंकि उसका कथन है कि ज्ञान के पश्चात् सब कर्मों का त्याग करना ही करना चाहिये । यह करण इन तरह अपेक्षाने प्रश्न नहीं है 'अथ' शीतान्दी कुछ श्रेष्ठ नहीं है । अब यह शीतान्दी करने पर ही लिखित — हुआ यह प्रश्न ने यह पुरा शब्द कर किसी प्रकार अपना समझा कर दिया कि विदिष्यते (योग्यता या विदितता) पर से समझाने के लिये कर्मयोग की अपेक्षाकृत अथवा कर्म योग्य कर गी है — अर्जुन से समझाने के लिये संन्यास देना नहीं है कि समझाने का यह मत होता कि ज्ञान के

५५ ज्ञेया स नित्यसंन्यासी यो न हृष्टि न कांक्षति ।

निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धाद्यमुपपद्यते ॥ ३ ॥

पश्चात् कर्मों की आवश्यकता नहीं है; तो क्या वे अजुन को यह उत्तर नहीं दे
 ये कि 'न जेनों में संन्यास भेद है?' परन्तु ऐसा न करके उन्होंने वृत्ते
 श्लोक के पहले पद में बतलाया है कि कर्मों का करना और छोड़ देना वे
 दोनों मांग एक ही से मांगता हैं। और आगे 'तु' अर्थात् 'परन्तु' पद का
 प्रयोग करके ज्ञेय मन्त्रान् ने निःसन्देह विधान किया है कि 'तयो' अर्थात्
 इन दोनों मार्गों में कर्म छोड़ने के मार्ग की अपेक्षा कम करने का पक्ष ही अधिक
 प्रशस्त (श्रेय) है। सब पूर्वतया सिद्ध हो जाता है कि मन्त्रान् को ही यही
 मत प्राप्त है कि साधनावस्था में ज्ञानप्राप्ति के लिये किये जानेवाले निष्कर्म कर्मों
 को ही खानी पुरुष आगे सिद्धावस्था में भी छोड़संग्रह के अथ मरणपर्यन्त कृत्य
 समस्त कर करता रहे। यही अथ गीता १७ में वर्णित है। यही 'विशिष्यते
 न' यहाँ है, और उसके अगले श्लोक में अर्थात् गीता १८ में ये स्पष्ट शब्द दिए
 भी हैं कि अकर्म की अपेक्षा कम भेद है। 'समं सन्नेह नही कि उपनिषदों
 में कद त्यज्ये पर (४४२) वर्णन है कि खानी पुरुष लोकैयगा और
 पुत्रैयगा प्रभृति न रत्न कर मित्रा मांगते हुए ब्रह्मा करते हैं। परन्तु उपनिषदों में
 भी यह नहीं कहा है कि ज्ञान के पश्चात् यह एक ही मांग है - वृत्ता नहीं है।
 अतः केवल उल्लिखित उपनिषद्-वाक्य से ही गीता की एकमात्रता करना ठीक
 नहीं है। गीता का यह कथन नहीं है कि उपनिषदों में वर्णित यह संन्यासमांग
 मोक्षप्रद नहीं है किन्तु बचापि कर्मयोग और संन्यास दोनों मार्ग एक-स ही
 मोक्षप्रद हैं तथापि (अर्थात् मोक्ष की दृष्टि से दोनों का फल एक ही होने पर भी)
 कर्म के व्यवहार का विचार करने पर गीता का यह निमित्त मत है कि ज्ञान के
 पश्चात् भी निष्कर्मबुद्धि से कम करते रहने का मार्ग ही अधिक प्रशस्त वा भेद है।
 इमारा किया हुआ यह अर्थ गीता के बहुतरे टीकाकारों को मान्य नहीं है। उन्होंने
 कर्मयोग को शीघ्र निमित्त किया है। परन्तु हमारी समझ में ये अथ सरल नहीं
 हैं। और गीतारहस्य के ग्यारहवें प्रकरण (विशेष कर पृ १६-११५) में इसके
 कारण का विस्तारपूर्वक विवेचन किया है। 'स कारण यहाँ उसके दुहराने की
 आवश्यकता नहीं है। 'स प्रकर दोनों में से अधिक प्रशस्त मांग का निषेध कर
 दिया गया। अब यह सिद्ध कर दिखायते हैं कि ये दोनों मांग व्यवहार में बस
 ज्ञेया को भिन्न दील पद तो भी तत्त्वता वे दो नहीं हैं :-]

(१) जो (किसी का भी) ज्ञेय नहीं करता और (किसी की भी) रक्षण
 नहीं करता उस पुरुष को (कर्म करने पर भी) नित्यसंन्यासी समझना चाहिये।
 क्योंकि हे महाबाहु अर्जुन! जो (सुखपुल्ल आदि) इन्द्रों से मुक्त हो अथ यह

सांख्ययोगी पृथग्वासाः प्रवृत्तिं न पण्डिताः ।

एकमप्यास्थितः सम्यग्बुभयार्थिन्ते फलम् ॥ ४ ॥

यत्सांख्ये प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यत ।

एवं सांख्ये च योगे च यः पश्यति न पश्यति ॥ ५ ॥

संन्यासस्तु महावाहा दुःखमाप्नुमयोगतः ।

योगयुक्ता मुनिवक्त्रा न चिरणाभिगच्छति ॥ ६ ॥

॥ १ ॥ यामयुक्ता विद्युद्वात्मा विजितात्मा जितन्द्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुवन्नपि न लिप्यत ॥ ७ ॥

भनायास ही (कर्मों के सब) कर्मों ने मुक्त हो जाता है । (४) मूल सांग कहत है कि सांख्य (कर्मसंन्यास) और योग (कर्मयोग) निम्न मिश्र हैं परन्तु पण्डित सांग ऐसा नहीं कहत । किन्ती भी एक माग का मर्थ मौलि आचरण करने से जानी का फल मिल जाता है । (५) जिन (मास) स्थान में सांख्य (मासवाक सांग) पहुँचत है वही योगी भयात कर्मयोगी भी रहते हैं । (इस रीति से ये जानें माग) सांख्य और योग एक ही है । जिनने यह ज्ञान किया उन्हीं ने (गीक तत्त्व का) पहचाना । (६) हे महाबाहु ! योग भयात कर्म के बिना संन्यास का प्राप्त कर न्या कहिन ह । जो मुनि कर्मयोगयुक्त ह गया उन कर्म की प्राप्ति हीने में विस्मय नहीं लगता ।

[सातवें अध्याय में स्वर तत्त्वों के अध्याय तक इस बात का विस्तारपूर्वक बजान किया गया है कि सांख्यमाग से जो मास मिलता है वही कर्मयोग में भयात कर्मों के न छाड़न पर भी मिलता है । यहाँ ता इतना ही करना है कि मास की दृष्टि से जानें में कुछ कक नहीं है । इस कारण भनायास का से बला भाव हए इन मागों का भेदमास का कर ब्याप्य करना जचिन नहीं है और भाग भी य ही मुनिया पुन पुन भार है (गीता ६ २ भार १८) । एक उनकी लिखी हया) । एक सांख्य के यती के य पश्यति न पश्यति । यह भीक कुछ हए ने न महान्तर में नी नी कर भाषा है (गी ३ ५ १ । १०६ ४) संन्यासमाग में ज्ञान का प्रपान मान स्थे पर भी ज्ञान ज्ञान की निडि कम जिन नहीं होती और कमनग में यत्कि कम किया करत है तो नी के ज्ञानपूर्वक हान है । इस कारण कर्मजमि में बार बाधा नहीं होती (गीता ६) । फिर इस हए का कानि में क्या ज्ञान है कि ज्ञानी मात्र निम निम है य वहा जय वि कम करना ही कल्प है तो भय बाणा है कि वह भाग में निधाम कम के शिष्य में जनी शिष्य का कला -]

(७) हे (कम) संन्यास हए ज्ञान जिनका भनायास हए हा ज्ञान जिनने भान मन और इच्छा का ज्ञान है और सब कला का भाग ही

नय किञ्चित्करामीति युक्ता मम्यत तत्त्वयित् ।

पाप्यन्तु प्राण्यन्तु प्राणिज्यन्तु प्राण्यन्तु प्राण्यन्तु ॥ ८ ॥

प्रलपन्त्यसुअन्नुहन्नुन्मिपक्षिमिपक्षपि ।

इन्द्रियार्थान्द्रियार्थेषु सतन्त इति धारयन् ॥ ९ ॥

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संमं त्यक्त्वा कुरुति यः ।

लिप्यस्त न स पापं पद्मपत्रमिदाम्मस्ता ॥ १० ॥

कायंन मनसा बुद्ध्या कर्त्तरिन्द्रियैषपि ।

यागिनः कर्म कुर्यन्ति संगं त्यक्त्वाऽऽमशुद्धयः ॥ ११ ॥

मित्रता आत्मा हो गया वह सब कर्म करता हुआ भी (कर्मों के पुण्यपाप से) अश्वि रहता है। (८) धांगमुक्त तत्त्वज्ञाना पुरुष को समझना चाहिये, कि मैं कुछ भी नहीं करता। (और) देखने में सुनने में स्पर्श करने में, चाने में सूँघने में चखने में छौंने में छोंछ छेने-छोड़ने में (९) देखने में किरणें करने में, सेने में अँलने के पकड़ लोड़ने और घस करने में भी ऐसी बुद्धि रख कर व्यवहार करे, कि (कबल) इन्द्रियों अपने अपने विषयों में कर्ती हैं।

[अन्त के दो श्लोक मिल कर एक वाक्य बना है और उसमें कस्यमे
हुय सव कर्म मित्र मित्र इन्द्रियों के व्यापार हैं। उदाहरणार्थ वितर्कन करना
गुन का सेना हाथ का पलक गिराना प्राणबाहु का देखना भौंल्लो का इत्थारि।
मैं कुछ भी नहीं करता इसका यह मतलब नहीं कि इन्द्रियों को चाहे जो
करने दे किन्तु मतलब यह है कि 'मैं' इस आहङ्कारपुष्टि के बूट जाने से अचेतन
इन्द्रियों भाप ही भाप कोई कुरा कर्म नहीं कर सकती और वे आत्मा के कर्म
में रहती है। चाराँध कोई पुरुष खनी हा बाव तो भी बासा-बासा आदि
इन्द्रियों के कर्म उसकी इन्द्रियों करती ही रहेगी। और ता क्या? पञ्चमर धैर्य
रहना भी कर्म ही है। फिर यह मेरे कर्हों रह गया कि संन्यासमार्ग का खनी
पुरुष कर्म छोड़ता है और कर्मयोगी करता है? कर्म तो दोनों को करना ही पड़ता
है। पर आहङ्कारपुष्टि आसक्ति बूट जाने से व ही कर्म कस्य नहीं होते। इस
कारण आसक्ति का छोड़ना ही असक्य मुख्य लक्ष्य है; और उसी का भव अधिक
निरूपण करते हैं :-]

(१) जो ब्रह्म में अर्पण कर आसक्तिविरहित कर्म करता है उसको वैत ही पाप नहीं आता जैसे कि कमल के पत्ते को पानी नहीं आता । (१२) (भक्षण) कर्मयोगी (ऐसी महात्मारण्डि न रख कर, कि मैं करता हूँ - केवल) शरीर से (केवल) मन से (केवल) बुद्धि से और केवल इन्द्रियो से श्री आसक्ति जोड़ कर आत्मप्राप्ति के लिये कर्म किया करते हैं ।

युक्तं कमफलं त्यक्त्वा ज्ञान्तिमाप्नोति निष्ठिकीम् ।

अयुक्तं कामकारेण फलं सक्तो निवध्यते ॥ १२ ॥

सर्वकामाणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

भवद्भार पुरे बेही मैथ कुचक्ष कारयन् ॥ १३ ॥

१४ न कर्तव्यं न कर्माणि साकस्य सृजति प्रभुः ।

न कमफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ १५ ॥

[वायिक, वायिक, मानसिक आदि कर्मों के फलों का छान्य कर हम श्वाक में शरीर, मन और बुद्धि छान्य आय है। मूछ में यद्यपि 'किर्तय' विद्यमान 'इन्द्रिय' छान्य के पीछे है तथापि वह शरीर, मन और बुद्धि को भी लागू है (गीता ४ २१ रेखा)। इसी से अनुवाद में उक्त 'शरीर' छान्य के समान ही अन्य शब्दों के पीछे भी लगा दिया है। जैसे ऊपर के आठवें और नाव श्लोक में कहा है 'वने ही यहाँ भी कहा है कि अहङ्कारबुद्धि एवं छान्य के विषय में भाविक छान्य कर केवल वायिक, केवल वायिक या केवल मानसिक कार्य भी कम किया गया। ता कर्मों का उत्तरा शब्द नहीं लगता (गीता १ ७, ११ ० और १८ १६ रेखा)। अहङ्कार के न रहने से जो कम होना है वे सिर्फ इन्द्रियों के हैं और मन आदि के इन्द्रियों प्रवृत्ति के हैं। अतः ऐसे कर्मों का छान्य कर्म का नहीं लगता। अब हमी अन्य का शास्त्रानुसार निष्ठ करते हैं -]

(१) जो युक्त अथवा योगयुक्त हो गया वह कमयम छान्यर अन्त का पूरा छान्य पाता है और जो अयुक्त है (अथवा योगयुक्त नहीं है) वह काम से अथवा कामना से कम के विषय में लज्जा कर (वायुयुक्त से) दह हा जाता है। (११) लज्जा कर्मों का मन न (प्रयत्न नहीं) लज्जा कर शिन्धित देहवान (पुरुष) ना हारा के हल (देहवती) नगर में न कुछ करता और न कराता लज्जा भाव से पटा रहता है।

[वह जानता है कि आत्मा अजन्ता है, शेष ना लज्जा प्रवृत्ति का है और इस कारण स्वयं या उदासीन पटा रहता है (गीता १३ और १८ ५)। अतः आत्मा शरीर का ना शरीर के शरीरों का लज्जा मूर्च्छित और लज्जा - प शरीर के भी नार या दहका लज्जा जान है। अथवा लज्जा से यही उदरगति दहका है कि कमयम कर्मों का करव ना लज्जा वेम पटा रहता है।]

(१६) प्रभु अथवा आत्मा या परमेश्वर शरीर के कार्य का उदर कम का (वा दहका शरीर होवे) कमयम के लज्जा का ही निष्ठा नहीं करता। लज्जा

भाषते कस्यचित्पारं न चैव सुहृत् विमुः ।

अज्ञानमावृते ज्ञानं तत्र मुह्यन्ति जम्बवः ॥ १५ ॥

§ ५ ज्ञानं तु तद्विज्ञानं यथा नास्तिमात्मनः ।

तपामाक्षिप्यज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम ॥ १६ ॥

तद्विमुह्यस्तदात्मास्तम्बिष्ठास्तत्परायणः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्भूतकल्मषा ॥ १७ ॥

§ ६ विद्याविम्वसम्पद्यं ब्राह्मण गवि हस्तिनि ।

धुनि चैव श्वपाके च पण्डिता समवर्दिनः ॥ १८ ॥

अर्थात् प्रकृति ही (सब कुछ) किया करती है। (१५) विमु अर्थात् तबम्बापी आत्मा या परमेश्वर किसी का पाप और किसी का पुण्य भी नहीं छेता। ज्ञान पर अज्ञान का पर्ण पड़ा रहने के कारण (अर्थात् माया से) प्राणी मोहित हो जाते हैं।

[उन दोनों श्रेणी का तब असल में सांख्यशास्त्र का है (गीतार. प्र ७ पृ १६४-१६७)। वेदान्तिषों के मत आत्मा का भव परमेश्वर है। अतः वेदान्ती श्रेण परमेश्वर के विषय में भी आत्मा भ्रष्टा है इस तब का उप-योग करते हैं। प्रकृति और पुण्य ऐसे ही तब मान कर सांख्यमतवादी समग्र कर्तृत्व प्रकृति का मानते हैं और आत्मा को उदासीन कहते हैं। परन्तु वेदान्ती श्रेण इसके आगे बढ़ कर यह मानते हैं कि इन दोनों ही का मूल एक निर्गुण परमेश्वर है और यह सांख्यवादी के आत्मा के समान उदासीन और भ्रष्टा है। एवं साथ कर्तृत्व माया (अर्थात् प्रकृति) का है (गीतार. प्र ९, पृ २५७) अज्ञान के कारण साधारण मनुष्य को ये बातें ज्ञान नहीं पड़ती; परन्तु कर्मयोगी कर्तृत्व और अकर्तृत्व का भेद जानता है। इस कारण वह कर्म करके भी भक्ति ही रहता है। अब यही कहते हैं।]

(१६) परन्तु ज्ञान से किन्तु वह अज्ञान नष्ट हो जाता है उनके सिद्धे उन्हीं का ज्ञान परमार्थतब को सूर्य के समान प्रकाशित कर देता है। (१७) और उस परमार्थतब में ही किन्तु बुद्धि रेंग जाती है वहीं किन्तु अन्तःकरण रम जाता है और को तन्मिष एवं तत्परायण हो जाते हैं उनके पाप ज्ञान से विष्कम्भ पुन जाते हैं; और वे फिर जन्म नहीं छेते।

[इस प्रकार किन्तु अज्ञान नष्ट हो जाय उस कर्मयोगी (वेदान्ती की नहीं) ब्रह्ममूत या श्रीकृष्णक अवस्था का अब अधिक वर्णन करते हैं।]

(१८) पण्डितों की अर्थात् जानियों की दृष्टि विद्या विनययुक्त ब्राह्मण गाय हाथी ऐसे ही कुण्ड और पण्डित सभी के विषय में समान रहती है।

“हृद्य तैर्जितं सगौं येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्वोपे हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि त स्थिता ॥ १९ ॥

न ब्रह्मप्यस्मिन् प्राप्य मोद्विजत्याप्य चाप्रियम् ।

स्थिरचुम्भिरसम्भूतो ब्रह्मविष्वक्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विनृत्यात्मनि यत्सुखम् ।

॥ ब्रह्मयागयुक्तात्मा सुखमक्षय्यमश्नुत ॥ २१ ॥

(१) इस प्रकार स्थित मन साम्यावस्था में स्थिर हो जाता है व यही के यही — भवान् मरण की प्रतीक्षा न कर — सुखसाक्य का बीज डेटे हैं । क्योंकि ब्रह्म निर्गुण और सम है । अतः ये (साम्यबुद्धिवाक्य) पुरुष (लड़के) ब्रह्म में स्थित — भवान् यही के यही — ब्रह्मभूत हो जाते हैं ।

[जिसने इस सत्य का ज्ञान किया कि आत्मस्वरूपी परमेश्वर भगवान् है और तात्पर्य प्रकृति का है वह ‘ब्रह्मसंख्य’ हो जाता है और उसी का मोक्ष मिलता है — ब्रह्मसंख्यो मृतममेति (छां १३ १) । उक्त ब्रह्म उपनिषद् में है और उसीका अनुशासन ऊपर के खोखों में किया गया है । परन्तु इस अध्याय के १-१ खोखों में गीता का यह अभिप्राय प्रकट होता है कि जब भगवत्पाद में भी कम नहीं दृष्टे । शङ्कराचार्य ने छान्दोग्य उपनिषद् के उक्त वाक्य का मन्वातप्रधान अर्थ किया है । परन्तु मूल उपनिषद् का पृथक् अर्थ अलग है । विनिर्दिष्ट होता है कि ‘ब्रह्मसंख्य’ होने पर भी तीनों भावनों के कम करनेका यह विषय ही यह वाक्य कहा गया होगा और इस उपनिषद् के अन्त में यही अर्थ स्पष्ट रूप से दत्त किया गया है (छां ८-१० १ श्रुति) । ब्रह्मज्ञान है करने पर यह भगवत्पाद ही ही प्राप्त हो जाती है अतः इस ही ईश्वर न बना करन है (गीता १३ १ ०-१ १ श्रुति) । अध्यात्मविद्या ही यही पता लगा है । विनृत्य निरापेक्षी जिन योगशास्त्रों में यह भगवत्पाद प्राप्त है तब ही उनका विस्तारपूर्वक ज्ञान अग्रे अध्याय में दिया गया है । इस अध्याय में वेदों इसी भगवत्पाद का अधिक ज्ञान है —]

॥ अथ भवान् इह बन्धु का पा कर प्रत्यक्ष न हो जाये और अश्रिय का न हो जाय — न हो (इस प्रकार) जिसकी बुद्धि स्थिर हो और जो मरने में ही ईश्वर ही ब्रह्मण की ब्रह्म में स्थित हुआ समझ (२) काय पण्यो के (निर्गुणों में होनेका) लक्षण में भवान् विचारयोग में स्थित हो मन भगवत्पाद में (३) भगवत्पाद में स्थित हो और वह ब्रह्मपुत्र पुरुष अथवा पुत्र का

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःस्वयोनय पथ ते ।

आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

शक्तमोर्तादिव यः सोऽहं प्राक्शरीरविमोक्षपातः ।

कामक्रोधोद्वर्ष वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

§ ५ बोधोऽन्तःसुखोऽन्तरात्मास्थान्त्योतिरव यः ।

स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽभिमन्यते ॥ २४ ॥

स्रमन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकस्मयाः ।

छिन्नद्विधा यतात्मानाः सर्वभूतहिते रताः ॥ २५ ॥

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।

अमितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विवितामनाम् ॥ २६ ॥

मनुष्य करता है। (२२) (बाहरी पदार्थों के) संयोग से ही उत्पन्न होनेवाले भोगों का आदि और अन्त हैं अतएव वे दुःख के ही कारण हैं। हे कौन्तेय ! उन पण्डित लोग रत नहीं होते। (२३) शरीर जड़ने के पहले भयात् मरणपन्थ कामक्रोध से होनेवाले वेग को इस लोक में ही सहन करने में (इन्द्रियसर्वम से) जो समर्थ होता है वही युक्त और वही (सच्चा) मुन्नी है।

[गीता के दूसरे अध्याय में महात्मान् ने कहा है कि मुझे मुन्नुकृष्ण सहजा बाहिये (गीता २ १४)। यह उसी का विचार और निष्पन्न है। गीता २ १४ में मुन्नुकृष्णों को आत्मप्रापयिता' विशेषण लगाया है ता वहाँ २२ वें श्लोक में उनको आद्यन्तवन्त' कहा है और 'माय' शब्द के लिये 'बाह्य' शब्द का प्रयोग किया है। इसी में युक्त शब्द की व्याख्या भी आ गई है। मुन्नुकृष्ण का त्याग न कर समबुद्धि से उनको सहते रहना ही पुनरा का लक्ष्य है। (गीता २ ६२ पर टिप्पणी देखो।)]

(२४) इस प्रकार (बाह्य मुन्नुकृष्णों की अपेक्षा न कर) जो अन्तःमुन्नी भयात् अन्तःकरण में ही मुन्नी हो जाय जो अपने आप में ही आराम पाने लगे भार येन ही जिन (यह) अन्तःप्रकाश मित्त ज्ञान (ब्रह्म) योगी ब्रह्मण्य हो जाता है एक उने ही ब्रह्मनिवाण भयात् ब्रह्म में मित्त ज्ञान का मोक्ष प्राप्त हो जाता है (२) जिन कणियों की इन्द्रबुद्धि लूट गई है — भयात् किन्हीं इन लक्ष्य को ज्ञान दिया है जब धानों में एक ही परमेश्वर है — जिनके पास नष्ट हो गए हैं और जो आत्मपरायण में लक्ष्य प्राप्ति का दिश करने में रत हो गए हैं उन्हें वह ब्रह्मनिवाणत्व प्राप्त मिलता है (२६) कामक्रोधविरहित आत्मनयमी और जो मगननन्तर योनिषां का 'अभिन' — भयात् आनन्द या सम्पन्न रता रभा-ना

स्पर्शान्कृत्या बहिर्वाङ्मात्रमुपैवास्तर भूयो ।

प्राच्यापार्गा समी कृत्या नासाय्यभरणाणि ॥ २७ ॥

यस्तेभ्यियमनोवृत्तिमुनिमोक्षपरायणः ।

विमलेश्यामयकोषो यः सदा मुक्त एव सः ॥ २८ ॥

§ ५ भास्कार यज्ञात्पश्चां सवल्लोकमहेभ्यरम ।

सुखं सर्वभूतानां शाखा मां शान्तिमृच्छति ॥ २९ ॥

इति भीमद्वगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
संन्यासयोगो नाम पदमौ न्यायः ॥ ॥

(चैतन्य) - ब्रह्मनिष्ठावस्था में मिल जाता है । (७) वाद्ययंत्रों में (इन्द्रियों के मुख्यतः स्नायु) संयोग से अस्त्रा हा बर गना मीठा के बीच में हरि और दमाकर और नाक से बहनेवाले प्राण एवं अपान को सम करके (८) जिसने इन्द्रिय मन और बुद्धि पर संयम कर लिया है तथा जिसके मन में चला और कोष दृष्ट गये हैं वह मोक्षपरायण मुनि मन्त्र सत्ता मूक्त ही है ।

[गीतारहस्य के नवम (पृ ३ २८८) और दशम (पृ ३ १) प्रकरणों से ज्ञान होगा कि यह बणन श्रीकृष्णार्जुनसंवादा का है। परन्तु हमारी राय में टीकाकारों का यह कथन ठीक नहीं कि यह बणन सन्यासमार्ग के पुरुष का है। सन्यास और कर्मयोग दोनों मार्गों में शान्ति तो एक ही सी रहती है और उतने ही के लिये यह बणन सन्यासमार्ग को उपमुक्त हो सकेगा। परन्तु इस भाष्य के आरम्भ के कर्मयोग का भ्रष्ट निधिर्न कर फिर ब्रह्मोपनिषद् में यह कहा है कि ज्ञानी पुरुष सब प्राणियों का हित करने में प्रयत्न करता है। इससे प्रकट होता है कि यह समस्त बणन कर्मयोगी श्रीकृष्ण का ही है - सन्यासी का नहीं (गीतार प्र १ १३ श्लो)। कर्ममार्ग में श्रीकृष्णभूतान्तर्गत परमेश्वर का पहचानना ही परमसाध्य है। अतः ज्ञानान्तर्गत में। कहते हैं कि -]

(७९) श्री गणेश (मण) चण और मण का धोना (मण भादि) मण
मोरी का दण मणमी एण लण प्राणिया का भिष खणता ह बही गान्नि पाता है ।

इस प्रकार श्रीमद्भागवत के गाये हुए — अथाह बहु ह्य — उपनिषद् में ब्रह्म विद्यान्तर्गत याग — अथाह अन्तर्गत — शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण द्वारा भक्तों के संसार में लब्धवान्तर्गत नामक पवित्रता अथाह अन्तर्गत ह्य ।

षष्ठोऽध्याय ।

भीमगवाशुषाच ।

अनाधितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।

स संन्यासी च योगी च न निरतिमं वाङ्मय ॥ १ ॥

छठवाँ अध्याय

[इतना ठो सिद्ध हो गया कि मोक्षप्राप्ति होने के लिये भीर किसी भी भी अपेक्षा न हो तो भी कोकिलग्रह की दृष्टि से खानी पुरुष को ज्ञान के अनन्तर भी कम करते रहना चाहिये। परन्तु फलप्राप्ति छोड़ कर उन्हें समझा दिया कि "तस्यै कर्म, ताकि वे बन्धन न हो जायें। इसे ही कर्मयोग कहते हैं। और कर्मसंन्यासमार्ग की अपेक्षा यह अधिक श्रेष्ठतर है। तथापि "तने से ही कर्मयोग का प्रतिपादन समाप्त नहीं होता। तीसरे अध्याय में म्हाबानु ने अर्जुन से काम-क्रोध आदि का व्रजन करते हुए कहा है कि ये शत्रु मनुष्य की इन्द्रियो में मन में और बुद्धि में पर करके मान-विक्रान का नाश कर देते हैं (१४) अतः तु इन्द्रियों के निग्रह से इनको पहले जीत ले। "त उपदेश का पूर्ण करने के लिये इन दो प्रश्नों का सुम्पना करना आवश्यक था कि (१) इन्द्रियनिग्रह कैसे करें? और (२) जनविराज किसे कहते हैं? परन्तु बीच में ही अर्जुन के प्रश्नों से यह क्लृप्ताना पड़ा कि कर्मसंन्यास और कर्मयोग में ओषेक अन्धकार प्राग बीज-सा है? फिर इन दोनों मार्गों की यथाशक्य एकताशक्यता करके यह प्रतिपादन किया गया है कि कर्मों को न छोड़ कर निमग्नबुद्धि से करत जाने पर ब्रह्मनिवाचकपी मोक्ष क्योंकर मिलता है? अब इस अध्याय में उन साधनों के निरूपण करने का आरम्भ किया गया है जिसकी आवश्यकता कर्मयोग में भी उक्त निरुद्ध या ब्रह्मनिष्ठ स्थिति प्राप्त करने में होती है। तथापि समझ रहे कि यह निरूपण भी कुछ स्वतन्त्र रीति से पातञ्जलयोग का उपदेश करने के लिये नहीं किया गया है। और यह बात पाठकों के ध्यान में आ जाय "तस्यै यहा पिछले अध्यायों में प्रतिपादन की हुई बातों का ही प्रथम उदाहरण दिया गया है। जेगे - फलप्राप्ति छोड़ कर कर्म करनेवाले पुरुष का ही मध्य मध्यामी समझना चाहिये कम छाड़नेवाले का नहीं (॥ १ ॥ इत्यादि।]

भीमशानु न कथा - (१) कर्मफल का आशय य करके (अर्थात् मन में चलावा का न कि ज्ञान व कर) जो (शास्त्रानुसार अपन विहित) कर्मोपरकर्म करता है वही मध्यामी और बही कर्मयोगी है। निरतिम अर्थात् अविनाश आदि कर्मों का छाड़ न करने अथवा शेष अर्थात् कोई भी कर्म न करके निरतिम वेदेनवाच्य

य संन्यासमिति प्राप्नुयोंगे तं विद्धि पाण्डव ।

न ह्यसंन्यस्तसङ्गस्यो योगी भवति कश्चन ॥ ७ ॥

६६ आरुह्योर्मियोगं कम कारणमुच्यते ।

यागारुह्यस्य तस्यैव 'अम' कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

(सच्चा संन्यासी और योगी) नहीं है। (२) हे पाण्डव ! किये संन्यास कइत है, उसी का (कम) योग समझो। क्योंकि संकल्प अपनाई काम्यबुद्धिरूप कष्टाशा का संन्यास (= त्याग) किये बिना जो-भी (कम-) योगी नहीं होता।

[पिछले अध्याय में जो कहा है कि एक साधक को (७७) या बिना याग के संन्यास नहीं होता (७६) अथवा 'हेय' व नित्यसंन्यासी (७६) उसी का यह अनुवाद है और भाग अठारहवें अध्याय (१८२) में समस्त विषय का उपसंहार करते हुए इसी अर्थ का फिर भी बर्णन किया है। यह स्वाभाविक है कि अहिंसा रत्न का प्रयोग आदि कम करने पड़ते हैं पर जो संन्यासाभ्यास हो गया हो उसके लिये मनुस्मृति में कहा है कि उसको इस प्रकार अहिंसा की रक्षा करने की आवश्यकता नहीं रहती। इस कारण वह 'निरमि' हो जाय और ब्रह्म में रह कर भिक्षा से पर पाछ ब्रह्म के व्यवहार में न पड़े (मनु. ६. २७ 'न्यायि')। पहले श्लोक में मनु के इसी मत का उल्लेख किया गया है और उस पर व्याख्यान का कथन है कि 'निरमि' और 'निष्क्रिय' होना कुछ लोभ संन्यास का लक्षण नहीं है। काम्यबुद्धि का या कष्टाशा का त्याग करना ही सच्चा संन्यास है। संसार बुद्धि में ही अहिंसा का अथवा अमत्याग की वांछा किये में नहीं है। अतएव कष्टाशा अथवा लोभ का त्याग कर अनन्यकम करनेवाले को ही सच्चा संन्यासी कहना चाहिये। योगी का यह विद्वान् स्मृतिसारा के विद्वान् संविद्ध है। श्रुतारहस्य के ११ वें प्रकरण (१२४/-१) में स्पष्ट कर दिखाना दिया है कि योगी ने स्मृतिरत्न व 'न्याय' में क्या किया है? इस प्रकार सच्चा संन्यास बनाने का अर्थ यह बनाना है कि जिन हानि के प्रत्यक्ष अर्थों का त्याग करना पड़ेगा उसे जो कम किये जल है उनमें और जनांतर अपना विद्वान्स्था में कष्टाशा छोड़ कर जो कम किये है उनमें क्या भेद है]

(३) (कम) योगारुह्य हान की दृष्टि रखकर योगी के लिये कम की (कम) कारण अपना साधन कहा है और उसी पुस्तक यागारुह्य अध्याय रूप वाली है जने पर 'अम' विषय (भाग) सम (कम) कारण ही होता है।

[योगारुह्य ने इस अर्थ का अर्थ कर दिया है। श्लोक के १५ में 'अम' शब्द का अर्थ है 'अम' और 'अम' का अर्थ है कि उनमें निश्चय के विषय पर 'अम' ही कारण होता है। किन्तु योगारुह्य हान पर उन

के सिव धम धरण हो जाता है'—इसका अर्थ टीकाकारों ने संन्यासप्रधान कर दिया है। उनका कथन यों है—'धम = कर्म का 'उपधम'; और सिव योम सिद्ध हो जाता है, उसे कम छोड़ देना चाहिये। क्योंकि उनके मत में कमयोम संन्यास का अर्थ अर्थात् पूर्वसाधन है। परन्तु यह अर्थ सांग्रग्यिक आग्रह का है, जो ठीक नहीं है। इसका पहला कारण यह है कि (१) अथ इस अभ्यास के पहले ही त्याग म भाषान् ने कहा है कि कमपक्ष का आश्रय न करके 'अध्यास-कर्म करनेवाला पुरुष ही सदा योगी अर्थात् योगारूढ है—कर्म न करनेवाला (अक्रिय) सदा योगी नहीं है; तब यह मानना तबका अभ्यास है कि तीसरे श्लोक में योगारूढ पुरुष को कर्म का धम करने के सिव या कम छोड़ने के सिव माना जाये। संन्यासमार्ग का यह मत सखे ही है कि छान्ति मिल जाने पर योगारूढ पुरुष कर्म न करे; परन्तु गीता को यह मत मान्य नहीं है। गीता में अनेक स्थानों पर स्पष्ट उपदेश दिया गया है कि कमयोगी सिद्धावस्था में भी बाबजीवन भाषान् के समान निष्कामबुद्धि से सब कर्म केवल कर्तव्य समझ कर करता रहे (गीता २.७१, ३.७ और १९.४१-२१; ७-१२; १२.१२, १८.५६, ५७ तथा गीता. प्र. ११ और १२ देखो)। (२) दूसरा कारण यह है कि 'धम का अर्थ कर्म का धम कहाँ से आया? सम्प्रतीति में 'धम' धर्म व-चार का आशय है। (गीता २.४, १८.४२) वहाँ और व्यवहार में भी उसका अर्थ मन की छान्ति है। फिर इसी श्लोक में कर्म की छान्ति अर्थ क्यों स? इस कठिनाई को दूर करने के सिव गीता के पैदान्त्याय में योगारूढत्व तत्सैव के 'तत्सैव' इस शब्द सर्वनाम का सम्बन्ध 'योगारूढत्व' से न कर 'तत्सैव' को नपुंसकलिङ्ग की पक्षी विभक्ति समझ करके ऐसा अर्थ दिया है कि 'तत्सैव कर्मणः धम' (तत्सैव अर्थात् पूर्वार्थ के कर्म का धम)। किन्तु यह अन्वय भी सरल नहीं है। क्योंकि, इसमें कोई सन्देह नहीं कि योगाभ्यास करनेवाले जिस पुरुष का कथन 'तत्सैव' के पूर्वार्थ में किया गया है उसकी वांछित अभ्यास पूरा हो चुकने पर होती है उसे ब्रह्मने के सिव उत्तराध का आरम्भ हुआ है। अतएव 'तत्सैव' पक्ष से कर्मण एव यह अर्थ सिद्ध नहीं हो सकता। अथवा यदि के ही है तो उसका सम्बन्ध 'धम' से न होकर धरणमुख्यते के साथ जोड़ने से ऐसा अन्वय बनता है 'धम' योगारूढत्व तत्सैव कर्मणः धरणमुख्यते। और गीता के सपूर्व उपदेश के अनुसार उसका यह अर्थ भी ठीक का कारण कि अब योगारूढ के कर्म का ही धम कारण होता है। (३) टीकाकारों के अर्थ को त्याग मानने का तीसरा कारण यह है कि संन्यासमार्ग के अनुसार योगारूढ पुरुष को कुछ भी करने की आवश्यकता नहीं रह जाती। उसका सब कर्मों का अन्त धम में ही होता है। और जो यह सच है तो योगारूढ को धम धरण होता है इस वाक्य का कारण

शमन किन्तु ही निरर्थक हो जाता है। कारण शमन सर्वत्र सापेक्ष है। 'शरण' कहने से उसको कुछ-न-कुछ 'कर्म' अवधारण चाहिये। और संन्यासमाग के अनुसार योगारूढ़ को तो कोई भी 'कर्म' छेप नहीं रह जाता। यदि शमन को मोक्ष का कारण अथवा साधन कहें तो मेळ नहीं मिलता। क्योंकि मोक्ष का साधन शमन है शमन नहीं। अथवा शमन को ज्ञानप्राप्ति का 'कारण' अथवा साधन कहें तो यह वर्गेन योगारूढ़ अथवा पूणावस्था को ही पहुँचि हुए पुरुष का है। 'सर्वत्र' उसको ज्ञानप्राप्ति तो कर्म के साधन से पहले ही हो चुकी है। फिर यह शमन कारण है ही किन्तु? संन्यासमाग के टीकाकारों से इस प्रश्न का कुछ भी समाधानकारक उत्तर छेद नहीं करता। परन्तु उनके इस अर्थ का छाड़ कर विचार करने लगे, तो उत्तराव का अर्थ करने में पूर्वाप का 'कर्म' पद सामान्य सामान्य से सहज ही मन में आ जाता है। और फिर वह अर्थ निष्पन्न होता है कि योगारूढ़ पुरुष को सर्वत्रगृहकारक कर्म करने के स्थिति में 'शमन' 'शरण' का साधन हो जाता है। क्योंकि यद्यपि उत्तराव को स्वयं शप नहीं रह गया है तथापि सर्वत्रगृहकारक कर्म किन्ती से शून्य नहीं रहने (इन्को गीता ३: १७-१८)। विष्णु अध्याय में जो यह बचन है कि युक्त-कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् (गीता ८: १२) - कर्मफल का त्याग करके योगी पुन शान्ति पाता है - 'मन' भी यही अर्थ निष्ठ होता है। क्योंकि उत्तरमें शान्ति का सम्बन्ध कर्मत्याग ने न छाड़ कर केवल फलत्याग के त्याग का ही वर्णित है। वहीं पर स्पष्ट कहा है कि योगी जो कर्मसंन्यास कर, वह मनसा अथवा मन से करे (गीता ८: १३) शरीर के द्वारा या कर्मसंन्यास के द्वारा उसे कर्म करना ही चाहिये। हमारा यह मत है कि अप्रकारशान्ति के अन्यान्त्यासद्वारा का या अत्यन्तशरण का शौरव्य इस अर्थ में सत्य गया है और पूर्वाप में यह बतला कर - कि 'शमन' का कारण 'कर्म' क्या होता है - उत्तराव में इसके विरुद्ध बगन किया है कि कर्म का कारण 'शमन' क्या होता है? समाधान कहते हैं कि प्रथम साधनावस्था में कर्म ही शमन का अथवा योगनिष्ठि का कारण है। मगर वह है कि यथाशक्ति निष्काम कर्म करने करने ही शिवा शान्ति हाकर उन्ही के द्वारा अन्त में पूरा योगनिष्ठि हो जाती है किन्तु योगी के योगारूढ़ हाकर निष्कामपणा में पूर्ण ज्ञान पर कर्म और शमन का उक्त कार्यकरणभाव रहने जाता है यानी कर्म शमन का कारण नहीं होता; किन्तु शमन ही कर्म का कारण बन जाता है अथवा योगारूढ़ पुरुष अपने लक्ष्य का अर्थ करता समय समझ कर (पक्ष की भाषा न रख करके) शान्तिविधि में किया करता है ताराव इस भाषा का अर्थ यह नहीं है कि निष्कामपणा में कर्म शून्य रहने का गीता का बचन है कि साधनावस्था में कर्म और शमन के बीच का कार्यकरणभाव होता है किन्तु वहीं निष्कामपणा में बनने जाता है (संसारहृदय ८: १३ १४-१५)। गीता में यह बरी ही नहीं कहा कि कर्मयोगी का

§५ जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

किन्तु ही बख्शी क्यों न हो ? उसको जीत कर आत्मोन्नति कर लेना हर एक के स्वामी है (गीतार प्र १ पृ २७९-२८४ देखो)। मन में इस तत्त्व के मध्य भौति कम जाने के लिये ही एक बार अन्वय से आर फिर व्यतिरिक्त से — दोनों रीतिया से — बणन किया है कि आत्मा अपना ही मित्र बन होता है आर आत्मा अपना शत्रु बन हा जाता है आर यही तत्व फिर १२ ८ श्लोक में भी आया है। संस्कृत में आमा शत्रु के व तीन अर्थ होते हैं (१) अन्तरात्मा (२) मैं स्वयं और (३) अन्तःकरण या मन। यही से यह आत्मा शत्रु इनमें आर अगले श्लोक में अनेक बार आया है। अब बतलाते हैं कि आत्मा को अपने अर्चीन रूप से क्या पद मिलता है ?]

(७) किन्तु अपने आमा अर्थात् अन्तःकरण को जीत लिया हो आर शान्ति प्राप्त हो गई हो उसका परमात्मा जीत-उपजा सुख-दुःख धार मान अपमान में समाहित अध्यात सम पय स्थिर रहता है।

[मन श्लोक में 'परमात्मा शत्रु आमा के लिये ही प्रयुक्त है। वह का आमा सामान्यतः सुखदुःख की उपाधि में मग्न रहता है परन्तु इन्द्रियसंबन्ध से न्यायिका को जीत लेने पर यही आत्मा प्रसन्न हो करके परमात्मन्पी या पर मेधस्वरूपी बना करता है। परमात्मा कुछ आत्मा से विभिन्न स्वरूप का पगय नहीं है। आगे गीता में ही (गीता १३ और १२) कहा है कि मानवी शरीर में रहनेवाला आमा ही तत्त्वतः परमात्मा है। महाभारत में यह बणन है —

जन्मा जन्मन्त इत्युक्तं मयुक्तं प्राकृतिर्गुणे ।

तेरेव तु विभिर्गुणः परमात्मैश्वरादृत ॥

प्राकृत अध्यात प्राकृति के गुणों से (सुखदुःख भाति विचारा से) बद्ध रहने के कारण आमा को ही जेनक या शरीर का जीवात्मा कहते हैं और इन गुणा से मुक्त होने पर यही परमात्मा हो जाता है (म मा श्री १८७-१४)। गीतारहस्य के ९ के प्रकरण से ज्ञात होगा कि अहित वेदान्त का सिद्धान्त भी यही है। जो कहते हैं कि गीता में अज्ञत मत का प्रतिपादन नहीं है विधिप्राप्त या कुछ है ही गीता का प्राध है। वे 'परमात्मा को एक पद न मान 'पर और 'आमा ऐसे दो पद करके 'पर' को 'समाहित का क्रियाविशेषण समझते हैं। यह अर्थ द्विष्ट है परन्तु इस उदाहरण से समझ में आ जावेगा कि साम्प्रदायिक टीकाकार अपने मत के अनुसार गीता की कौसी ग्रीवातानी करते हैं ?]

ज्ञानविज्ञानयुक्तात्मा कूटस्थो विजितमित्रः ।

मुक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टास्मकचक्रः ॥ ८ ॥

सुहृन्मित्रार्थुर्वीरानमभ्यस्थोऽप्यभ्यनुप ।

सामुपैवपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

§ § योगी बुद्धीतः सततमात्मानं रक्षति स्थितः ।

एकाकी धनचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

(८) जिसका आत्मा ज्ञान और विज्ञान अर्थात् विविध ज्ञान से तृप्त हो जाय वह अपनी 'त्रियों' का बीत ले, जो कूटस्थ अर्थात् मूल में था पहुँच और मिष्टी पम्पर एवं सोने को एक-सा मानने लगे। उनी (कर्म) योगी पुरुष को 'मुक्त' अर्थात् विद्यावत्ता को पहुँचा हुआ कहते हैं। (९) सुहृद्, मित्र शत्रु उदासीन सम्बन्ध द्वेष करने योग्य शासन साधु और दुष्ट लोगों के विषय में भी जिसकी बुद्धि सम हो गयी हो। बही (पुरुष) विशेष योग्यता का है।

[प्रत्युपकार की 'मध्य' न रत्न कर सहायता करनेवाले जहाँ को सुहृद् कहते हैं। जहाँ का 'मूल' हो जायें तब किसी की भी सुराह मस्माई न चाहनेवाले का उदासीन कहते हैं। वेनी दलों की मध्य चाहनेवाले को मध्यम कहते हैं और सम्बन्धी का कपु कहते हैं। टीकाकारों ने ऐसे ही अर्थ किये हैं। परन्तु इन अर्थों से कुछ भिन्न अर्थ भी कर सकते हैं। क्योंकि इन शब्दों का प्रयोग प्रत्येक में कुछ भिन्न अर्थ विस्मय के किये ही नहीं किया गया है। किन्तु अनेक शब्दों की यह योजना विषय 'तथ्य' की गई है कि तब के मूल से व्यापक अर्थ का बोध हो जाय - उसमें कुछ भी म्यूनता न रहने पाय। इस प्रकार संक्षेप से बतलाया दिया कि योगी योगात्मा या मुक्त होने चाहना चाहिक (गीता २ ११) ४ १८ और ११ वेसो) ? और यह भी स्पष्ट दिया कि इस कर्मयोग को मित्र कर देने के विषय प्रत्येक मनुष्य स्वतन्त्र है। उक्त किये किन्ती का मूँह रोहने की बात 'कर्म' नहीं। अतः कर्मयोग की सिद्धि के लिये अपेक्षित साधन का निरूपण करते हैं -]

(१) योगी अर्थात् कर्मयोगी पञ्चगव्य में अनेक्य रह कर चित और भाग्य का भयम का मित्री भी वाग्यवाचना की न रत्न परिग्रह अर्थात् पाप छोड़ करके निरन्तर अपने योगाभ्यास में लगा रहें।

[तब के तब का 'मूल' होता है कि यहाँ पर बुद्धीत पर भी पतञ्जल गुरु का पाप विरहित है तथापि इसका यह अर्थ नहीं कि कर्मयोग को प्राप्त का 'मूल' की इच्छा करनेवाला पुरुष अपनी लभ्यमान आत्मा पातञ्जलपाद में स्ति ८ कर्मपाद की १५ आशयक लाघवबुद्धि का प्राप्त करने के लिये लाघवम्भय

शुची वश प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।

नात्युच्छ्रितं नातिनीचं बिलञ्जिमकुण्डोत्तरम् ॥ ११ ॥

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तनिग्रहकियः ।

उपविश्यासने भुज्याद्योगमात्मविशुद्धयः ॥ १२ ॥

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।

सम्पश्य मासिक्काग्रं सर्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

प्रज्ञाप्तात्मा विगतभीर्द्रव्यचारिद्रते स्थितः ।

मनः संयम्य मच्चित्ता युक्त आसीत मत्परः ॥ १४ ॥

पातञ्जलयोग "स अध्याय में वर्णित है और "तने ही क क्रिय एकान्तवास भी आवश्यक है। प्रवृत्तिस्वभाव के कारण सम्मन नहीं कि सभी को पातञ्जलयोग की समाधि एक ही कम में सिद्ध हो पाय। इसी अध्याय के अन्त में सत्त्वान् ने कहा है कि किन पुरुषों को समाधि सिद्ध नहीं हुआ है व अपनी तारी आसु पातञ्जलयोग में ही न किया है। किन्तु कितना ही लक्ष, उतना बुद्धि को स्थिर करके कमयाग का आचरण करते बाबे। इसी से अनेक जन्मों में उनके अन्त में सिद्धि मिल जावगी। (गीतार. प्र १ पृ २४-२८७ देखो।)

(११) बागाम्बासी पुरुष शुद्ध स्थान पर अपना स्थिर आसन बनावे जो कि न बहुत ऊँचा हो और न नीचा। उस पर पहले दम, फिर मूलाङ्ग और फिर कर्मा विज्ञाप। (१२) वहाँ विच और इन्द्रियों का व्यापार का रोक कर तथा मन को एकत्र करके आत्मशुद्धि के लिये आसन पर बैठ कर योग का अभ्यास कर। (१३) काय अधात पीठ मस्तक और गर्दन का सम करके अथात् सीधी लड़ी रेखा में निश्चल करके स्थिर होता हुआ विद्याओं को घानी "धर-उपर न देखे; और अपनी नाक की नोक पर इष्टि बना कर, (१४) निश्चर हो शान्त अन्तःकरण से ब्रह्मचर्य मत पास का तथा मन का संयम करके मुझमें ही विच कण कर मनरावन होता हुआ युक्त हो जाय।

[शुद्ध स्थान में भार खरीर, ग्रीवा एवं शिर को सम कर से शब्द श्वेताश्वतर उपनिषद् के हैं (अ. १८ और १ देखो) और ऊपर का समूचा कणन भी हठयोग का नहीं है। प्रस्तुत पुराने उपनिषद् में जो योग का कणन है उससे अधिक मित्रता-कुल्ला है। हठयोग में इन्द्रियों का निग्रह कल्याण से किया जाता है पर आगे इसी अध्याय के २४ व श्लोक में कहा है कि ऐसा न करके मनसेव इन्द्रियग्राम विनियम्य - मन से ही इन्द्रियों को रोकें। "तसे प्रकृत है कि गीता में हठयोग विवक्षित नहीं। ऐसे ही "स अध्याय के अन्त में कहा है

युञ्जन् सर्वं सबाध्यमानं योगी नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

नास्त्यक्तस्तु यागोऽस्ति न चैकान्तमनसता ।

न चास्ति स्वप्रवृत्तस्य जायतो मेव चाश्रयः ॥ १६ ॥

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगी भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

[कि इस वचन का यह उद्देश नहीं कि कोई अपनी सारी ज़िन्दगी योगाभ्यास में ही बिता दे। अब उस योगाभ्यास के फल का अधिक निरूपण करते हैं :-]

(१५) इस प्रकार सग अपना योगाभ्यास जारी रखने से मन काबू में होकर (कर्म-) योगी का मुझमें रहनेवासी और अन्त में निर्वाणपद अर्थात् मेरे स्वप्न में घीन कर देनेवाली शान्ति प्राप्त होती है ।

[इस श्लोक में 'सग प' से प्रतिदिन के २४ घण्टा का मतलब नहीं। इतना ही अर्थ विवक्षित है कि प्रतिदिन यथाशक्ति पड़ी पड़ी मर वह अभ्यास करे (श्लोक १ की टिप्पणी स्मर)। कहा है कि उस प्रकार योगाभ्यास करता हुआ 'मचित्त' और 'मत्परायण' हो। इसका कारण यह है कि पातञ्जल्योगसूत्र के निरोध करने की एक युक्ति या क्रिया है। उस कसरत से यदि मन स्वाधीन हो गया तो वह एकप्रभ मन मगवान् में न खया कर और दूसरी बात की ओर भी खयाया जा सकता है। पर गीता का कथन है कि चित्त की एकप्रभता का ऐसा दुरुपयोग न कर उस एकप्रभता या समाधि का उपयोग परमेश्वर के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करने में होना चाहिये; और ऐसा होने से ही वह योग मुक्त्यकरक होता है अन्यथा ये निरे श्रेष्ठ हैं। यही अर्थ भाग २९ के १ व प्रबं अध्याय के अन्त में ८० के श्लोक में आया है। परमेश्वर में निश्चय न रख जो केक केक इन्द्रियनिग्रह का योग 'निद्रिया' की कसरत करते हैं वे लोगों को श्रेष्ठपद कारण मारण या बर्हीकरण बर्गरह कम करने में ही प्रवीण हो जाते हैं। वह अवस्था न केवल गीता को ही प्रसूत किसी भी मोक्षमार्ग को 'ए' नहीं। अब फिर इसी योगक्रिया का अधिक लुझागा करते हैं --]

(१६) हे अरुन! अतिशय ज्ञानेवासे या किशकृष्ण न ज्ञानेवासे और नृप सोनेवासे अथवा शायरण करनेवासे को (वह) योग सिद्ध नहीं होता। (१७) श्रित का आहारविहार निषमिit है कर्मों का आचरण नपा-नृष्य है; और सोनाशयना परिमित है उसको (यह) बाल बुरूप्यातक अणाल सुखरह होता है।

[इस श्लोक में 'योग' में पातञ्जल्योग की क्रिया और मुक्त में नियमित नदी-नृसी अथवा परिमित का अर्थ है। भाग भी दो प्रक स्थानी पर

६६ यथा विनियतं त्रिसमात्मन्येषामितिष्ठते ।

निःस्पृहं सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तथा ॥ १८ ॥

यथा वीपां मियातरूपो नेत्रगते सोपमा स्फुटा ।

यागिनां यतचित्तस्य युंजतो यांगमात्मनः ॥ १९ ॥

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।

यत्र चैवामनाऽऽत्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

योग-से पातञ्जलयोग का ही अर्थ है। तथापि 'तन ही ने यह नहीं समझ लेना चाहिये कि इन अध्याय में पातञ्जलयोग ही स्वतन्त्र रीति से प्रतिपाद्य है। पहले स्पष्ट कतवा दिया है कि कर्मयोग का सिद्ध कर लेना जीवन का प्रधान कर्तव्य है; और उसके साधन मान क हिये पातञ्जलयोग का यह वचन है। इस श्लोक के कर्म के उचित आचरण। इन शब्दों से भी प्रकट होता है कि अम्यान्व कर्मों को करत हुए इस योग का अभ्यास करना चाहिये। अब यागी का घोड़ा सा वचन करके समाधिमुख का स्वरूप बतलाते हैं -]

(१०) अब संयत मन आत्मा में ही स्थिर हो जाता है और किसी भी उपमोग की 'स्पृह नहीं रहती तब कहते हैं कि यह 'युक्त हो गया। (१) सामुरहित स्थान में रहने हुए वीरक की क्याति इसी निश्चय होती है वही उपमा चित्त का संयत करके योगाभ्यास करनेवाले यागी को ही जानी है।

['य उपमा के अतिरिक्त महामारत (शान्ति ३ ३० ३४) में य दृष्टान्त है - तेल से भर हुए पात्र को खीने पर से से दान में या तूफान के समय नाव का बचाव करने में मनुष्य ईसा 'युक्त' अथवा प्रकाश होता है। बोधी का मन वला ही प्रकाश रहता है। कृष्णनिपट का सारसी और रथ के घोड़ा चाला दृष्टान्त सा प्रसिद्ध ही है और यद्यपि यह दृष्टान्त गीता में स्पष्ट आया नहीं है तथापि दूसरे अध्याय के ६० और ३५ तथा इसी अध्याय का २० वीं श्लोक से उस दृष्टान्त का मनम रत्न कर ही कह गये हैं। यद्यपि यला का गीता का पारिभाषिक अर्थ कर्मयोग है तथापि उस शब्द के अन्य अर्थ भी गीता में आये हैं अनाहरणाय ८ और १० श्लोक में योग का अर्थ है। अर्थात् अथवा चाहे जो करने की शक्ति। यह भी यह लगने है कि योग शब्द के अनेक अर्थ होने के कारण ही गीता में पातञ्जलयोग और सांख्ययोग को प्रतिपाद करने की सुविधा उन उन शब्दोंवालों का मिल ग' है। १ के श्लोक में वर्णित चित्तनिराचरणी पातञ्जलयोग की समाधि का स्वरूप ही अब विस्तार में कहते हैं -]

(२) योगानुष्ठान में चित्त जिस स्थान में हम जाता है और जहाँ स्वयं आत्मा

युञ्जन् सर्वं सदाऽऽत्मानं धामी नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

मात्स्यमातस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनमताः ।

न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो मेव चाजुमे ॥ १६ ॥

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगी भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

[कि 'स वनन' का यह उद्देश नहीं कि कोई अपनी सारी श्रित्तिगी योगाभ्यास में ही बिता दे। अब इस योगाभ्यास के फल का अधिक निरूपण करते हैं :-]

(१५) 'स प्रभर सदा अपना योगाभ्यास जारी रखने से मन काबू में होकर (कर्म) योगी को सुखी रहनेवासी आर अन्त में निर्वाणपद अर्थात् मेर स्वरूप में आनन्द कर देनेवासी शान्ति प्राप्त होती है ।

[इस श्लोक में सदा पर से प्रतिदिन के २४ घण्टों का मतलब नहीं । 'तदा ही अयं विवक्षितं है कि प्रतिदिन यथाशक्ति यही पढ़ा कर यह अभ्यास कर (श्लोक १ की श्रित्तिगी देखो) । कहा है कि इस प्रकार योगाभ्यास करता हुआ 'मदित और 'मत्परायण' हो । 'मका कारण यह है कि पाठश्रवणयोग मन के निरास करने की एक युक्ति या क्रिया है । 'स कसरत से यदि मन स्वधीन हो गया तो वह एकप्रकार मन मगवान् में न लगा कर आर दूसरी बात की ओर भी मगाया जा सकता है । पर गीता का कथन है कि बिच की प्रकाशता का ऐसा रूपयोग न कर 'स एकप्रकार या समाधि का उपयोग परमेश्वर के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करने में होना चाहिये; और ऐसा ज्ञान से ही यह योग सुखकारक होता है अन्यथा से निरे श्रेष्ठ है । यही अर्थ भाग २९ के ६ के अर्थात् के अन्त में १० के श्लोक में आया है । परमेश्वर में निश्चय न रख कर स्वयं के स्वयं इच्छितनिष्ठ का पाग इच्छितों की कसरत करते हैं वे स्वयं की श्रेष्ठ कारण मारण या बधीररण बगल कम करने में ही प्रवीण हो जाते हैं । यह अर्थ भाग के श्लोक गीता का ही प्रत्युत किसी भी मोक्षमाग का उद्देश नहीं । अब फिर इसी योगक्रिया का अधिक गुणात्मा करते हैं :-]

(१६) 'ह अन्त' अतिशय गानेपाठ या श्रित्तिगी न गानेवा और गाने मोनेवा न अथवा शरणन करनेवाले का (यह) पाग श्रित्ति मही होता । (१७) श्रित्ति आहारविहार नियमित है कर्मों का आचरण नग-गुण्य है; आर मानाशान्ता परिमित है उलगे (यह) पाग न गाना न अमान गुणात्मा होता है ।

[इस श्लोक में 'पाग' का पाग 'पाग' की क्रिया और गुण न नियमित नहीं गुणी अथवा पागमन का अर्थ है । भाग भी इस एक गाने पर

५५ यद्वा विनियतं चित्तमात्मन्ययायतिष्ठत ।

निःस्पृहः सयशामभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यथा कीपा निघातस्था मदगत सोपमा स्मृता ।

यागिना यतश्चित्तस्य युञ्जता योगमामनः ॥ १० ॥

यथापरमम विसें निरुद्धे यागस्थया ।

यत्र चरात्मनाऽऽत्मानं पश्यन्ताममि तत्प्यति ॥ २० ॥

योग-से पात-पञ्चांग का ही अर्थ है। तथापि जिन ही से यह नहीं समझ लेना चाहिये कि हम अग्राय में पात-पञ्चांग ही ग्यन्थ्य इति से प्रतिपाद्य है। यह स्पष्ट दृश्य दिया है कि वनपांग का निष्ठ कर लेना हीन का प्रमाण मान्य है। और जलक भाष्यन मायक विधि पात-पञ्चांग का यह दान है। जल अर्थ है जल का जलित आवरण जल अर्थ है। से ही प्रारंभ होता है कि क्षन्त्यान्व बन्ने का करण एव हम पांग का अग्राय करना चाहिये। अथ यागी का पात मा दान करके समाधिमुख का ग्यन्थ्य दानगल है -]

(१०१) ३० मय १९८० को आगामी ३० मई को ही गिरा हा गया है और जिसे जी
उपलब्ध की रूप में ही रहती है वह कहन है कि यह दुस हा गया (१)
बादुरिग भवन भ ३ ३८ ईश्वर की सावि नि निभान नि ह यी गना
निस की मयत करे वाग यग बनन यग का ही गती ।

[illegible]

(155 - 10 - 1948 - 1949 - 1950 - 1951 - 1952 - 1953 - 1954 - 1955 - 1956 - 1957 - 1958 - 1959 - 1960 - 1961 - 1962 - 1963 - 1964 - 1965 - 1966 - 1967 - 1968 - 1969 - 1970 - 1971 - 1972 - 1973 - 1974 - 1975 - 1976 - 1977 - 1978 - 1979 - 1980 - 1981 - 1982 - 1983 - 1984 - 1985 - 1986 - 1987 - 1988 - 1989 - 1990 - 1991 - 1992 - 1993 - 1994 - 1995 - 1996 - 1997 - 1998 - 1999 - 2000 - 2001 - 2002 - 2003 - 2004 - 2005 - 2006 - 2007 - 2008 - 2009 - 2010 - 2011 - 2012 - 2013 - 2014 - 2015 - 2016 - 2017 - 2018 - 2019 - 2020 - 2021 - 2022 - 2023 - 2024 - 2025 - 2026 - 2027 - 2028 - 2029 - 2030 - 2031 - 2032 - 2033 - 2034 - 2035 - 2036 - 2037 - 2038 - 2039 - 2040 - 2041 - 2042 - 2043 - 2044 - 2045 - 2046 - 2047 - 2048 - 2049 - 2050 - 2051 - 2052 - 2053 - 2054 - 2055 - 2056 - 2057 - 2058 - 2059 - 2060 - 2061 - 2062 - 2063 - 2064 - 2065 - 2066 - 2067 - 2068 - 2069 - 2070 - 2071 - 2072 - 2073 - 2074 - 2075 - 2076 - 2077 - 2078 - 2079 - 2080 - 2081 - 2082 - 2083 - 2084 - 2085 - 2086 - 2087 - 2088 - 2089 - 2090 - 2091 - 2092 - 2093 - 2094 - 2095 - 2096 - 2097 - 2098 - 2099 - 2100 - 2101 - 2102 - 2103 - 2104 - 2105 - 2106 - 2107 - 2108 - 2109 - 2110 - 2111 - 2112 - 2113 - 2114 - 2115 - 2116 - 2117 - 2118 - 2119 - 2120 - 2121 - 2122 - 2123 - 2124 - 2125 - 2126 - 2127 - 2128 - 2129 - 2130 - 2131 - 2132 - 2133 - 2134 - 2135 - 2136 - 2137 - 2138 - 2139 - 2140 - 2141 - 2142 - 2143 - 2144 - 2145 - 2146 - 2147 - 2148 - 2149 - 2150 - 2151 - 2152 - 2153 - 2154 - 2155 - 2156 - 2157 - 2158 - 2159 - 2160 - 2161 - 2162 - 2163 - 2164 - 2165 - 2166 - 2167 - 2168 - 2169 - 2170 - 2171 - 2172 - 2173 - 2174 - 2175 - 2176 - 2177 - 2178 - 2179 - 2180 - 2181 - 2182 - 2183 - 2184 - 2185 - 2186 - 2187 - 2188 - 2189 - 2190 - 2191 - 2192 - 2193 - 2194 - 2195 - 2196 - 2197 - 2198 - 2199 - 2200 - 2201 - 2202 - 2203 - 2204 - 2205 - 2206 - 2207 - 2208 - 2209 - 2210 - 2211 - 2212 - 2213 - 2214 - 2215 - 2216 - 2217 - 2218 - 2219 - 2220 - 2221 - 2222 - 2223 - 2224 - 2225 - 2226 - 2227 - 2228 - 2229 - 2230 - 2231 - 2232 - 2233 - 2234 - 2235 - 2236 - 2237 - 2238 - 2239 - 2240 - 2241 - 2242 - 2243 - 2244 - 2245 - 2246 - 2247 - 2248 - 2249 - 2250 - 2251 - 2252 - 2253 - 2254 - 2255 - 2256 - 2257 - 2258 - 2259 - 2260 - 2261 - 2262 - 2263 - 2264 - 2265 - 2266 - 2267 - 2268 - 2269 - 2270 - 2271 - 2272 - 2273 - 2274 - 2275 - 2276 - 2277 - 2278 - 2279 - 2280 - 2281 - 2282 - 2283 - 2284 - 2285 - 2286 - 2287 - 2288 - 2289 - 2290 - 2291 - 2292 - 2293 - 2294 - 2295 - 2296 - 2297 - 2298 - 2299 - 2300 - 2301 - 2302 - 2303 - 2304 - 2305 - 2306 - 2307 - 2308 - 2309 - 2310 - 2311 - 2312 - 2313 - 2314 - 2315 - 2316 - 2317 - 2318 - 2319 - 2320 - 2321 - 2322 - 2323 - 2324 - 2325 - 2326 - 2327 - 2328 - 2329 - 2330 - 2331 - 2332 - 2333 - 2334 - 2335 - 2336 - 2337 - 2338 - 2339 - 2340 - 2341 - 2342 - 2343 - 2344 - 2345 - 2346 - 2347 - 2348 - 2349 - 2350 - 2351 - 2352 - 2353 - 2354 - 2355 - 2356 - 2357 - 2358 - 2359 - 2360 - 2361 - 2362 - 2363 - 2364 - 2365 - 2366 - 2367 - 2368 - 2369 - 2370 - 2371 - 2372 - 2373 - 2374 - 2375 - 2376 - 2377 - 2378 - 2379 - 2380 - 2381 - 2382 - 2383 - 2384 - 2385 - 2386 - 2387 - 2388 - 2389 - 2390 - 2391 - 2392 - 2393 - 2394 - 2395 - 2396 - 2397 - 2398 - 2399 - 2400 - 2401 - 2402 - 2403 - 2404 - 2405 - 2406 - 2407 - 2408 - 2409 - 2410 - 2411 - 2412 - 2413 - 2414 - 2415 - 2416 - 2417 - 2418 - 2419 - 2420 - 2421 - 2422 - 2423 - 2424 - 2425 - 2426 - 2427 - 2428 - 2429 - 2430 - 2431 - 2432 - 2433 - 2434 - 2435 - 2436 - 2437 - 2438 - 2439 - 2440 - 2441 - 2442 - 2443 - 2444 - 2445 - 2446 - 2447 - 2448 - 2449 - 2450 - 2451 - 2452 - 2453 - 2454 - 2455 - 2456 - 2457 - 2458 - 2459 - 2460 - 2461 - 2462 - 2463 - 2464 - 2465 - 2466 - 2467 - 2468 - 2469 - 2470 - 2471 - 2472 - 2473 - 2474 - 2475 - 2476 - 2477 - 2478 - 2479 - 2480 - 2481 - 2482 - 2483 - 2484 - 2485 - 2486 - 2487 - 2488 - 2489 - 2490 - 2491 - 2492 - 2493 - 2494 - 2495 - 2496 - 2497 - 2498 - 2499 - 2500 - 2501 - 2502 - 2503 - 2504 - 2505 - 2506 - 2507 - 2508 - 2509 - 2510 - 2511 - 2512 - 2513 - 2514 - 2515 - 2516 - 2517 - 2518 - 2519 - 2520 - 2521 - 2522 - 2523 - 2524 - 2525 - 2526 - 2527 - 2528 - 2529 - 2530 - 2531 - 2532 - 2533 - 2534 - 2535 - 2536 - 2537 - 2538 - 2539 - 2540 - 2541 - 2542 - 2543 - 2544 - 2545 - 2546 - 2547 - 2548 - 2549 - 2550 - 2551 - 2552 - 2553 - 2554 - 2555 - 2556 - 2557 - 2558 - 2559 - 2560 - 2561 - 2562 - 2563 - 2564 - 2565 - 2566 - 2567 - 2568 - 2569 - 2570 - 2571 - 2572 - 2573 - 2574 - 2575 - 2576 - 2577 - 2578 - 2579 - 2580 - 2581 - 2582 - 2583 - 2584 - 2585 - 2586 - 2587 - 2588 - 2589 - 2590 - 2591 - 2592 - 2593 - 2594 - 2595 - 2596 - 2597 - 2598 - 2599 - 2600 - 2601 - 2602 - 2603 - 2604 - 2605 - 2606 - 2607 - 2608 - 2609 - 2610 - 2611 - 2612 - 2613 - 2614 - 2615 - 2616 - 2617 - 2618 - 2619 - 2620 - 2621 - 2622 - 2623 - 2624 - 2625 - 2626 - 2627 - 2628

सुखमात्यन्तिकं यस्य बुद्धिर्बुद्धिधाहमतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न शैवायं स्तिब्धमस्ति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

यः सुखं चापरं कामं मन्यते नाधिकं ततः ।

यस्मिन्स्थिता न बुद्धेर्गुरुणापि विद्यास्यते ॥ २२ ॥

त विद्याबुद्धेः स्वसयोगवियोगं योगसंक्षितम् ।

स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥ २३ ॥

का देव का आत्मा में ही संतुष्ट हो रहता है (२१) यहाँ (केवल) बुद्धियन्त्र और इन्द्रियों का अगोचर अत्यन्त सुख का उसे अनुभव होता है और यहाँ वह (एक बार) स्थिर हुआ तो तत्त्व से कमी नहीं दिगता (२२) ऐसे ही स्थिति को पाने से उसकी अपेक्षा दूसरा कोई स्वयं उसे अधिक नहीं बँचता; और यहाँ स्थिर होने से कोई भी बड़ा भारी बुद्ध (उसको) वहाँ से विच्छन्न नहीं सकता (२३) उसको बुद्ध के स्वर्ग से विद्योग अर्थात् 'योग' नाम की स्थिति कहते हैं और 'स' 'योग' का आचरण मन को उन्मत्ताने न देकर निश्चय से करना चाहिये ।

["न चारो श्लोके का एक ही वाक्य है। २१ वें श्लोक के आरम्भ के 'उसको' ('तम्') 'स' शब्दक सर्वनाम से पहले तीन श्लोकों का वर्णन अदिष्ट है और चारों श्लोकों में 'समाधि' का बर्णन पूरा किया गया है। पातञ्जलयोगसूत्रों में योग का यह स्मरण है कि योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः - चित्त की वृत्ति के निरोध का योग कहते हैं। 'सी' के सङ्घ २ वें श्लोक के आरम्भ के शब्द हैं। अब इस 'योग' शब्द का नया अर्थ बताना शुरू कर दिया है कि समाधि इसी चित्तवृत्तिनिरोध की पूर्णावस्था है और इसी को 'योग' कहते हैं। उपनिषद् और महाभारत में कहा है कि निमग्नता और उद्योगी पुरुष को सामान्य रीति से यह योग छ. महीनों में सिद्ध होता है (मैत्रु ६. १८ अमृतनाथ १९ म मा अथ अनुगीता १९. ११)। किन्तु पार्के २ वें और १८ वें श्लोक में स्पष्ट कह दिया है कि पातञ्जलयोग की समाधि से प्राप्त होनेवाला सुख न केवल चित्तनिरोध से प्रत्युत चित्तनिरोध के द्वारा अपने आप आत्मा की पहचान कर लेने पर होता है। इस बुद्धरहित स्थिति की ही ब्रह्मानन्द वा आत्मसाक्षात्कार सुख अथवा आत्मानन्द कहते हैं (गीता १८. १७ और गीता ८. म ९, पृ. २३४ इत्यादि)। अगले अध्यायी में इसका बर्णन है कि आत्मज्ञान होने के सिद्धे आचरणक चित्त की यह लक्षणा एक पातञ्जलयोग में ही नहीं उपपन्न होती; किन्तु चित्तवृत्ति का यह परिणाम ज्ञान और शक्ति से भी हो जाता है। यही मार्ग भक्ति प्रवर्णन और मुख्यतः लक्षणा बताता है समाधि का लक्षण बताने के। अब स्पष्ट है कि उसे चित्त प्रकार पाना चाहिये ?]

§ ५ सकल्पप्रमथान् कामास्तपक्त्वा सर्वानरोपता ।

मनस्त्वेन्द्रियधामं विनियम्य समन्ततः ॥ २४ ॥

धर्मे धर्मरूपरमद्वन्द्व्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥ २५ ॥

यता यता निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।

ततस्ततो नियम्यैतन्मात्मन्येव वशं मयेत् ॥ २६ ॥

§ ५ प्रणालमनसं ज्ञानं याभिर्न सुखमुत्तमम् ।

उपैति दान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

युञ्जतेषां सत्त्वाऽऽत्मानं योगी विगतकल्मषः ।

सुखं ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥ २८ ॥

(२४) सकल्प से उत्पन्न होनेवाली सब क्रमनाओं अर्थात् वाचनाओं का निषेध त्याग कर और मन से ही सब "न्द्रियों का चारा भार सं संयम कर (२५) वैयर्थ्य बुद्धि से धीरे धीरे दान्त होता जाये और मन को आत्मा में स्थिर करने कोई भी विचार मन में न आने दे । (२६) ("स रीति से चित्त को प्रकृति करते हुए) चञ्चल और अस्थिर मन जहाँ बड़ा बाहर जाय वहाँ वहाँ सं रोक कर उतने आत्मा के ही स्थायीन करे ।

[मन की समाधि छानने की क्रिया का यह वर्णन उपनिषद् में ही गुरु की उपाय से (कृ २ १ ३) अच्छा व्यक्त होता है । जिस प्रकार उत्तम धारणी रूप पांडो को इधर उधर न जाने देकर सीधे रास्ते से छे बाता है उसी प्रकार का प्रयत्न मनुष्य का समाधि के किय करना पड़ता है । जिसने किसी भी विषय पर अपने मन को स्थिर करने का अभ्यास किया है उसकी समझ में उपरवासे शोक का मम गुरुता आ जायेगा । मन को एक ओर से रोकने का प्रयत्न करने को तो वह दूसरी ओर भिन्नक जाता है और वह आश्रय के बिना समाधि सग नहीं छप्ती । अब योगाभ्यास से स्थित स्थिर होने का दो पद मिलता है उसका वर्णन करते हैं -]

(२७) इस प्रकार दान्तचित्त रज से रहित निष्पाप और ब्रह्मभूत (कर्म) योगी को उत्तम सुख प्राप्त होता है । (२८) इस रीति से निरन्तर अपना योगाभ्यास करनेवाला (कर्म) योगी पापा से छूट कर ब्रह्मसंयोग से प्राप्त होनेवाले अत्यन्त सुख का आनन्द सं उपभोग करता है ।

§ ५ सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ २९ ॥

यां मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मं न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

सर्वभूतस्थितं यां मां भक्त्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥

[इन दो श्लोकों में हमने योगी का अर्थ कर्मयोगी किया है। क्योंकि कर्मयोग का साधन समस्त कर ही पातञ्जलयोग का वर्णन किया गया है। अतः पातञ्जलयोग के अभ्यास करनेवाले उक्त पुरुष से कर्मयोगी ही विवक्षित है। तथापि योगी का अर्थ समाधि लगावे बैठा हुआ पुरुष भी कर सकते हैं। किन्तु स्मरण रहे कि गीता का प्रतिपाद्य मार्ग "सत्से मी पर है। यही निबन्ध अगले दो-तीन श्लोकों को लागू है। इस प्रकार निर्वाण ब्रह्मसुख का अनुभव होने पर सब प्राणियों के विषय में जो आत्मीयभाववृत्ति हो जाती है अब उक्तका वर्णन कर रहे हैं -]

(२९) ("स प्रकर) जिसका आत्मा योगयुक्त हो गया है उसकी दृष्टि सम हो जाती है और उसे सर्वत्र ऐसा हील पड़ने लगता है कि मैं सब प्राणियों में हूँ और सब प्राणी मुझमें हैं। (१) जो मुझ (परमेश्वर परमात्मा) का सब स्यानों में और सब को मुझमें ल्पता है उससे मैं कभी नहीं विदुड़ता और न कभी मुक्त कभी पूर होता है।

[न दो श्लोकों में पहला वर्णन आत्मा शब्द का प्रयोग कर अभ्यक्त अर्थात् आत्मवृत्ति से और दूसरा वर्णन प्रथमपुरुषवर्णक में "मं के प्रयोग से व्यक्त अर्थात् नक्तिवृत्ति से किया गया है। परन्तु अर्थ दोनों का एक ही है (इला गीतार. म ११ पृ ४१२-४१)। मोक्ष और कर्मयोग इन दोनों का एक ही आधार यह ब्रह्मात्मैक्यवृत्ति ही है। २ वें श्लोक का पहला अर्धार्थ कुछ पूर्व से अनुस्मृति (१९ ११) महामारुत (शा २१८ २१ और २१८ २२) और उपनिषदों (केन १ १ ईश ६) में भी पाया जाता है। हमने गीतारहस्य के १ वें प्रकरण में विस्तारसहित लिखसया है कि सर्वभूतात्मैक्यज्ञान ही समग्र अभ्यास और कर्मयोग का मूल है (ल्लो पृ १८८ प्रस्थिति)। यह ज्ञान हुए बिना इन्द्रियनिग्रह का सिद्ध हो जाना भी अर्थ है; "सीधिये अगले अप्याव से परमेश्वर का ज्ञान कृतमाना आरम्भ कर दिया है।]

(११) जो एकत्वबुद्धि अर्थात् सर्वभूतात्मैक्यबुद्धि का मन में रूप कर प्राणियों में रहनवास मुझको (परमेश्वर को) भजता है वह (कर्म) योगी सब प्रकर से कृत

आर्त्मीपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

सुखं वा यदि वा दुःखं स यागी परमो मतः ॥ ३२ ॥

अर्जुन उवाच ।

{ { याज्य यागस्त्यया प्राक्ताः साम्येन मधुसूदन ।

एतस्याहं यं पश्यामि अजसत्यात्स्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

अचले हि मनः कृष्ण प्रमायि बलवद्बुद्धयम् ।

तस्याहं निघ्नं मन्य पायोरिव सुबुष्करम् ॥ ३४ ॥

दुःखा भी मुक्तम रहता है। (३२) हे अर्जुन ! सुख द्वा वा दुःख अपने समान
भीरा का भी होता है। जो ऐसी (आर्त्मीपम्य) दृष्टि से सबक देखने लगे वह
(कम) यागी परम अर्थात् उन्मुख माना जाता है।

[प्राणिमात्र में एक ही आत्मा है वह दृष्टि सांख्य और कमपाय
। गानो मायो में एक-ही है। ऐसे ही पातञ्जलयोग में भी समाधि लेना कर परमेश्वर
की पहचान हो जाने पर यही साम्यावस्था प्राप्त होती है। परन्तु सांख्य और
पातञ्जलयोगी दोनों को ही सब कर्मों का त्याग दृष्ट है। अतएव वे व्यवहार में
इस साम्यप्राप्ति के उपयोग करने का मोक्ष ही नहीं मानते। और गीता का
कर्मयोगी पंथा न कर - आर्त्मीपम्यज्ञान में प्राप्त हुए इस साम्यबुद्धि का व्यवहार में
भी निम्न उपयोग करके - जगत् का सभी काम स्वकर्ममार्ग के सिधे किया करता
है। यही मन शान्ति में बना प्रसी मद्र है। और अभी में इस आर्त्मीप के अन्त में
(३३) दृष्ट करता है कि तत्सभी अर्थात् पातञ्जलयोगी और शान्ति अर्थात्
गान्धर्वयोगी इन दोनों की अरुण कर्मयोगी भद्र है। साम्ययोग के मन समन का
। मन कर सब भान न यह शान्ति की -]

अर्जुन उवाच - (३३) हे मधुसूदन सांख्य अथवा सांख्यबुद्धि में प्राप्त
होनेवाला - यह (मन) योग मुक्तम पाण्डवा में नहीं लगता कि (मन की)
निरुद्धता के कारण यह स्थिर रहेगी (३४) क्योंकि हे कृष्ण यह मन बलवत्
होगा - मन और दृष्टि - दृष्टि के समान (अर्थात् दृष्टा की दृष्टि के समान के
समान) इसका निघ्न करना जो अथवा बुद्धि में शान्ति है

{ { ३३ व ३४ के सांख्य अथवा सांख्यबुद्धि में प्राप्त होनेवाला इस
। मन में दृष्टि पाण्डवा के कर्मयोग ही भद्र है यन्त्रि पाण्डवा के
के अन्तर्गत के दृष्टि अर्थात् ही है इस अर्थ में योग दृष्टि में पाण्डवा
व । शान्ति नहीं। क्योंकि दृष्टि में अर्थात् में शान्ति नहीं कर्मयोग की दृष्टि
। शान्ति की है । योग्य वर उपयोग (३४) - बुद्धि की समान पा

श्रीमद्भगवानुवाच ।

असंशय महाबाहो मनो दुर्निर्मलं चित्तम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय देवदाम्येन च गृह्यते ॥ ३५ ॥

अस्तयतात्मना यांगो बुध्वाप हति मे मतिः ।

वक्ष्यात्मना तु यतता दत्तयोऽद्यात्मुपायतः ॥ ३६ ॥

[समस्त को ही योग कहते हैं। अमुन की कठिना को मान कर भगवान् कहते हैं :-]

श्रीभगवान् ने कहा :- (१) हे महाबाहु अमुन ! इसमें संदेह नहीं कि मन चञ्चल है और उसका नियंत्रण करना कठिन है। परन्तु हे कौन्तेय ! अभ्यास और वैराग्य से यह स्थायीन किया जा सकता है। (३५) मेरे मत में जिसका अन्तःकरण कायू में नहीं उसको इस (साम्यबुद्धिरूप) याग का प्राप्त होना कठिन है। किन्तु अन्तःकरण को कायू में रख कर प्रयत्न करते रहने पर उपाय से (इस बात का) प्राप्त होना सम्भव है।

[तात्पर्य पहले को बात कठिन दीन पड़ती है वही अभ्यास से और दीन उपयोग से अन्त में सिद्ध हो जाती है। किसी भी काम का बारबार करना अभ्यास कहा जाता है। वैराग्य का मतलब है राग या प्रीति न रखना अर्थात् निर्विकल्पीनता। पातञ्जलयोगसूत्र में ही योग का लक्षण यह बताया है कि - 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' - चित्तवृत्ति का निरोध का योग कहते हैं (यही अभ्यास का सौ श्लोक देखो) और फिर अगले सूत्र में कहा है कि अभ्यास 'वैराग्याभ्यासविरागः' - अभ्यास और वैराग्य से चित्तवृत्ति का निरोध हो जाता है। वे ही शब्द योता में आवे हैं और अभिप्राय भी वही है परन्तु 'तने ही से यह नहीं कहा जा सकता कि गीता में ये शब्द पातञ्जलयोगसूत्र से लिये गये हैं (गीते गीतार पर पृ. ३८) इस प्रकार यदि मनोनिमग्न करके समाधि लगाया सम्भव हो और कुछ निमग्नियों पुरुषों का छः माहीन अभ्यास में यदि यह सिद्धि प्राप्त हो सकती हो तो भी अप यह दूसरी बाधा होती है कि प्रवृत्ति स्वभाव का कारण अनेक लोग के एक ऊँची में ही परमात्मता में नहीं पहुँच सकने - फिर ऐसा श्रेय हो सिद्धि का क्योंकि पाव ? क्योंकि एक जन्म में श्रितना हो गया उनका हर्षव्यथनिष्ठ का अभ्यास कर कर्मयोग का आचरण करने लगे तो यह मरग समय अपूरा ही रह जायगा और अगले जन्म में फिर पहले से आरंभ करेगा तो फिर आगे के जन्म में भी वही दान होगा। अतः अमुन का दूसरा प्रसंग है कि हम प्रारंभ के पुरुष क्या करें ?]

अर्जुन उवाच ।

५५ अव्यतिः अन्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां मतिं कृष्ण मच्छति ॥ ३७ ॥

कश्चिन्नोभयविभ्रष्टस्त्रिष्वान्नामिव भवति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यनेपथः ।

त्वय्य' संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥ ३९ ॥

अर्जुन ने कहा — (३७) हे कृष्ण ! भडा (तो) हो परन्तु (प्रकृतित्वम्भत्वं) पूरा प्रयत्न भववा संयम न होने के कारण जिसका मन (साम्यबुद्धिरूप कर्मयोग) से विचल जाये वह योगसिद्धि न पा कर किस गति को क्या पहुँचता है ! (३८) हे महाबाहु भीकृष्ण ! वह पुरुष मोहग्रस्त हो कर ब्रह्मप्राप्ति के मार्ग में स्थिर न होने के कारण दोनों ओर से भ्रष्ट हो जाने पर छिन्न-भिन्न बाटव के समान (बीच में ही) नष्ट हो नहीं हो जाता ! (३९) हे कृष्ण ! मेरे 'स' सन्देह का तुम्हें भी निश्चय दूर करना चाहिये । तुम्हें छोड़ कर 'स' सन्देह को मिटानेवाला कृतराई न मिलेगा ।

[यद्यपि नञ् समास में आरम्भ के नञ् (अ) पर का साधारण अर्थ 'अभाव' होता है तथापि क' बार अस्स अय में भी उसका प्रयोग हुआ करता है । इस कारण ३७ के श्लोक के अव्यति शब्द का अर्थ अस्स अर्थात् अपूरा प्रयत्न वा संयम करनेवाला है । ३८ के श्लोक में जो कहा है कि दोनों ओर का आभाव कृत्य हुआ अथवा 'तां ब्रह्मस्ततो ब्रह्म' उस का अर्थ भी कर्मयोग-प्रयत्न ही करना चाहिये । कर्म के दो प्रकार के फल हैं (१) साम्यबुद्धि से किन्तु शास्त्र की आज्ञा के अनुसार कर्म करने पर तो स्वर्ग की प्राप्ति होती है और (निष्काम) बुद्धि से करने पर वह कर्मक न होकर मोक्षगमक हो जाता है । परन्तु 'स' अपूरे मनुष्य को कर्म के स्वर्ग प्राप्ति सम्भव नहीं मिलते । क्योंकि उसका ऐसा हेतु ही नहीं रहता और साम्यबुद्धि पूरा न होने के कारण उसे मोक्ष मिल नहीं सकता । 'स'किये अर्जुन के मन में राजा उत्पन्न हुई कि उस केबारे को न तो स्वर्ग मिष्ट और न मोक्ष — कहीं उसकी ऐसी स्थिति तो नहीं हो जाती कि दोनों दिन से गये पोंछे हलवा मिले न मँति ? वह राजा केवल पातञ्जल योगरूपी कर्मयोग के साधन के लिये ही नहीं की जाती । अगले अध्याय में बहान है कि कर्मयोगसिद्धि के लिये आवश्यक साम्यबुद्धि कमी पातञ्जलयोग से कमी मक्ति से और कमी ज्ञान से प्राप्त होती है । और जिस प्रकार पातञ्जलयोगरूपी यह साधन एक ही कर्म में अपूरा रह सकते हैं उसी प्रकार मक्ति वा ज्ञानरूपी साधन भी एक कर्म में अपूरा रह सकते हैं । अतएव कहना चाहिये कि अर्जुन

पार्थ भवेद्वा नास्तु वा विनाशस्तस्य विद्यतः ।
 न हि कल्याणकृतकश्चिदुर्मतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥
 प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुविता शाश्वतीः समा ।
 शुचीनां भीमतां गच्छेद्योमन्त्रोऽभिजायते ॥ ४१ ॥
 अथवा योमिनामेव कुले भवति भीमताम् ।
 पृथग्निं कुरुक्षेत्रे सोके जन्म यधीश्वरम् ॥ ४२ ॥
 तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्ववेदिकम् ।
 यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुलनन्दन ॥ ४३ ॥
 पूर्वोप्यासेन तेनैव श्रियते श्रवणादपि च ।
 जिज्ञासुरपि योगस्य शम्भुश्चाभिवर्तते ॥ ४४ ॥
 प्रयत्नाद्यत्मनामस्तु योगी संशुद्धिस्तुतिम् ।
 अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

| के उक्त प्रसन्न भगवान् ने जो उत्तर दिया है, वह कर्मयोगमार्ग सभी शास्त्रों का
 | साधारणीति उपपुच्छ हो सकता है :-]

भीमवान् ने कहा :- (४) हे पार्थ ! क्या इस लोक में और क्या परलोक
 में ऐसे पुरुष का कमी विनाश होता ही नहीं। क्योंकि हे तात ! कल्याणकारक कर्म
 करनेवाले किसी भी पुरुष की उर्मति नहीं होती। (४१) पुण्यकर्ता पुरुषों का
 मिश्रणवासे (स्वर्ग आदि) लोकों को पा कर और (वहाँ) बहुत वर्षों तक निवास
 करके फिर वह योगब्रह्म अर्थात् कर्मयोग से ब्रह्म पुरुष पवित्र भीमान् लोक के घर
 में जन्म लेता है (४२) अथवा बुद्धिमान् (कर्म) योगियों के ही कुल में जन्म
 पाता है। इस प्रकार का जन्म (इस) लोक में बड़ा दुर्लभ है। (४३) उसमें अर्थात्
 'च' प्रकार प्राप्त हुए जन्म में वह पूर्वजन्म के बुद्धिसंस्कार को पाता है। और हे
 कुलनन्दन ! वह उससे भूयः अर्थात् अधिक (योग-) सिद्धि पाने का प्रयत्न करता है।
 (४४) अपने पूर्वजन्म के उस अभ्यास से ही अबका अर्थात् अपनी इच्छा न रहने
 पर भी वह (पूर्ण सिद्धि की और) लीला जाता है। जिसे (कर्म) योग की विज्ञाता
 (अर्थात् ज्ञान देने की 'पृच्छा') हो गई है वह भी शम्भुशिव के परे चला जाता है।
 (४५) (इस प्रकार) प्रयत्नपूर्वक उपयोग करत करते पार्थ से कुछ होता हुआ
 (कर्म) योगी अनेक जन्मों के अनन्तर सिद्धि पा कर अन्त में उत्तम गति पा लेता है !

। ['न भर्त्स्ये म योग' योगब्रह्म और योगी शब्द कर्मयोग से ब्रह्म और
 कर्मयोगी के अर्थ में ही व्यवहृत हैं। क्योंकि भीमान् कुल में जन्म लेने की स्थिति
 | दूसरा जो दृष्ट होना सम्भव नहीं है। भगवान् कहते हैं कि पहले (ज्ञाना

हो सक उठना) सुखबुद्धि से कर्मयोग का आचरण करना आरम्भ करे। योद्धा ही क्यों न हो? पर इस रीति से जो कर्म किया जावेगा वही इस कर्म में नहीं ता भगवत् कर्म में उस प्रकार अधिक अधिक सिद्धि मिलने के लिये उत्तरोत्तर कारणीभूत होगा और उसीसे अन्त में पूर्ण सद्गति मिलती है। 'इस कर्म का योद्धा-मा भी आचरण किया जाय, ता यह बड़े मय से रखा करता है' (गीता २.४); और अनेक कर्मों का पश्चात् बानुजैव की प्राप्ति होती है' (७.१९) ये स्वाक उसी सिद्धान्त के प्ररूप हैं। अधिक विवेचन गीतारहस्य के प्र. १ पृ. २८४-२८७ में किया गया है। ४४ वें श्लोक का शब्दब्रह्म का अर्थ है। वैश्विक चरुयाग आदि काम्यकर्म क्याकि ये कर्म अनिविहित हैं और वेगों पर भया रण कर ही किय जात हैं; तथा वेद अर्थात् सब सुद्धि के पहले पहल का शब्द मानी शब्दब्रह्म है। अनेक मनुष्य पहले पहल सभी कर्म काम्यबुद्धि से किया करता है। परन्तु इस कर्म से किसी किसी विशुद्धि हा जाती है वैसे ही वैसे भाग निष्कामबुद्धि से कर्म करन की इच्छा होती है। इसी से उपनिषदों में आर महामातरत म मी (मिथु. ६. २० अमृतकिन्दु १७ म मा शा. २.११ ६१ २६. ११) यह वणन है कि -

॥ अथ श्री वैदिकान्तं साधुव्या पर च धनु ।

दाहशमशानि निष्कान् परं मयाविगच्छानि ॥

ज्ञानता चाहिये कि ब्रह्म या प्रकृति का है एक और दूसरा उससे पर का
 (निगुण)। शब्दब्रह्म में निष्काम है। ज्ञान पर फिर इस पर का (निगुण) ब्रह्म
 प्राप्त होता है। शब्दब्रह्म के वाक्यशक्तियों से उक्तता कर अन्त में संकर्ममह क अभय
 इन्हीं कर्मों का करानवाले कर्मयोग की श्रृष्टा हानी है और फिर तब इस निष्काम
 कर्मयोग का धारा धारा आचरण होने लगता है। अनन्तर स्वप्नारम्भा
 क्षेत्रकण के न्याय से ही ध्यान-का आचरण उस समुप्य का इन माग में धीरे
 धीरे गीबता जाता है और अन्त में कम कम से पुन मिडि करा जाता है। ४४
 के अन्त में जो यह कहा है कि कर्मयोग के शास्त्र की श्रृष्टा हाने से भी
 यह शब्दब्रह्म के पर जाता है उसका तात्पर्य भी यही है। क्योंकि यह श्रृष्टा
 कर्मयोगकी शरणों का नृह है और एक रूप इन शरणों के मुँह में लग जाने पर
 (फिर इन कर्म में नहीं तो शब्द ब्रह्म में, कन्हा न कन्हा) पुन मिडि मिण्टी
 है और यह शब्दब्रह्म तब पर का ब्रह्म तक पहुँचे बिना नहीं रहता। परन्तु पहल
 ज्ञान पहला है कि यह मिडि इनक भाति का एक ही कर्म में सिध कर जाती।
 परन्तु तबिरक दृष्टि में ज्ञान पर लगता है कि उह भी यह कम ज्ञानब्रह्मन्तर
 के अन्तर्गत से ही निष्काम होगा अथवा कर्मयोग का धारा। आचरण यहाँ
 १३ कि श्रृष्टा का लक्ष्य कर्मयोगकरक है इसक अनिर्दिष्ट अन्त में मातन्त्रि
 की निष्काम है इन्हीं से हानी है अन्त अन्त अन्त अन्त से करते हैं कि:-

५५ तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्याऽपि मताऽधिकः ।

कर्मिभ्योऽधिको योगी तस्माद्योगी भयाजुन ॥ ४६ ॥

(४६) तपस्वी स्वर्ग की अपेक्षा (कर्म) योगी भेद है ज्ञानी पुरुषों की अपेक्षा भी भेद है; और कर्मकाण्डवासियों की अपेक्षा भी भेद समझा जाता है। इसलिये है अर्जुन ! तू योगी अर्थात् कर्मयोगी हो ।

[ब्रह्म में जा कर उपवास आदि शरीर को द्रव्यगतक कर्तों से अथवा हठयोग के साधनों से सिद्धि पानेवाले लोगों की इस श्रेष्ठ में तपस्वी कहा है; और सामान्य रीति से 'इत शब्द का यही अर्थ है। 'ज्ञानयोगेन सांख्यानं' (गीता ३ १) में वर्णित ज्ञान से (अर्थात् सांख्यमार्ग) से कम छोड़ कर सिद्धि प्राप्त कर लेनेवाले सांख्यनिष्ठ लोगों की ज्ञानी माना है। 'तृती प्रश्नर गीता २ ४२, ४४ और ९, २० २१ में वर्णित निरे काम्यकर्म करनेवाले स्वमार्गवच कर्मठ मीमांसकों की कर्मी कहा है। इन तीनों पन्नों में से प्रत्येक यही कहता है कि हमारे ही मार्ग से सिद्धि मिलती है। किन्तु अब गीता का यह कथन है कि तपस्वी हो चाहे कर्मठ मीमांसक हो या ज्ञाननिष्ठ सांख्य हो इनमें प्रत्येक की अपेक्षा कर्मयोगी - अर्थात् कर्मयोगमार्ग की - भेद है। और पहले यही सिद्धान्त अकर्म की अपेक्षा कम भेद है (गीता १ ८) एवं कर्मवन्ताव की अपेक्षा कर्मयोग विरोध है ' (गीता ५ २) इत्यादि श्लोकों में वर्णित है (देखो गीतार. प्र. ११ पृ. १ ९ १२)। और तो क्या? तपस्वी मीमांसक अथवा ज्ञानमार्गी इनमें से प्रत्येक की अपेक्षा कर्मयोगी भेद है 'तृतीये' पीछे जित प्रश्नर अर्जुन को उपदेश किया है कि योगस्थ हो कर कम कर (गीता २ ४८; गीतार. प्र. १ पृ. ५७) अथवा 'योग का आश्रय करके लड़ा हो (४ ४२) तृती प्रश्नर यहाँ भी फिर स्पष्ट उपदेश किया है कि तू (कर्म) योगी हो। जब इस प्रश्नर कर्मयोग की भेद न मानें तो तस्मात् तू योगी हो उस उपदेश का तस्मात् = 'तृतीये' पद निरर्थक हो जावेगा। किन्तु संन्यासमार्ग के टीकाकारों को यही सिद्धान्त कैसे स्वीकृत हो सकता है? अतः उन लोगो ने 'ज्ञानी शब्द का अर्थ कल ढिंका है और वे कहते हैं कि ज्ञानी शब्द का अर्थ है शब्दज्ञानी अथवा वे लोग कि जो सिर्फ पुच्छके पद पर बल की लम्बी चौड़ी बातें कहते हैं। किन्तु यह अर्थ निरे सांख्यवायिक आग्रह का है। ये टीकाकार गीता के इस अर्थ को नहीं चाहते कि कर्म छोड़नेवाले ज्ञानमार्ग की गीता कम नहीं का समझती है। क्योंकि इससे उनके सांख्यवाच को गौणता आती है। और इसी छिपे कर्मयोगी विशिष्यते (गीता ५ २) का भी अर्थ उन्होंने कल ढिंका है। परन्तु उसका पूरा पूरा बिचार गीतारहस्य के ११ वे प्रकरण में कर चुके हैं। अतः इस श्लोक का जो अर्थ हमने किया है

योगिनामपि सर्वेषां मद्भूतेनात्मरात्मना ।

अद्यावान्ममते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु सप्तमोऽध्यायः श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
ध्यानयोगो नाम पठोऽध्यायः ॥ ६ ॥

[उक्त विषय में यहाँ अधिक बर्णन नहीं करते। हमारे मत में यह निर्विवाद है, कि गीता के अनुसार कर्मयोगमार्ग ही सब में श्रेष्ठ है। अब भाग्य के स्कोक में बतलवत है कि कर्मयोगियों में ही केन-सा उत्तम-सा आदर्श-सा देवता पड़ता है -]

(४७) तथापि सब (कर्म-) योगियों में भी मैं उसे ही सब में उत्तम युक्त अर्थात् उत्तम सिद्ध कर्मयोगी समझता हूँ, कि जो मुझमें अन्तर्भरण रख कर मया से मुक्त हो जाता है।

[इस स्कोक का यह भाषाण है कि कर्मयोग में भी शक्ति का प्रेमपूरित प्रेक्ष हो जाने से यह योगी आत्मान् को अत्यन्त प्रिय हो। इसका वह अर्थ नहीं है निष्कर्म कर्मयोग की अपेक्षा शक्ति श्रेष्ठ है। क्योंकि भाग्य कहते हैं अध्याय में भगवान् ने ही स्पष्ट कह दिया है कि ध्यान की अपेक्षा कर्मफलदाता श्रेष्ठ है (गीता १२ १२)। निष्कर्म कर्म और शक्ति के समुच्चय को श्रेष्ठ कहना एक बात है और सब निष्कर्म कर्मयोग को श्रेष्ठ कह कर शक्ति ही को श्रेष्ठ बतलाना दूसरी बात है। गीता का सिद्धान्त पहले ही का है। और भागवतपुराण का पक्ष दूसरे का है। भागवत (१ ५ १४) में सब प्रकार के क्रियायोग को आत्मविषयक निश्चित कर कहा है -

नैष्कर्म्यमप्यनुत्तमावर्जितं न शोभते ज्ञानमर्लं निरञ्जनम् ।

नैष्कर्म्य अर्थात् निष्कर्म कर्म भी (भाग. ११ १ ४६) बिना भावशक्ति के शोभा नहीं उठा, वह व्यर्थ है (भाग. १ ५ १२ और १२ १२ ५२) ? इससे स्पष्ट होगा कि भागवतपुराण का ध्यान केवल शक्ति के ही ऊपर होने के कारण न किरीच प्रसङ्ग पर भगवद्गीता के भी भाग्य कैसी चौकड़ी मरते हैं। किन्तु पुराण का निरूपण "स समस्त से किया गया है महाभारत में और इससे गीता में भी शक्ति का कैसा कर्ण होना चाहिये वैसा नहीं हुआ उसमें यदि उक्त बर्णनों के समान और भी कुछ बातें मिलें तो कोई आश्चर्य नहीं। पर हमें तो श्रेष्ठता है गीता का तात्पर्य; न कि भागवत का कथन। दोनों का प्रयोजन और समर्थ भी मिश्र मिश्र है। इस कारण बात बात में उनकी एकता-कथना करना उचित नहीं है। कर्मयोग की साम्य बुद्धि प्राप्त करने के सिद्ध किन शक्तियों की आवश्यकता है जिनमें से पातकसंयोग

के साधनों का इस अध्याय में निरूपण किया गया। ज्ञान और मक्ति भी अन्य साधन हैं। अगले अध्याय से इनके निरूपण का आरम्भ होगा।]

इस प्रकार भीमगान् के गाये हुए—अथात् बड़े हुए—उपनिषद् में ब्रह्मविद्यान्तर्गत योग—अर्थात् कर्मयोग—शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में ध्यानयोग नामक छग अध्याय समाप्त हुआ।

सातवाँ अध्याय

[पहले वह प्रतिपादन किया गया कि कर्मयोग सांख्यमार्ग के समान ही मोक्षप्रद है; परन्तु स्वतन्त्र है और उससे भेद है और यदि इस मार्ग का बोध भी आचरण किया जाय तो वह स्वयं नहीं जाता। अन्तर इस मार्ग की सिद्धि के लिये आवश्यक इन्द्रियनिग्रह करने की रीति का वर्णन किया गया है। किन्तु इन्द्रियनिग्रह से मतलब निरी ब्राह्मकिया से नहीं है। जिसके लिये इन्द्रियों की यह कसरत करनी है उसका अब तक विचार नहीं हुआ। तीसरे अध्याय में भगवान् ने वह ही अर्जुन को इन्द्रियनिग्रह का यह प्रयोजन बताया है कि कर्म-क्षेत्र आदि शत्रु इन्द्रियों में अपना घर बना कर ज्ञान-विज्ञान का नाश करते हैं (१४-४१)। इसलिये पहले तो इन्द्रियनिग्रह करके इन शत्रुओं को मार डाल। और पिछले अध्याय में बोलचाल पुरुष का भी वर्णन किया है कि इन्द्रियनिग्रह के द्वारा 'ज्ञान-विज्ञान' से छूत हुआ (६८) यागपुरुष समस्त प्राणियों में परमेश्वर को और परमेश्वर में समस्त प्राणियों को देखता है (९-२९)। अतः जब इन्द्रियनिग्रह करने की विधि बताया चुके, तब वह कृतज्ञता आवश्यक हो गयी कि 'ज्ञान और विज्ञान' कितने बढ़ते हैं! और परमेश्वर का पूरा ज्ञान हाकर कर्मों को न देखते हुए भी कर्मयोगमार्ग की किन विधियों से अन्त में निश्चिन्त मोक्ष मिलता है? सातवें अध्याय से लेकर सत्रहवें अध्याय के अन्तपर्यन्त—सारा अध्यायों में—इसी विषय का वर्णन है और अन्त के अठारहवें अध्याय में एक कर्मयोग का उपसंहार है। सुद्धि में अनेक प्रकार के अनेक विनाशवान् पदार्थों में एक ही अविनाशी परमेश्वर समा रहा है—इस समस्त का नाम है 'ज्ञान' और एक ही नित्य परमेश्वर से विविध नाशवान् पदार्थों की उत्पत्ति को समस्त केना 'विज्ञान' कहा जाता है (गीता १३-१)। एवं इसी का घर भस्म का विचार करते हैं। इसके सिवा अपने शरीर में अर्थात् सेल में कितने आत्मा कहते हैं। उसके सबसे स्वरूप को ज्ञान देने से भी परमेश्वर के स्वरूप का बोध हो जाता है। इस प्रकार के विचार को सेलसेलविचार कहते हैं। इनमें से पहले घर-अधर के विचार का वर्णन करके फिर तेरहवें अध्याय में सेलसेल के विचार का वर्णन किया है। यद्यपि परमेश्वर एक है

सप्तमोऽध्याय ।

श्रीमद्भगवानुवाच ।

मध्यास्तकमनाः पार्थ योर्म युक्तजन्मवाधयः ।

अस्तंशयं सप्तमं मां यथा शास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

ज्ञान तेऽहं सविज्ञानमिवं यस्याम्यनेपथः ।

यज्ज्ञात्वा मेह भूयाऽन्यज्ज्ञातव्यमवनिप्यते ॥ २ ॥

तथापि उपासना की दृष्टि से उसमें दो भेद होते हैं। ठीक अत्यक्त स्वरूप केवल बुद्धि से ग्रहण करने योग्य है और स्थल स्वरूप प्रत्यक्ष अवगम्य है। अतः इन दोनों मार्गों या विधियों को इसी निरूपण में बतलाना पण कि बुद्धि से परमेश्वर को कैसे पहचानें? और भ्रष्टा या भक्ति से स्थल स्वरूप की उपासना करने से उसके द्वारा अत्यक्त का ज्ञान कैसे होता है? तब इस समूचे विवेचन में यति ग्यारह अध्याय ग्या गये तो कोई आश्चर्य नहीं है। इससे सिवा इन दो मार्गों से परमेश्वर के ज्ञान के साथ ही इन्द्रियनिग्रह भी आप-ही-आप हो जाता है। अतः केवल इन्द्रियनिग्रह करा देनेवाले पातञ्जलयोगसाध की अपेक्षा मोक्षधाम में ज्ञानमार्ग और भक्तिमार्ग की योग्यता भी अधिक मानी जाती है। तो भी स्मरण रह कि वह तारा विवेचन कर्मयोगमार्ग के उपपादन का एक अंश है वह स्वतन्त्र नहीं है। अध्याय गीता के पहले छः अध्यायों में कम दूसरे पदक में भक्ति और तीसरी पञ्चाध्यायी में ज्ञान इस प्रकार गीता के अतीन स्वतन्त्र विभाग मिले जाते हैं वे तत्त्वतः टीक नहीं हैं। स्पष्टमान से देखते ॥ वे तीनों विषय गीता में आये हैं सही परन्तु वे स्वतन्त्र नहीं हैं। किन्तु कर्मयोग के अङ्गों के रूप से ही उनका विवेचन किया गया है। इस विषय का प्रतिपादन गीताग्रहस्य के बीचहमें प्रकरण (पृ ४५-४६) में किया गया है। इसलिये यहाँ उनकी पुनरावृत्ति नहीं करते। अब श्रेयसा साद्विधे कि सातवें अध्याय का आरम्भ सावान कि प्रकरण करते हैं।]

श्रीमद्भगवान् न ब्रूया - (१) हे पाप! मुझ में जिन ग्या कर भार मेरा ही आभय बरके (कम) पाप का आपराध करते हुए मुझ जिन प्रकार से या जिन विधि से मेरा पून और सहायविहीन बन हागा उस मुन () विज्ञानमार्ग इस पूरे ज्ञान का मैं मुख्य कहता हूँ कि जिनके ज्ञान में मेरा इस पदक में निर और कुछ भी जानने के लिये नहीं रह जाता।

[पहले अंश के द्वारा ही आभय बरके इन अध्यायों से भार विचार कर पाप का प्रमाण होता है कि पहले के अध्यायों में बर्तित कर्मयोग की विधि के लिये ही भगवान् ज्ञान-विज्ञान कहा है - स्वतन्त्र रूप में नहीं बताया

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्व्यति सिद्ध्ये ।

यत्ततामपि सिद्धिर्मा कश्चिन्मा वेति तत्त्वता ॥ ३ ॥

हे (देखो गीतार. प्र. १४ पृ. ४७) । न केवल इसी श्लोक में, प्रस्तुत गीता में अन्यत्र भी कर्मयोग को ध्वन्य कर ये शब्द आये हैं — 'प्रयोगमाभितः' (गीता १२ ११) 'मत्पर' (गीता १८. ५७ और ११ ५५) अतः इस विषय में कोई शङ्का नहीं रहती कि परमेश्वर का आशय करके किस योग का आचरण करने लिये गीता कहती है वह पीछे के छः अध्यायों में प्रतिपादित कर्मयोग ही है। कुछ लोग विज्ञान का अर्थ अनुभविक ब्रह्मज्ञान अथवा ब्रह्म का सम्सात्कार करते हैं। परन्तु ऊपर के कथनानुसार हमें ज्ञात होता है कि परमेश्वरी ज्ञान के ही समष्टिरूप (ज्ञान) और व्यष्टिरूप (विज्ञान) वे दो भेद हैं (गीता ११ ३ और १८ ५ देखो)। दूसरे श्लोक — 'छि और कुछ भी जानने के लिये नहीं रह जाता' — उपनिषद् के आधार से लिखे गये हैं। छान्दोग्य उपनिषद् में श्वेतकेतु से उनके बाप ने यह प्रश्न किया है कि 'येन अविज्ञात विज्ञातं भवति' — वह क्या है कि जिस एक के ज्ञान सेने से सब कुछ ज्ञान किया जाता है? और फिर आगे उसका इस प्रकार मुत्तमसा किया है — 'यथा सौम्यैरेन मृत्पिण्डेन सव मृष्मयं विज्ञातं स्याद्वाय्वात्मनः विज्ञातं नामधेयं मृत्पिण्डेन सत्यम्' (छां. १ १ ४) — हे वात! जिस प्रकार मिट्टी के एक गोले के भीतरी भेद को ज्ञान सेने से ज्ञात हो जाता है कि शीप मिट्टी के पण्य उसी मृत्पिण्ड के विभिन्न नामरूप धारण करनेवाले विभर हैं। और कुछ नहीं है। उसी प्रकार ब्रह्म को ज्ञान सेने से दूसरा कुछ भी जानने के लिये नहीं रहता। मुण्डक उपनिषद् (१ २ १) में भी आरम्भ में ही यह प्रश्न है कि 'कस्मिन्नु भगवो विद्यन्ते तस्मिन् विज्ञातं भवति' — जिसका ज्ञान हो जाने से अन्य सब वस्तुओं का ज्ञान हो जाता है! इसके व्यष्ट होना है कि अद्वैत वेदान्त का वही तत्त्व वही अभिप्रेत है कि एक परमेश्वर का ज्ञानविज्ञान ही जाने से इन ज्ञान ॥ और कुछ भी जानने के लिये रह नहीं जाता। क्योंकि ज्ञान का मूलतत्त्व तो एक ही है। नाम और रूप के भेद से वही सबत्र समावा हुमा है। जिहा उनके और कोई दूसरी वस्तु बुनिया में है ही नहीं। यदि ऐसा न हो तो दूसरे श्लोक की प्रतीत्य सार्पक नहीं होती।]

(३) इसी मनुष्या में काइ एक भाष ही निधि पाने का यत्न करता है; और प्रयत्न करनेवाले इन (अनक) सिद्ध पुरुषों में से एक भाष का ही मेरा तत्त्व ज्ञान हो जाता है।

[यान १६ कि यही प्रयत्न करनेवालों का यद्यपि सिद्ध पुरुष वह जिहा
६ तथापि परमेश्वर का ज्ञान हा ज्ञान पर ही उन्हें निधि प्राप्त होगी है; अथवा

११ भूमिरपोऽमलौ वायुः स मनो बुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरुच्यते ॥ ४ ॥

अपरयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो यथेष्टं धारयत जगत् ॥ ५ ॥

पदाधामीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रथमं प्रकृतमस्तथा ॥ ६ ॥

मत्तः परतरं नाम्नात् किञ्चिदस्ति धर्मजम् ।

मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मधिगणा इव ॥ ७ ॥

[नहीं। परमेश्वर के ज्ञान के दूर अक्षर-विचार और क्षेत्रक्षेत्रज्ञ-विचार से दो मंदा हैं। उनमें से अब दूर-अक्षर-विचार का आरम्भ कर रहे हैं -]

(४) पृथ्वी जल अग्नि वायु, आकाश (ये पाँच सूक्ष्म भूत), मन, बुद्धि और अहङ्कार इन आठ प्रकृतियों में मेरी प्रकृति विभाजित है। (५) वह अपराधार्थात् निम्न भेदी की (प्रकृति) है। हे महाबाहु अर्जुन! यह जानो कि इससे भिन्न काल के धारण करनेवाली पराधार्थात् उच्च भेदी की जीवन्तस्वरूपी मेरी दूसरी प्रकृति है। (६) समझ लो कि इन्हीं दोनों से सब प्राणी उत्पन्न होते हैं। सारे काल का प्रमाण अर्थात् सुरु प्रथम अर्थात् अन्त में ही हूँ। (७) हे जनकज! मुझ में परे और कुछ नहीं है। बाये में पिरोव हुए अधियों के समान मुझ में यह सब रूपा हुआ है।

[इन बातों श्रवण में सब दूर-अक्षर ज्ञान का सार आ गया है और भगवद् श्रवण में इसी का विस्तार किया है। संक्षेपशब्द में सब सृष्टि के अचेतन अर्थात् अष्टप्रकृति और सचेतन पुरुष से दो स्वतन्त्र तत्त्व क्लृप्त कर प्रतिपादन किया है कि उन दोनों तत्त्वों से परार्थ उत्पन्न हुए - इन दोनों से परे तीसरा तत्त्व नहीं है। परन्तु गीता का वह दैत मंथन नहीं। अतः पाँचवें श्लोक में वचन दिया है कि इनमें अष्टप्रकृति निम्न भेदी का विभूति है और जीव अर्थात् पुरुष भेद भेदी कि विभूति है। और कहा है कि उन दोनों से समस्त सृष्टि अष्टम सृष्टि उत्पन्न होती है। (गीता गीता ११-२६)। इनमें से जीवभूत भेद प्रकृति का विस्तारकाहेतु विचार क्षेत्रज्ञ की दृष्टि से आग देरहर्ष अध्याय में किया है। अब यह गुरु श्रवणप्रकृति। गीता का सिद्धान्त है (गीता गीता १२) कि वह स्वतन्त्र नहीं; परमेश्वर की अध्यायता में उत्पन्न समस्त सृष्टि की उत्पत्ति होती है। यद्यपि गीता में प्रकृति का स्वतन्त्र नहीं माना है तथापि शास्त्रधाम में प्रकृति के दो भेद हैं उनकी को कुछ देरपर से गीता में प्रायः कर दिया है (गीता. प्र ८ पु १८०-१८४)। और परमेश्वर से माया के

६६ त्रिमिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।
 मादितं नामिमाणाति मामेव्य परमम्यम् ॥ १३ ॥
 हैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरध्या ।
 मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥ १४ ॥
 न मां दुष्कृतिभ्यो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।
 माययापहृताणा आसुरं मायमायिताः ॥ १५ ॥

(१३) (सत्य, रब और तम) इन तीन गुणात्मक भावों से अर्थात् पदार्थों से मोहित हो कर यह सारा संसार इनसे परे के (अर्थात् निर्गुण) मुक्त भगवान् (परमेश्वर) को नहीं जानता ।

[माया के सम्बन्ध में गीतारहस्य के ९ वें प्रकरण में यह सिद्धान्त है कि माया अथवा अज्ञान त्रिगुणात्मक हेतुनिष्ठ का कर्म है न कि आत्मा का । आत्मा तो अनमय और नित्य है । इन्द्रियों उसको भ्रम में डालती हैं—उसी भ्रष्टी सिद्धान्त को ऊपर के श्लोक में कहा है। (इसी गीता ७ २४ और गीतार म ५ २३७-२४९)]

(१४) मेरी यह गुणात्मक और दिव्य माया दुष्ट है। अतः इस माया को वे पार कर लेंगे कि जो मेरी ही शरण में आते हैं।

[उससे प्रकट होता है कि सांख्यशास्त्र की त्रिगुणात्मक प्रकृति को ही गीता में ममान् अपनी माया कहते हैं। महाभारत के नारायणीयोपाख्यान में कहा है, कि नारद को विस्वरूप दिग्गज कर अन्त में ममान् बोले, कि—
 माया ह्येषा मया सृष्टा बर्मा पश्यसि नारद ।
 सर्वशुभमिर्गुणैर्मेव त्वं श्रुत्यर्हसि ॥

ह नारद ! तुम जिसे देव रह हो वह मेरी उत्पत्ति की दुर माया है। तुम मुझे सब प्राणियों के गुण से युक्त मत समझो (शां. २१९. ४४)। वही सिद्धान्त अब यहाँ भी कथ्यना गया है। गीतारहस्य के ७ वें और ९ वें प्रकरण में कथना दिया है कि माया क्या चीज है ?]

(१५) माया न विनष्ट ज्ञान नष्ट कर दिया है ऐश मूढ़ और दुष्कर्म नराधम आसुरी बुद्धि में पड़ कर मेरी शरण में नहीं आते।

[यह ज्ञाप्य दिया कि माया में डूब रहनेवाले लोग परमेश्वर को भूख ज्ञान है भार नष्ट हो जाते हैं। अब ऐसा न करनेवाले अर्थात् परमेश्वर की शरण में आ कर उसी प्रति करनेवाले लोगों का वर्णन करते हैं।]

५५ चतुर्विधा मज्जन्ते मां अमाः सुकृतिनोऽर्जुन ।

आतो जिज्ञासुरर्थार्थी क्षामी च मरतर्पणम् ॥ १६ ॥

तेषां क्षामी मिथ्ययुक्त एकप्रकृतिर्विशिष्यते ।

प्रियो हि क्षामिनोऽप्यर्थमहं स च मम प्रियः ॥ १७ ॥

उदाहारं सर्वं पश्यते क्षामी त्वात्मैव मे मतम् ।

आस्थित स हि युक्तात्मा मामेवानुसर्मा गतिम् ॥ १८ ॥

बहूनां जन्मनामन्तं क्षाम्यत्मां प्रपद्यत ।

वासुदेवं सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥ १९ ॥

(१६) हे मरतभेद अर्जुन ! चार प्रकार के पुण्यात्मा लोग मेरी भक्ति किया करते हैं - १ आत अथात् रोग से पीड़ित २ जिज्ञासु अथात् ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा करनेवाले ३ अर्थार्थी अर्थात् इन्द्रिय आदि काम्य वासनाओं का मन में रक्नेवाले और ४ क्षामी अर्थात् परमेश्वर का ज्ञान पा कर कृपा हो जाने से आगे कुछ प्राप्त न करना हो तो भी निष्कामबुद्धि से भक्ति करनेवाले । (१७) इसमें एक भक्ति अथात् अनन्यमात्र से मेरी भक्ति करनेवाले और सबैव युक्त यानी निष्काम बुद्धि से करनेवाले क्षामी की योग्यता विशेष है । क्षामी को मैं अत्यन्त प्रिय हूँ; आर क्षामी मुझे (अत्यन्त) प्रिय है । (१८) ये सभी भक्त उदाहर अथात् अच्छे हैं परन्तु मेरा मत है कि इनमें क्षामी तो मेरा आत्मा ही है । क्योंकि युक्तचित्त हो कर (सब की) उत्तमोत्तम प्रतिस्वर्ण्य भुक्तमै ही वह उड़ा रहता है । (१९) अनेक कर्मों के भ्रमन्तर यह अनुभव हो जाने से - कि जो कुछ है वह सब वासुदेव ही है - ज्ञानवान् मुझे पा लेता है । ऐसा महात्मा अत्यन्त दुर्लभ है ।

[अर अरर की दृष्टि से मगवान् ने अपने स्वर्ण्य का यह ज्ञान क्लृप्त दिया कि प्रकृति और पुण्य देना मेरे ही स्वर्ण्य हैं और पारा और मैं ही एकता से मरा हूँ । इसके साथ ही मगवान् ने ऊपर जो यह क्लृप्ताया है - कि इस स्वर्ण्य की भक्ति करने से परमेश्वर की पहचान हो जाती है - उसका तात्पर्य को समझी मीति । गमन रक्ना चाहिये । उपासना सभी को चाहिये । फिर पाह व्यक्तकी करो पाहै अभ्यक्त की । परन्तु व्यक्त की उपासना मुख्य हा होने के कारण यहाँ उनी का ब्रह्म है और उनी का नाम भक्ति है । तथापि स्वायत्तबुद्धि को मन में रक् कर किसी विशेष हेतु के थिय परमेश्वर की भक्ति करना निम्नश्रेणी की भक्ति है । परमेश्वर का ज्ञान पाने के हेतु से भक्ति करनेवाले (जिज्ञासु) की भी सखा ही समझना चाहिये । क्योंकि उसकी विशासुभ-अवस्था से ही व्यक्त होता है कि अभी तक उतकी परिपूर्ण ज्ञान नहीं हुआ । तथापि कहा है कि ये सब भक्ति करनेवाले होने

§ ५ रसोऽहमधु कौन्तेय प्रमासि दक्षित्ययो ।

प्रणवः सर्ववर्षेषु दण्ड्यः सौ पौरुषं स्रुपु ॥ ८ ॥

हारा ब्रह्मप्रकृति उत्पन्न हो चुकने पर (गीता ७ १४) सांख्यों का किया हुआ यह बयान कि प्रकृति से सब पदार्थ कैसे निर्मित हुए अर्थात् गुणोत्कर्ष का तत्त्व भी गीता को मास्य है (देखो गीतार प्र. ९ पृ २५४)। सांख्यों का कथन है कि प्रकृति और पुरुष मिल कर कुछ पचीस तत्त्व हैं। इनमें प्रकृति से ही ठेहर तत्त्व उपजते हैं। इन तेईस तत्त्वों में पौंच स्वरूप भूत इस इन्द्रियों और मन से सोख्द तत्त्व शेष सात तत्त्वों से निकले हुए अर्थात् उनके विचार हैं। अतएव यह विचार करते समय (कि 'मूळतत्त्व' मिलने हैं।) इन सोख्द तत्त्वों को छोड़ देते हैं और 'न्ही' छोड़ देने से बुद्धि (महान्) अहङ्कार और पञ्चतन् माषाएँ (सूक्ष्मसूत) मिल कर सात ही मूळतत्त्व बचे रहते हैं। सांख्यशास्त्र में 'न्ही' बातों को 'प्रकृति-विकृति' कहते हैं। ये सात प्रकृति-विकृति और मूळ-प्रकृति मिल कर अब आठ ही प्रकार की प्रकृति हुई और महाभारत (शां ११ १ - १५) में 'न्ही' को अष्टधा प्रकृति कहा है। परंतु सात प्रकृतिविकृतियों के सात ही मूळप्रकृति की गिनती कर केना गीता को योस्य नहीं बैचा। क्योंकि ऐसा करने से यह भेद नहीं गिन्समाया जाता कि एक मूळ है और उसके सात विचार हैं। इसी से गीता के 'स बर्गीकरण' में - कि सात प्रकृतिविकृति और मन मिल कर अष्टधा मूळप्रकृति है - और महाभारत के बर्गीकरण में चौड़ा-सा भेद किया गया है (गीतार प्र ८ पृ १८४)। चाराध यद्यपि गीता को सांख्यशास्त्रों की स्वतन्त्र प्रकृति स्वीकृत नहीं तथापि स्मरण रहे कि उसके अगले विस्तार का निरूपण रोनीने बसुतः समान ही किया है। गीता के समान उपनिषद् में भी बयान है सामान्यतः परब्रह्म से ही -

एतस्मादन्वतः प्राप्ती मनः सर्वेन्द्रियणि च ।

सं बसुर्ज्योतिरायः पृथिवी विषम्य चाग्निः ॥

इस (पर पुरुष) से प्राण मन सब इन्द्रियाँ, आकाश वायु अग्नि जल और विश्व को धारण करनेवासी पृथ्वी - ये (सब) उत्पन्न होते हैं (मुग्ग २. १ १ के. १ १५; प्रभ ६ ४)। अधिक जानना हो ता गीतारहस्य का ८ वीं प्रकरण देखो। नीचे श्रीक में कहा है कि पृथ्वी आप प्रकृति पञ्चतन् में ही हैं - और अब यह कह कर कि इन तत्त्वों में जो गुण हैं वे भी मैं ही हूँ - ऊपर के इन बयान का लायीकरण करते हैं कि ये सब पदार्थ एक ही बातों में मलियों के समान पिराये हुए हैं -]

(८) हे कौन्तेय ! जल में रस में हैं। अमृतत्व की प्रमा में हैं। लव केने में प्रणव अर्थात् अन्धकार में हैं। आकाश में शब्द में हैं और सब पुरुषों का पीर

पुण्यो गन्धः पुष्पिण्यां च तेजश्चास्मि विभावसी ।

जीवने सत्रभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥

वीजं मां सत्रभूतानां विद्धि पाथ सनातनम् ।

बुद्धिबुद्धिमवामस्मि तजस्तजस्विनामहम् ॥ १० ॥

धर्मं धृत्यतामस्मि कामरागविषर्जितम् ।

धर्माविरुद्धा भूतेषु कामाऽस्मि मरुतपम् ॥ ११ ॥

ये श्रेय सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च य ।

मत्त पश्यति तान्विद्धि न त्यक्तं तेषु त मयि ॥ १२ ॥

मैं हूँ। () पूष्पी में पुष्पगन्ध अथवा सुगन्ध एवं अग्नि का ठेक मैं हूँ। सब प्राणियों की जीवनशक्ति और तपस्वियों का तप मैं हूँ। (१) हे पाथ ! मुझसे सब प्राणियों का सनातन बीज समतः। बुद्धिमानों की बुद्धि और तब स्त्रिया का ठेक भी मैं हूँ। (२) काम (वासना) और राग अथवा विषयसक्ति (इन दोनों का) पण कर कमबान् लोगों का बन्ध मैं हूँ। और हे मरुतभट्ट ! प्राणियों में - धर्म के विरुद्ध न जानेवाला - काम भी मैं हूँ। (३) और वह समस्त कि जो कुछ सात्त्विक राजस या तामस मय अथवा पशुप है, वे सब मुझ ही हुए हैं। परन्तु वे मुझमें हैं; मैं उनमें नहीं हूँ।

[वे मुझमें हैं मैं उनमें नहीं हूँ इसका अर्थ बड़ा ही गम्भीर है। पहला अर्थ प्रकट अर्थ यह है कि सभी पशुप परमेश्वर ने सृष्टि कर दी है। इसलिये प्राणियों का भी समान इन पशुपों का गुणधर्म भी यद्यपि परमेश्वर ही है तथापि परमेश्वर की शक्ति इसी में नहीं जुड़ जाती। नमस्ना बाह्य दि इतना शक्ति कर इनके पर भी यही परमेश्वर है और यही अर्थ आगे इन समस्त जगत् का मैं प्रकट कर रहा हूँ (गीता १३-४०) इन श्रोत्र में बर्णित है परन्तु इनके अतिरिक्त दूरता भी अर्थ न प विवक्षित रहता है। वह यह कि निगुणामय जगत् का नाशक यद्यपि मुझमें निगुण जगत् हीना पड़ता है तथापि वह नाशक मेरे निगुण स्वरूप में नहीं रहता और इन दूर अर्थ का मन मैं रख कर भूतभूत न के भूतभूत (- ४ भाग ५) इत्यादि परमेश्वर की अमर-रूप शक्तियों के बल विविध रूप हैं (गीता ११-१४-१५)। इन प्रकार यदि परमेश्वर की शक्ति नमस्ना जगत् न भी अर्थ है तो प्रकट है कि परमेश्वर के लक्ष स्वरूप का पहचानन के वि इत मयिक जगत् न ही न के अर्थ है; और अब उक्त अर्थ स्पष्टता प्रकटन कर रहे हैं -]

§ 5 त्रिमिर्युक्मयैर्मयिरेभि सर्वाभिर्जगत् ।
मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्यम् ॥ १३ ॥
वैवी क्षेपा गुणमयी मम माया दुरधया ।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तपस्ति ते ॥ १४ ॥
म मां बुद्धिभिर्नो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमा ।
माययापहृतज्ञाना आसुरं मावनामिताः ॥ १५ ॥

(१३) (सत्त्व रज और तम) इन तीन गुणात्मक मयों से अर्थात् पदार्थों से मोहित हो कर यह तारा चत्वार इनसे परे के (अर्थात् निर्गुण) मुक्त अम्ब (परमेश्वर) को नहीं जानता ।

[माया के सम्बन्ध में गीतारहस्य के ९ वें प्रकरण में यह सिद्धान्त है, कि माया अथवा अज्ञान विगुणात्मक देहेन्द्रिय का धर्म है न कि आत्मा का । आत्मा तो स्वयम्भ और नित्य है । इन्द्रियों उसके धर्म में आती हैं — उन्हीं अद्वैती सिद्धान्त को ऊपर के श्लोक में कहा है । (देखो गीता ७ २४ और गीतार. प्र. ९ पृ २३७-२४९)]

(१४) मेरी यह गुणात्मक और दिव्य माया दुस्तर है । अतः इस माया को वे पार कर अंत हैं जो मेरी ही धारण में आते हैं ।

[इसल प्रकट होता है कि सांख्यशास्त्र की विगुणात्मक प्रकृति का ही यौता हैं आत्मान् अपनी माया कहते हैं । महाभारत के नारायणीयोपाख्यान में कहा है, कि नारद का विश्वरूप दिव्यत्व कर अन्त में आत्मान् बोले, कि :-

माया क्षेपा मया मूढा यस्यां पश्यन्ति जगत् ।
सर्वज्ञगुणैर्भुङ्क्ते नैव त्वं ज्ञातुमशक्ते ॥

हे नारद ! तुम जिन देव रहें हो वह मेरी उत्पत्ति की दुर माया है । तुम मुझे सब प्राणियों के गुणा से कुछ मल समझा (शां. ११९. ४४) । वही सिद्धान्त अब यहाँ भी कल्पया गया है । गीतारहस्य के ९ वें और १० वें प्रकरण में कल्प दिया है कि माया क्या थी है ?]

(१५) माया न त्रिनयन ज्ञान नष्ट कर दिया है । एत मूढ और दुष्कर्मी नराधम आसुरी बुद्धि में पट कर मेरी धारण में नहीं आते ।

[यह कल्प दिया कि माया में जब रहनेवाले लोग परमेश्वर का भूत ज्ञान ह आन नष्ट हो जाते हैं । अब ऐसा न करनेवाले अर्थात् परमेश्वर की धारण में आ कर उसकी शक्ति करनेवाले लोगों का वर्णन करते हैं ।]

॥ १६ ॥ चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिमोक्षुन ।

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त पञ्चमक्तिर्बिंशित्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽप्यर्थमहं स च मम प्रियः ॥ १७ ॥

उवाच सत्यं ष्येते ज्ञानी त्वात्मीय मे मतम् ।

आस्थिताः स हि युक्तात्मा मामेवामुत्तमां गतिम् ॥ १८ ॥

बहूनां जन्मनामस्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यत ।

वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥ १९ ॥

(१६) है भरतभद्र अञ्जुन ! चार प्रकार के पुण्यात्मा स्वेग मेरी भक्ति किया करते हैं - १ अर्त अर्थात् रोग से पीड़ित २ जिज्ञासु अर्थात् ज्ञान प्राप्त कर देने की इच्छा करनेवाले ३ अर्थार्थी अर्थात् इष्ट आदि वांछ्य वासनाओं को मन में रखनेवाले और ४ ज्ञानी अर्थात् परमेश्वर का ज्ञान पा कर कृपा हो जाने से भक्त कुछ प्राप्त न करना हो तो भी निष्कामबुद्धि से भक्ति करनेवाले । (१७) इसमें एक भक्ति अर्थात् अनन्यमात्र से मेरी भक्ति करनेवाले और सर्वत्र युक्त बानी निष्काम-बुद्धि से करनेवाले ज्ञानी की योग्यता विशेष है । ज्ञानी का मैं अत्यन्त प्रिय हूँ और ज्ञानी मुझे (अत्यन्त) प्रिय हूँ । (१८) ये सभी भक्त उदार अर्थात् अच्छे हैं परन्तु मेरा मत है कि इनमें ज्ञानी तो मेरा आत्मा ही है । क्योंकि युक्तचित्त हो कर (सब की) उत्तमोत्तम गतिस्वरूप मुझमें ही वह उद्वार रहता है । (१९) अनेक जन्मों के भ्रमन्तर वह अनुभव हो जान से - कि जो कुछ है वह सब वासुदेव ही है - ज्ञानवान् मुझे पा लेता है । ऐसा महात्मा अत्यन्त दुर्लभ है ।

[पर-अन्तर की दृष्टि से ज्ञानवान् ने अपने स्वभाव का वह ज्ञान स्तम्भ दिया, कि प्रकृति और पुरुष दोनों मेरे ही स्वरूप हैं और चारी ओर मैं ही प्रकृता व भूता हूँ । इसके साथ ही ज्ञानवान् ने ऊपर आ यह कहाया है - कि इस स्वरूप की भक्ति करने से परमेश्वर की पहचान हो जाती है - उक्त सात्विक का मयी मोक्षि स्मरण रखना चाहिये । उपासना सभी को चाहिये । फिर चाह स्पष्टकी करो चाह अभ्यास की । परन्तु स्पष्ट की उपासना सुलभ हो ज्ञान के कारण यहाँ उन्नी का कथन है और उन्नी का नाम भक्ति है । तथापि स्वाध्यायबुद्धि का मन में रख कर किसी विचार हेतु के लिए परमेश्वर की भक्ति करना निम्नश्रेणी की भक्ति है । परमेश्वर का ज्ञान पाने के हेतु से भक्ति करनेवाले (जिज्ञासु) का भी उपा ही समझना चाहिये क्योंकि उक्तकी विरासुख-अवस्था से ही स्पष्ट होता है कि अभी तक उसकी परिपूर्ण ज्ञान नहीं आया । तथापि कहा है कि ये सब भक्ति करनेवाले होने

§ ५ कर्मस्तेसौर्वैतज्ञानाः प्रपद्यन्तऽन्यदेवता ।

त तं नियममास्थाय प्रकृत्या नियताः स्वया ॥ २० ॥

यो या यां यां तनुं भक्तः भक्षयार्चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचक्षां भक्ष्यां तामय विद्वद्याम्यहम् ॥ २१ ॥

के कारण उक्त अर्थात् भण्डे मार्ग से जानेवाले हैं (श्लो १८) पहले तीन श्लोकों का तात्पर्य है कि अनप्राप्ति से कृतार्थ हो करके भिन्न इस काम में कुछ करने अथवा पाने के लिये नहीं रह जाता (गीता १. १७-१९) ऐसे ज्ञानी प्रुख निष्कम्प-बुद्धि से जो भक्ति करते हैं (भाग. १. ७. १) वही सब में भेद है। प्रह्लाद नारद आदि की भक्ति इसी भेद भेदी की है; और इसी से माध्वत में भक्ति का जन्म भक्तियोग अर्थात् परमेश्वर की निहंतुल्य और निरन्तर भक्ति माना है [भाग १. २९. १२; और गीता. प्र. १३ पृ. ४१२-४१३. १७ वें और १९ वें श्लोक के एकमूर्च्छि और वासुदेव पर माध्वतधर्म के हैं। और वह कहने में कोई शक्ति नहीं कि भक्त का उक्त सभी वर्णन भागवतधर्म का ही है। क्योंकि महानारद (श्री १४१. १३-१५) में इस धर्म के वर्णन में बलुर्विच भक्तों का उल्लेख करते हुए कहा है कि -

बलुर्विच भक्त भक्त एव हि मे सुखम् ।

तेषामेकान्तिनाः श्रेष्ठं वे वैभक्त्यन्तदेवताः ॥

नहमेव गतिस्तेषां भिरासीः कर्मकरिणाम् ।

वे च सिद्धयन्तो भक्त्यः कर्मकमा हि वे मताः ॥

सर्वे भवगणमांस्ते प्रविवृणुस्तु श्रेष्ठमात्म् ।

अनन्यदैवत और एकान्तिक भक्त किस प्रकार 'निराशी' अर्थात् प्रत्यक्षधारित रूप करता है उस प्रकार अन्य तीन भक्त नहीं करते। वे कुछ न-कुछ हैद मन में रख कर भक्ति करते हैं। "वी से वे तीनों व्यक्तीस हैं; और एकान्ती प्रति कुछ (अनकार) हैं। एवं आगे 'वासुदेव शब्द की आध्यात्मिक व्युत्पत्ति यों की है - सर्वसूताविभासक वासुदेवस्ततो ब्रह्म - मैं बाध करता हूँ। इसी से मुझको वासुदेव कहते हैं (श्री १४१. ४)। अब यह वर्णन करते हैं कि यदि सर्वत्र एक ही परमेश्वर है तो योग भिन्न भिन्न देवताओं की उपासना क्यों करते हैं? और ऐसे उपासकों को क्या फल मिलता है?]

(२) अपनी अपनी प्रकृति के नियमानुसार भिन्न भिन्न (स्वर्ग भारि फलों की) कामवाचनाओं से पागल हुए योग भिन्न भिन्न (उपासनाओं के) नियमों को पाछ कर दूसरे देवताओं को भक्ते रहते हैं। (२१) को भक्त भिन्न रूप की अर्थात् देवता की भक्षा से उपासना किया जाहता है उसकी उही भक्षा को मैं

॥ तथा भद्रया युक्तस्तस्या राधनर्माहत ।

एभत च तत कामान्मयय विहितान्दि ताम ॥ २२ ॥

अन्यत्तु फलं तेषां तद्गुणस्यत्यमधमाम् ।

दयान्दधयजा यान्ति मञ्जुक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥

मिथ कर देता हूँ। () फिर उस भक्ता से युक्त होकर वह उस देवता का आराधना करने लगता है। एवं उसका मेर ही निमाण क्रिय हुए कामपय मिथ्य है। (१) परन्तु (इन) भगवद्भक्ति स्मरणों का मिथ्येवाच्य से पद नाशवान् है (मध्य ६ समान मिथ रहनवाय नहीं है)। देवताओं को ग्रहनेवाय उन ६ पाठ होते हैं और मेरे मन्त्र यहाँ भान है।

[illegible]

५५ अभ्यर्त्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्त मामनुत्तमः ।

पर मायमजानन्तो ममाभ्ययममुत्तमम् ॥ २४ ॥

मार्हं प्रकाशः सर्वस्य योगमायास्तमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमभ्ययम् ॥ २५ ॥

गीतारहस्य के १ वे (पृ. २६९) और ११ वे प्रकरण (पृ. ४७-४९) में इस विषय का अधिक विवेचन है उसे देखो। कुछ लोग यह मूढ़ होते हैं कि देवताराम्यन का फल भी ईश्वर ही देता है और वे प्रकृतिस्वभाव के अनुसार देवताओं की पुन में लग जाते हैं। अब ऊपर के उर्ली वर्णन का स्पष्टीकरण करते हैं -]

(२४) अनुक्ति अर्थात् मूढ़ लोग में भेद, उच्चोत्तम और अभ्यस्त रूप को जान कर मुक्त अभ्यस्त को स्वच्छ हुआ मानते हैं ! (२५) मैं अपनी योगरूप माया से आच्छादित रहने के कारण सब को (अपने स्वरूप से) प्रकट नहीं देखता। मूढ़ लोग नहीं जानते कि मैं अब और अभ्यय हूँ।

[अभ्यस्त स्वरूप को छोड़ कर स्वच्छ स्वरूप धारण कर देने की कुक्ति का योग करते हैं (देखो गीता ४ व; ७ १५ ७)। वेगन्ती योग इसी को माया कहते हैं। इस योगमाया से रक्षा हुआ परमेश्वर स्वच्छस्वरूपधारी होता है। सारांश - इस श्लोक का भावार्थ यह है कि स्वच्छतुष्टि मायिक भववा अनित्य है और अभ्यस्त परमेश्वर सत्ता या नित्य है। परन्तु कुछ लोग उस स्थान पर और अन्य स्थानों पर भी 'माया' का 'अलौकिक' अथवा 'विस्मयन अर्थ मान कर प्रतिपादन करते हैं कि यह माया मिथ्या नहीं - परमेश्वर के समान ही नित्य है। गीतारहस्य के नीचे प्रकरण में माया का स्वरूप का विस्तारवहित विचार किया है। इस कारण यहाँ इतना ही कह देते हैं कि यह बात अद्वैत वेगन्त को भी मान्य है कि माया परमेश्वर की ही कोई विच्छेदन और अनाति शक्ति है। क्योंकि, माया वक्ष्यति इन्द्रियों का उत्पन्न किया हुआ वस्तु है तथापि इन्द्रियों में परमेश्वर की ही शक्त से यह काम करती है। अतएव अन्त में इस माया को परमेश्वर की शक्ति ही कहना पड़ता है। बात है केवल इसके लक्ष्यता सत्य या मिथ्या होने में। जो ठीक शक्त से प्रकट होता है कि इस विषय में अद्वैत वेगन्त के समान ही गीता का भी पक्षी सिद्धांत है कि जिस नामरूपामक माया से अभ्यस्त परमेश्वर स्वच्छ माना जाता है वह माया - फिर चाहे उसे अलौकिक शक्ति कहे या और कुछ - अज्ञान से उत्पत्ति हुई विनाशक वस्तु या 'मोह' है। सत्य परमेश्वरतत्त्व - उसे प्रकट है। यदि ऐसा न हो तो अनुक्ति और 'मूढ़' लोगों का प्रयोग करने का कोई कारण नहीं दीज पड़ता। सारांश माया सत्य नहीं - सत्य है एक परमेश्वर ही। किन्तु गीता का कथन है कि इस माया में भूख रहने से लोग अनेक देवताओं के रूप में पड़े रहते हैं। ब्रह्मसंस्कृत उपनिषद् (१ ४ १)

वशाहं समसीतामि वर्तमानानि चार्जुन ।

अविप्याणि च भूतानि मां तु वेद न कथ्यन् ॥ २६ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेन हृन्दमाह्न भारत ।

मयभूतानि सम्मोहं मयं यान्ति परन्तप ॥ २७ ॥

ययां त्यन्तगतं पाप जनार्मा पुण्यकर्मणाम् ।

त हृन्दमाह्निमुक्ता भगवन् मां हृदयता ॥ २८ ॥

§ § जरामरणमोक्षाय मामाधित्य यतन्ति ये ।

त ब्रह्म तद्विद् कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाभिलम्ब ॥ २९ ॥

साधिभूताधिक्यं मां माधियज्ञं च य विद् ।

प्रयाज्जालेऽपि च मां त विदुषुक्तचतस्रः ॥ ३० ॥

इति भीमद्रुपकङ्गीतामु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे

ब्रह्मविज्ञानयोगो नाम सप्तमाध्यायः ॥ ७ ॥

[मैं इसी प्रकार का बणन हूँ । बड़ा बड़ा हूँ कि जैसा एक आत्मा भार ब्रह्म का एक ही न जान कर भेग्यब से मिल मिल देनाभा के चले मैं पड़ रहत हूँ । व दस्ताओं के पणु हैं - भवान् गाय भाति पणुभा न वैव मनुष्य का चयन होता हूँ ये ही इन भद्रानी मर्जी मे सिद्ध देवताओं का ही चयन हूँ । उनके मन्त्र का मोघ नहीं मिश्रता । माया में उच्छ कर इन्द्राव से भनक देनाओं की उगमना करनेवाले का वणन हो चुका । अब ज्ञानते हैं कि इस माया में पीर पीरे पुत्रकारा कबीकर होता हूँ]

(२६) हूँ भवन् इति ब्रह्मभान भार मरिष्यन् (जो ही पुत्र हूँ ऊह मादू भीर भात हानकाय) लब्धी प्राणिषा का मैं जानता हूँ परन्तु मुक्त कार भी नहीं जानता ।

(२७) कर्षादि हे भारत (इन्द्रियां च) इच्छा भीर द्वेष उदरजनेवाला (मुग्ध बुद्धि भाति) उक्त व माह न इस मूर्ख में समझ प्राप्ति, ह परम्पर । भ्रम में पतन कर हूँ (२८) परन्तु जिन पुण्यामाभा के पार का भनक हो गया है वे (मुग्ध बुद्धि भाति) - मैं के माह न हूँ कर दण्डा हो करके मरी मर्ति करन हूँ ।

[इस प्रकार माया में पुत्रकारा हो चुकन पर आगे उनकी जो मर्ति होनी है उसका वणन करते हूँ -]

(२९) (इस प्रकार) जो मर्ति माधय कर इन्द्राव भवान् पुत्राव्य के पार में हूँ न व मिय दण्डन करते हूँ व (३०) इति (३१) भवान् भीर न व वणन वी वणन हूँ (३२) भार मरिष्यन् मरिष्येव दण्ड मरिष्यन्त्य

(अर्थात् इस प्रकार, कि मैं ही सब हूँ) जो मुझे जानते हैं वे मुक्तचित्त (हाने के कारण) मरणकाल में भी मुझे जानते हैं।

[अगले अध्याय में अध्यात्म अभिभूत, अधिदैव और अधिबुद्ध का निरूपण किया है। कर्मशास्त्र का और उपनिषद् का सिद्धान्त है कि मरणकाल में मनुष्य के मन में जो वासना प्रकट रहती है उसके अनुसार उसे आगे जन्म मिलता है। उस सिद्धान्त को काय करके अन्तिम श्लोक में मरणकाल में भी शब्द हैं तथापि उक्त श्लोक के 'मी' पद से स्पष्ट होता है, कि मरने से प्रथम परमेश्वर का पूर्ण ज्ञान हुए बिना केवल अन्तःकाय में ही यह ज्ञान नहीं हो सकता (इससे गीता २.७२)। विशेष विवरण अगले अध्याय में है। वह लक्षते हैं कि इन दो श्लोकों में अभिभूत आदि शब्दों से आगे के अध्याय की प्रस्तावना ही की गई है।]

इस प्रकार श्रीमन्मवान् के गाय हुए — अर्थात् कहे हुए — उपनिषद् में ब्रह्म विद्यास्तग्त योग — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में ज्ञानविज्ञानयोग नामक सातवें अध्याय समाप्त हुआ।

आठवाँ अध्याय

[इस अध्याय में कर्मयोग के अन्तर्गत ज्ञानविज्ञान का ही निरूपण हो रहा है। और पिछले अध्याय में ब्रह्म अध्यात्म, कम अभिभूत अधिदैव और अधिबुद्ध, वे जो परमेश्वर के स्वरूप के विविध भेद कहे हैं पहले उनका अर्थ स्वस्मय विवेचन किया है कि उनमें क्या तथ्य है। परन्तु यह विवेचन इन शब्दों की केवल व्याख्या करके अर्थात् अत्यन्त संक्षिप्त रीति से किया है। अतः यहाँ पर उक्त विषय का कुछ अधिक सुस्पष्टता कर देना आवश्यक है। साधुसिद्धि के अर्थबोधन से उसके कटा की करना अनेक ढोंग अनेक रीतियों से किया करते हैं। १. और कहते हैं कि सृष्टि के लक्ष पञ्च पञ्चमहाभूतों का ही विचार है और पञ्चमहाभूतों का छोड़ मूल में दूसरा काँ भी तत्त्व नहीं है। २. दूसरे कुछ लोग (जैसे कि गीता ८ बीजे अध्याय में बचन है) यह प्रतिपादन करते हैं कि समस्त जगत् सब से भूमा है। और परमेश्वर यन्त्राराधनरूपी है। सब से ही उसकी पूजा होती है। ३. और कुछ सैद्धों का कहना है कि स्वयं ब्रह्म पञ्च सृष्टि के व्यापार नहीं करता; किन्तु उनमें से कोई न-कार सचेतन पुरुष या देवता रहते हैं; या कि इन व्यवहारों को किया करते हैं। और इन्हींमें से हमें उन देवताओं की आराधना करनी चाहिये। उदाहरणार्थ, ब्रह्म पञ्चमहाभूत के लोके में मूल नाम का ही पुरुष है वही प्रकृत देने बरहद का काम किया करता है अतएव वही उपास्य है। ४. शेष सब का कथन है कि

प्रत्येक पदार्थ में उस पदार्थ से भिन्न किसी श्रेयता का निवास मानना ठीक नहीं है। जैसे मनुष्य के शरीर में आत्मा है वैसे ही प्रत्येक बलु में उसी बलु का कुछ-न-कुछ सूक्ष्मरूप अर्थात् आत्मा के समान सूक्ष्म शक्ति वास करती है। वही उसका मूल और सच्चा स्वरूप है। उदाहरणार्थ, पद्म सूक्ष्म महाभूतों में पद्म सूक्ष्म तमामाएँ और हाथपैर आदि सूक्ष्म इन्द्रियों में सूक्ष्म इन्द्रियों मूलभूत रहती है। यही बोधे तत्त्व पर सांख्यों का यह मत भी अवलम्बित है कि प्रत्येक मनुष्य का आत्मा भी पृथक् पृथक् है और पुरुष असंख्य हैं। परन्तु ब्रह्म पण्डित है, कि यहाँ इस सांख्य मत का 'अभिदेह' वर्ग में समावेश किया गया है। उक्त चार पक्षों का ही क्रम से अधिभूत अधिपक्ष, अधिदेवत और अप्यात्म कहते हैं। किसी भी शब्द के पीछे 'अधि' उपसर्ग रहने से यह अर्थ होता है—'तदधिपक्ष', 'तदधिपक्ष' 'उत्त सम्बन्ध का' का उसमें रहनेवाला। इस अर्थ के अनुसार अधिभूत अनेक श्रेयताओं में रहनेवाला तत्त्व है। साधारणतया अप्यात्म उस शब्द को कहते हैं का वह प्रतिपादन करता है कि सर्वत्र एक ही आत्मा है। किन्तु यह अर्थ सिद्धान्त पक्ष का है। अर्थात् पूर्वपक्ष के इस कथन को खोज करके अनेक बलुओं या मनुष्यों में भी अनेक आत्मा हैं—'वेदान्तशास्त्र ने आत्मा की एकता के सिद्धान्त को ही निमित्त कर दिया है। अतः पूर्वपक्ष का यह विचार करना होता है तब माना जाता है कि प्रत्येक पदार्थ का सूक्ष्म स्वरूप या आत्मा पृथक् पृथक् है और यहाँ पर अप्यात्म शब्द से वही अर्थ अभिप्रेत है। महाभारत में मनुष्य की इन्द्रियों का उदाहरण देकर स्पष्ट कर दिया है कि अप्यात्म अधिदेवत और अधिभूत-इति से एक ही विवेचन के इस प्रकार भिन्न भिन्न भेद स्वीकार होते हैं? (गीता में मा. शा. ३.३ और अथ ४.१)। महाभारतकार कहते हैं कि मनुष्य की इन्द्रियों की विवेचन तीन तरह से किया जा सकता है। वेत्त—अधिभूत अप्यात्म और अधिदेवत। इन इन्द्रियों के द्वारा जो विषय ग्रहण किये जाते हैं—उदाहरणार्थ हाथों में जो लिखा जाता है कानों से जो सुना जाता है आँखों से जो देखा जाता है और मन से जिसका चिन्तन किया जाता है—वे तब अधिभूत हैं और हाथपैर आदि का (मांसपदार्थवादी) सूक्ष्म स्वरूप अर्थात् सूक्ष्म इन्द्रियाँ और इन इन्द्रियों के अप्यात्म हैं। परन्तु इन दानों इन्द्रियों का एकाग्र अधिदेवत-इति से विचार करने पर—अर्थात् यह मान करके, कि हाथों के श्रेयता हाथों की के पिण्डों गुह के भिन्न उरग्य के प्रभावति बाणी के अधि आँखों का रूप कानों के आकाश अपवादिता जीम के उरग्य, नाक के वायु मन के अग्निमा अद्वैत के बुद्धि और बुद्धि के श्रेयता पुरुष हैं—जो शब्द हैं कि यही श्रेयता स्रोत अस्ती अपनी इन्द्रियाँ के व्यापार किया करते हैं उरग्यता में भी उरग्यता के विषय अद्वैत-इति से जो श्रेय के वर्णित हैं उनमें मन की अप्यात्म और गुह अपवा अर्थात् की अधि देवत श्रेयता कहा है (शा. ३.३.३)। अप्यात्म ३.३.३ श्रेयता का यह मत ब्रह्म उरग्यता के विषय ही नहीं किया गया है उरग्य

अष्टमोऽध्यायः ।

अर्जुन उवाच ।

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुनरोत्तम ।

अभिभूतं च किं प्रोक्तमभिहितं किमुच्यते ॥ १ ॥

अधियक्ष कस्य कोऽत्र ब्रह्मस्मिन्मनुत्सवम् ।

प्रयाजकालं च कस्य ज्ञेयाऽसि नियतात्मनि ॥ २ ॥

अब इस प्रश्न का निर्णय करना पड़ा कि बाणी शत्रु और भोज प्रवृत्ति इन्द्रियों एवं प्राणों में भेद कौन है ? तब उपनिषदों में भी (बृ १ ७ २१ २३ छं. १. २. ३; श्रौषी ४ १२. १३) एक बार बाणी शत्रु और भोज इन सूक्ष्म इन्द्रियों को लेकर अध्यात्मरूप से विचार किया गया है तथा दूसरी बार ऊर्ही इन्द्रियों के देवता अग्नि सूर्य और आकाश को लेकर अभिषेकतद्वि से विचार किया गया है। चारों तरफ यह है कि अभिषेक अभिभूत और अध्यात्म आदि भेद प्राचीन काल से चले आ रहे हैं; और यह प्रश्न भी इसी क्रमाने का है कि परमेश्वर के स्वस्म की इन मित्र मित्र कल्पनाओं में से सच्ची कौन है ? तथा उसका तत्त्व क्या है ? बृहदारण्यक उपनिषद् (१ ७) में वाक्यस्वरूप ने उद्गाढ आकाश से कहा है कि सब प्राणियों में सब देवताओं में समग्र अध्यात्म में सब स्वेमों में सब बर्षों में और सब वेदों में व्याप्त होकर उनके न समझने पर भी उनके कचनेवाला एक ही परमात्मा है। उपनिषदों का बड़ी सिद्धान्त वेदान्तसूत्र के अन्तर्धानी अभिप्राय में है (वे सू. १ २. १८-२)। वहाँ भी सिद्ध किया है कि सब के अन्तःकरण में रहनेवाला यह तब लक्ष्यों की प्रकृति या जीवात्मा नहीं है किन्तु परमात्मा है। इसी सिद्धान्त के अनुरोध से महात्मा अब अर्जुन से कहते हैं कि मनुष्य की देह में सब प्राणियों में (अभिभूत) सब ब्रह्म में (अधिष्ठ) सब देवताओं में (अभिषेक) सब कर्मों में और सब वस्तुओं के सूक्ष्म स्वरूप (अर्थात् अध्यात्म) में एक ही परमेश्वर समाया हुआ है - यज्ञ इत्यादि नानात्व अथवा विविध स्वन लक्षा नहीं है। चारों ओर अध्याय के अन्त में महात्मा ने अभिभूत आदि भिन्न शब्दों का उच्चारण किया है उनका अब जानने की अर्जुन को प्रेरणा हुई। अतः वह पहले पूछता है -]

अर्जुन ने कहा :- (१) हे पुनरोत्तम ! वह ब्रह्म क्या है ? अध्यात्म क्या है ? कर्म के मानी क्या है ? अभिभूत कितने कहना चाहिये ? और अभिषेक कितने कहते हैं ? (२) अधियक्ष क्या होता है ? 'मनुत्सवम्' - यज्ञ देह में (अभिषेक) कौन है ? और अस्तवास में इन्द्रियनिग्रह करनेवाले योग गुप्तको कैसे पहचानते हैं ?

सूर्य का पुरुष ब्रह्म का देवता या ध्वजपुरुष इत्यादि सबैतन सूक्ष्म देहधारी देवता विवक्षित हैं और हिरण्यगर्भ का भी उसमें समाविष्ट होता है। यहाँ भगवान् ने अभियन्त' शब्द की व्याख्या नहीं की। क्योंकि, यह के विषय में तीसरे और चौथे अध्यायों में विस्तारसहित वर्णन हो चुका है। और फिर आगे भी कहा है कि सब यज्ञों का प्रभु और मोक्ष में ही हूँ (बैली गीता ९. २४ = २० और म. गा. भा. १४)। इस प्रकार अध्याम आदि के लक्षण बतलाने पर अन्त में संक्षेप से कह दिया है कि इस देह में अभियन्त' मैं ही हूँ - अर्थात् मनुष्यदेह में अभिदेव और अभियन्त भी मैं हूँ। प्रत्येक देह में पूष्ण् पूष्ण् आत्मा (पुरुष) मान कर सांख्यवादी कहते हैं कि वे असंख्य हैं। परन्तु वेदान्तशास्त्र को यह मत मान्य नहीं है। उसने निश्चय किया है कि वर्यापि देह अनेक हैं तथापि आत्मा सब में एक ही है (गीतार. प्र. ७ पृ. १६६) 'अभिदेह मैं ही हूँ' इस वाक्य में यही सिद्धान्त दर्शाया है तो भी 'स' वाक्य के मैं ही हूँ शब्द केवल अभियन्त अथवा अभिदेव को ही उद्देश्य करके प्रयुक्त नहीं हैं उनका सम्बन्ध अध्याम आदि पूर्वपदों से भी है। अतः समग्र अर्थ ऐसा होता है कि अनेक प्रकार के ब्रह्म, अनेक पदार्थों के अनेक देवता विनाशवान् पञ्चमहाभूत पदार्थमात्र के लक्ष्य मार्ग अथवा विभिन्न आत्मा ब्रह्म कर्म अथवा मित्र मित्र मनुष्यों की देह - इन सब में मैं ही हूँ।' अर्थात् सब में एक ही परमेश्वर तत्त्व है। कुछ लोगों का कथन है, कि यहाँ अभिदेह स्वरूप का स्वतन्त्र वर्णन नहीं है अभियन्त की व्याख्या करने में अभिदेह का पदार्थ से उल्लेख हो गया है। किन्तु हमें यह अर्थ उठक नहीं खान पड़ता। क्योंकि न केवल गीता में ही प्रयुक्त उपनिषदों और वेदाङ्गत्वों में भी (५. ३ वे. सु. १. २. २) यहाँ यह विषय आया है यहाँ अभिभूत आदि स्वरूपों के साथ ही घाटीर आत्मा का भी विचार किया है और सिद्धान्त किया है कि सर्व एक ही परमात्मा है। ऐसे ही गीता में जब कि अभिदेह के विषय में पहले ही प्रश्न हो चुका है तब यहाँ उल्लेख के पूष्ण् उल्लेख को विवक्षित मानना बुद्धि लज्जत है। बरि यह सत्य है कि तब कुछ परब्रह्म ही है तो पहले पहल ऐसा शोध होना सम्भव है कि उसके अभिभूत आदि स्वरूपों का वर्णन करते समय उसमें परब्रह्म को भी शामिल कर लेने की कोई जरूरत न थी। परन्तु नानात्व तथा यह कथन उन लोगों को लक्ष्य करके किया गया है कि जो ब्रह्म आत्मा देवता और पञ्चमाश्रय आदि अनेक में करके नाना प्रकार की उपासनाओं में लम्पे रहते हैं। अतएव पहले वे लक्षण बतलाने गये हैं कि वे उन स्मार्गों की समस्त के अनुकार होते हैं। और फिर सिद्धान्त किया गया है कि यह सब मैं ही हूँ। तब बात पर ध्यान देने से बाद भी शङ्का नहीं रह जाती। अतः इन में का सत्य बतलाने किया गया कि उपासना के लिये अभिभूत अभि ४९

॥ अन्तर्काले च मामथ स्मरन्मुक्त्या कलेषरम् ।

यः प्रयाति स मज्झाव याति नास्त्यत्र संनयः ॥ ५ ॥

यं यं यापि स्मरन्माय त्यजत्यन्तं कलयरम् ।

तं तर्ह्येति कौन्तय मुञ्चा तन्मायभायित् ॥ ६ ॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुष्मर युध्य च ।

मध्यपिंत्तमनाप्रसिद्धाममद्यप्यस्यसंज्ञायाम् ॥ ७ ॥

अप्याय अविषय और अधिगृह प्रभृति अनेक मंत्र करनर मी यह नामाव सदा नहीं ह । वास्तव में एक ही परमेश्वर सब में व्याप्त ह । अब अनुन क इत्य प्रभ का उत्तर देत ह कि अन्तर्याम में अक्षर्यामी मगवान कैसे पहचाना जाता हे ।

(५) भीर अन्तकाम में आ मेरा स्मरण करना हुआ वेद त्यागता है वह मेरे स्वल्प में निःसङ्गहि भिम जाता है। (६) अथवा ॥ कान्तय ! तन रामर उमी में रहे रहन से मनुष्य जित् बाब का स्मरण करना हुआ अन्त म शरीर त्यागता है वह उमी बाब में आ मिकता है।

[पाचवें भाग में मरणमय में परमेश्वर का स्मरण करने की आवश्यकता
 भाग कम बताया है। हमन बाह्य यह समझ में कि ब्रह्म मरणांत में यह
 स्मरण करने में ही काम कम जाता है। इसी हनु में उठे श्रीक में यह स्मरण
 है कि जो पाल जममर मन में रहती है वह मरणकाल में भी नहीं रहती।
 भगवत् न ब्रह्म मरणकाल में प्रयुक्त जममर परमेश्वर का स्मरण और करना
 करने की आवश्यकता है (गीता प्र १० १०)। हम निदान का मा
 लने में भाग ही निह हा जाता है कि भक्तकाल में परमेश्वर का स्मरण
 परमेश्वर का पाते हैं और स्वामी का स्मरण करने का देवता का पाते हैं
 (गीता ३ ३३ ८ १३ और) क्योंकि उा तय प्रणिधि के कल्या
 सुख परमात्मा का पुत्रा भक्ति लक्षण प्रत्यक्ष (गी. ३ १८
 १) - इसी श्रीक में प्रयुक्त का गीता हनु भक्तकाल का हाता है मरण पर
 उन केगी ही गीति निर्या है। उा तय व लक्षण ही प्रणिधि। म ३० उम ही
 बाध है (प्र ३ १ मणु ४ ६) परंतु गीता अब यह बानी है कि
 जममर एक ही लक्ष्य न मन व गीति निह भक्तकाल के पाते के लक्षण
 वही लक्ष्य निह गीति व लक्षण भक्तकाल का स्मरण (गीता १०) परमेश्वर
 का स्मरण भक्तकाल का है (गी. ३ ३३ १३) - हम निदान का ३ भाग
 भाग न लक्षण का है कि

[illegible]

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरुषं विध्य याति पार्थानुबिन्धत्यग्न ॥ ८ ॥

१५ कविं पुराणममुशासितारमभोरणीयांस्मनुस्मरेद्य ।

सर्वस्य धातारमभिम्यक्ष्यमाक्षित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

प्रमाणकक्षे ममसाचक्षेन मक्षसा युक्तो योमवक्षेन धीव ।

सुबोर्मध्य प्राणमावेक्ष्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुमेति विम्वम् ॥ १० ॥

यवक्षर वेदविदो वषन्ति विशन्ति यधत्तया धीतरामा ।

यविष्ठन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तसे पदं संमतेष्व प्रक्षये ॥ ११ ॥

सर्वज्ञारावि संयम्य मनो हवि निरुध्य च ।

मूर्ध्निधायात्मनः प्राणमास्थिता यागधारणात् ॥ १२ ॥

(८) हे पार्थ ! जिस को धृतराज और नञ्जने देकर अभ्यास की सहायता से उसने स्थिर करके दिव्य परम पुरुष का ध्यान करते रहनेसे मनुष्य उसी पुरुष में रह मिश्रता है ।

[जो लोग भाववृत्ति में इस विषय का प्रतिपादन करके हैं कि संसार का छोड़ दो और केवल मक्ति का ही अवलम्ब करो; उन्हें धार्मिक शोक के सिद्धान्त की ओर अवश्य ध्यान देना चाहिये । मोक्ष तो परमेश्वर की कानुनिक मक्ति से मिश्रता है । और यह निर्दिष्ट है कि मरणसमय में भी उसी मक्ति से स्थिर रहने के लिये कर्मकर बही अभ्यास करना चाहिये । गीता का यह अभिप्राय नहीं कि उनके लिये कर्मों को छोड़ देना चाहिये । इसके विरुद्ध गीताशास्त्र का सिद्धान्त है कि भगवद्भक्त को स्वधर्म के अनुसार जो कर्म प्राप्त होते हैं उन्हें उन सब को निष्कामबुद्धि से करत रहना चाहिये । और उसी सिद्धान्त का इन शब्दों से व्यक्त किया है कि भगवत्सर्व चिन्तन कर और बुद्ध कर । अब स्तब्धता है कि परमेश्वरबुद्धि से कर्मकर निष्काम कर्म करनेवाले कर्मयोगी भक्तकाय में भी दिव्य परमपुरुष का चिन्तन किस प्रकार से करते हैं ।]

(-१) का (मनुष्य) अन्तर्भाव में (इन्द्रियनिग्रहण) धीम क सामर्थ्य से मक्तिपुष्ट हो कर मन को स्थिर करके दोनों ओरों के भी में प्राण का स्थिति रण कर यदि अथात् सर्वत्र पुरातन, शास्त्रा अनु से भी छोटे सब के धाता अर्थात् आधार वा कृता अधिपत्यस्वरूप और अन्तर्भाव से परे स्वयं के समान देदीप्यमान पुरुष का स्मरण करता है वह (मनुष्य) उसी दिव्य परमपुरुष में रह मिश्रता है । (१) वह क ज्ञानेन्द्रिय से अन्तर्भाव कहत है धीतराज हा कर धनि श्रेय प्रिय में प्रवेश करते हैं और जिसकी दृष्टा करके ब्रह्मप्राप्त का आधार करत हैं वह परमप्राप्त अन्तर्भाव ब्रह्म गुणो लक्षण से कल्पता है । (१२) सब (इन्द्रियरूपी) द्वारों

ॐ इत्येकाक्षरं ध्यात्वा व्याहरन्मामनुस्मरेत् ।

यः प्रयाति त्वजन्नेह स याति परमां गतिम् ॥ १३ ॥

§ १ अनन्यचिन्तां सततं यो मां स्मरति नित्यम् ।

तस्याहं सुखम् पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

मामुपत्य पुनर्जन्म दुःखालयमगाम्यतम् ।

नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥

आश्रममुपनाहोक्त्वा पुनरायतिनाञ्जुन ।

मामपत्य तु कान्तय पुनर्जन्म न विधत्ते ॥ १६ ॥

§ १३ सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षिब्रह्मणो विदुः ।

रात्रिं युगसहस्रान्तां तद्वहारात्रविशो जना ॥ १७ ॥

अव्यक्ताग्रधक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहारागमे ।

रात्र्यागमे प्रसीयन्ते तन्निवाव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

पुनरावतन अर्थात् छीटना (पड़ता) है। परन्तु ह कौन्तेय ! भुक्तों मिल जाने से पुनर्जन्म नहीं होता।

[षोडश्वें श्लोक के 'पुनरावतन' शब्द का अर्थ पुन्य युक्त जाने पर भूश्लोक में कौ' आता है (देखो गीता ९. २२; म. मा. क. २६०)। यह, देवता, राजन और वेदाध्ययन प्रमत्ति कर्मों से पण्य इन्द्रश्लोक, ब्रह्मश्लोक, सूक्तश्लोक और हुआ तो ब्रह्मश्लोक प्राप्त हो जाये; तथापि पुनर्वाच के समाप्त होते ही वहाँ से फिर 'स' श्लोक में जन्म लेना पड़ता है (४. ४. ४. ६)। अथवा अन्ततः ब्रह्मश्लोक का प्राप्त हो जाने पर पुनर्जन्मश्लोक में तो बरकर ही मिलना पड़ता है। अतएव उक्त श्लोक का भाषाण यह है कि ऊपर किसी हुई सब गतिवों का दबे की है और परमेश्वर के ज्ञान से ही पुनर्जन्म नष्ट होता है। इस कारण वही गति सबभेद है (गीता ७, २२)। अन्त में भी कहा है, कि ब्रह्मश्लोक की प्राप्ति भी अनित्य है; उसके समर्थन में कथयते हैं, कि ब्रह्मश्लोक तक उन्नत सृष्टि की उत्पत्ति और सब बारंबार कैसे होता रहता है ?]

(१७) अहोरात्र की (रात्रत) जन्मेवाले पुरुष समझते हैं कि (इत, केता) आपर और कति इन चारों युगों का एक महायुग होता है; (और ऐसे) ह्यवर (महा) युगों का समय ब्रह्मण्य का एक दिन है; और (ऐसे) ही ह्यवर युगों की (उत्पत्ति) एक रात्रि है।

[यह श्लोक इतसे पहले के सुप्रमान का हिलाव देकर गीता में आया है। इसका अर्थ अन्वय कथयते हुए हिलाव से करना चाहिये। यह हिलाव और गीता का यह श्लोक भी मारत (शां. २३०. ११) और मनुस्मृति (१. ७६) में है; तथा पाल्क क निबन्ध में भी वही वर्णित है। (निबन्ध. १४)। ब्रह्मण्य के दिन का ही कथ्य कहते हैं। अगले श्लोक में अव्यक्त का अर्थ सांख्यशास्त्र की अव्यक्त प्रतीति है। अव्यक्त का अर्थ परब्रह्म - नी है। क्योंकि २ वें श्लोक में स्पष्ट ज्ञान दिया है कि ब्रह्मण्यी अव्यक्त १८ वें श्लोक में वर्णित अव्यक्त से परे का और भिन्न है। गीतारहस्य के आठवें प्रकरण (४. १. ४) में इनका पूरा मुख्यता दे कि अव्यक्त से स्वर्णमूर्ति किने जानी है ? और कथ्य के नाममान का हिलाव भी वही मिलता है]

(१८) (ब्रह्मण्य के) दिन का आरम्भ होने पर अव्यक्त से सब रचना (प्राप्त) निर्मित होता है और रात्रि होने पर उगी वसोक्त अव्यक्त में लीन हो जाते हैं।

५५ यत्र काष्ठे त्वनावृत्तिमावृत्तिं शैब योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं काष्ठं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः पद्मास्ता उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता मच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविद्भ्यो जनाः ॥ २४ ॥

भूमो रात्रिस्तथा कृष्णः पद्मास्ता वृत्तिनायकम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

शुक्लकृष्णे मतीं ह्येते जयत शाश्वते मते ।

पक्ष्मणा वात्पन्मावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥ २६ ॥

है। पन्द्रहवें अन्वाह में पुरुषोत्तम के कल्याण कथनसे हुए जो यह वर्णन है कि वह धर और अंधर से परे का है उससे प्रकट है कि वहाँ का अन्तर' सम साँस्यों की प्रकृति के लिये चाहिए है (देवो गीता १८ १३-१८)। प्लान रहे कि मध्यक' और अंधर दोनों विशेषणों का प्रयोग गीता में कभी साँस्यों की प्रकृति के लिये और कभी प्रकृति से परे परब्रह्म के लिये किया गया है (देवो गीताद. प्र ९ पृ २ २-२ ३)। व्यक्त और अव्यक्त से परे जो परब्रह्म है, उसका स्वरूप गीतारहस्य के नीचे प्रकरण में स्पष्ट कर दिया गया है। उस अस्तब्रह्म का बणन हो चुका कि किस स्थान में स्थान में पहुँच जाने से मनुष्य पुनर्जन्म की सपेट से बच जाता है। अब मरने पर किन्हीं खैदना नहीं पड़ता (अनावृत्ति) और किन्हीं स्वर्ग से छोट कर सेना पड़ता है (आवृत्ति) उनके बीच के समय का और गति का मेरा मतलब है :-]

(२३) हे भरतभेद ! अब तुझ में यह बात कथनता हूँ, कि किस बात में (कर्म) योगी मरने पर (इस लोक में जन्मने के लिये) छोट नहीं आते; और (किस बात में मरने पर) छोट आते हैं। (२४) अग्नि ज्योति अर्थात् आकाश, जिन शुक्लपद्म और उत्तरायण के इन महीनों में मरे हुए ब्रह्मवेत्ता लोग ब्रह्म को पाते हैं (छोट कर नहीं आते)। (२५) (अग्नि) शुक्ला रात्रि कृष्णपद्म (और) कलिनायन के इन महीनों में मरा हुआ (कर्म-) योगी पन्द्रह के ठेक में अर्थात् पन्द्रहलोक में जा कर (पुण्यादि घटने पर) सीट आता है। (२६) इस प्रकार आता की शुक्ल और कृष्ण अर्थात् प्रब्रह्ममय और अन्धकारमय हो छात्रगत गतिवों यानी स्थिर मार्ग हैं। एक मार्ग से जाने पर खैदना नहीं पड़ता; और दूसरे से फिर खैदना पड़ता है।

[उपनिषद् में इन दोनों गतिवों को देवयान (शुक्ल) और पितृयान (कृष्ण) अथवा अक्षिरात्रि मार्ग और भूम-आदि मार्ग कहा है तथा कर्मर

५५ निते सृती पार्थ ज्ञानन्योमी सुखाति कथ्यते ।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥ ७७ ॥

वेषु येषु तपःसु च वानेषु यत्पुण्यफलं प्रविष्टम् ।

अपति तत्सर्वमिदं विदित्वा यागी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥ ७८ ॥

इति भीमद्रुपवद्विज्ञानं तपानपत्तुं ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे

अमरब्रह्मयोगो नाम अष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

[मैं भी इन मार्गों का उत्पन्न हूँ । मेरे हुए मनुष्य की देह को अग्नि में बल्य देने पर अग्नि से ही इन मार्गों का आरम्भ होता जाता है । अतएव पक्षीसर्वे श्लोक में 'अग्नि पद का पहला श्लोक से अष्टादश कर केना चाहिये । पक्षीसर्वे श्लोक का हेतु यही वस्तुमाना है कि प्रथम श्लोक में वर्णित मार्ग में भीतर दूतरे मार्ग में कहीं नेत्र होता है ? इन्हीं से अग्नि शब्द की पुनरावृत्ति इसमें नहीं की गई । मीतारहस्य के दशम प्रकरण के अन्त (५ ७ ७-८) में इस सम्बन्ध की अधिक बात है । उनसे उद्धृष्ट श्लोक का आशय कुछ इसका । अब वस्तुस्थिति है कि इन दोनों मार्गों का उत्पन्न ज्ञान कैसे से क्या फल मिलता है ?]

(७७) हे पाप ! इन दोनों सृती अध्याय मार्गों का (तत्त्वज्ञान) ज्ञाननेवाला कोई भी (कम) योगी मोह में नहीं कैसता । अतएव हे अर्जुन ! तू तप-सकल (कम) योगयुक्त हो । (७८) इस (तत्त्वज्ञान का) ज्ञान होने लगे पक्ष, तप और ज्ञान में जो पुण्यफल कलझाया है (कम) यागी उस सब को छोड़ जाता है । और उसके परे आद्यज्ञान का पा लेता है ।

[किन्तु मनुष्य ने देवयान और विदुषान दोनों के तत्त्व का ज्ञान किया — अध्याय यह शब्द कर लिया कि देवयानमात्र से मात्र भिन्न ज्ञान पर फिर पुनश्च नहीं मिलता और विदुषाननाम स्वयंप्रद हो ता भी मोक्षप्रद नहीं है — वह इनमें से अपने लगे कल्याण के मार्ग का ही स्वीकार करेगा । यह मोह में निमग्नभी के मार्ग का स्वीकार न करेगा । इन्हीं बात को स्पष्ट कर पहले श्लोक में इन दोनों सृती अध्याय मार्गों का (तत्त्वज्ञान) ज्ञाननेवाला यह शब्द आया है । इन श्लोकों का आशय था है — कमयोगी जानता है कि देवयान और विदुषान दोनों मार्गों में लगे ज्ञान कहीं जाता है ? तथा इन्हीं में से जो मार्ग ठप है उस ही वह स्वभावतः स्वीकार करता है । एक स्वयं से लगे आद्यज्ञान लगे सब कर इनमें पर माध्यम की प्राप्ति कर लेता है और ७ के श्लोक में तदनुसर व्यवहार करने का अर्जुन का उद्देश्य भी दिया गया है]

नवमोऽध्याय ।

श्रीभगवानुवाच ।

इह तु तं गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयतेऽशुभात् ॥ १ ॥

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिवमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षाद्वर्गमेवमर्थं सुसुखं कर्तुमश्वत्थम् ॥ २ ॥

इस प्रकार श्रीभगवान् के गाये हुए — अर्थात् कहे हुए — उपनिषद् में ब्रह्म विद्यान्तर्गत योग — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में अभिरहस्ययोग नामक आठवों अध्याय समाप्त हुआ ।

नौवाँ अध्याय

[आठवें अध्याय में ज्ञानविज्ञान का निरूपण यह विस्तारपूर्वक के सिधे किया गया है कि कर्मयोग का आचरण करनेवाले पुरुष को परमेश्वर का पूर्ण ज्ञान हो कर मन की शान्ति अथवा मुक्त-अवस्था कैसे प्राप्त होती है ? अक्षर और अव्यक्त पुरुष का स्वरूप भी बतला दिया गया है । पिछले अध्याय में कहा गया है, कि भक्त्या में भी उन्हीं स्वरूप को मन में स्थिर रखने के सिधे पाठश्रवणयोग से समाधि का अन्त में अक्षर की उपासना की जाये । परन्तु पहले तो अक्षरब्रह्म का ज्ञान होना ही कठिन है । और फिर उसमें भी समाधि की आवश्यकता होने से साधारण लोगों को यह माग ही छोड़ देना पड़ेगा । इस कठिनार्थ पर ध्यान देकर अब भगवान् ऐसा रास्तेमार्ग बताते हैं, कि जिससे सब लोगों को परमेश्वर का ज्ञान सुखम हो जाये । इसी को भक्तिमार्ग कहते हैं । गीतारहस्य के तेरहवें प्रकरण में हमने उसका विचार गहिर बिबेचन किया है । इस माग में परमेश्वर का स्वरूप प्रेममय और स्वच्छ भवान् प्रत्यक्ष ज्ञानने योग्य रहता है । उन्हीं अव्यक्त स्वरूप का विलुप्त निरूपण नीचे, पहले स्पष्टाह्व और बारहवें अध्यायों में किया गया है । तथापि स्मरण रहे कि यह भक्तिमार्ग भी स्वतन्त्र नहीं है — कर्मयोग की शिक्षा के सिधे सातवें अध्याय में ज्ञानविज्ञान का आरम्भ किया गया है । उन्हीं का यह माग है । और अध्याय का आरम्भ भी पिछले ज्ञानविज्ञान के अग्र की दृष्टि से ही किया गया है ।]

श्रीभगवान् ने कहा — (१) अब त रागद्वेष नहीं है । इसलिये गुण मे भी गुण विज्ञानगदित ज्ञान गुण कयाता है । कि जिसके ज्ञान सेने मे पाप मे मुक्त होगा ।
() यह (ज्ञान) समस्त गुणों मे राजा भवान् भव है । यह राजविद्या भवान्

११ अभ्युपगमाः पुरुषा धर्मस्थास्य परन्तप ।

अप्राप्य मां निवर्तन्तं मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

मया कृतमिदं सर्वं जगद्व्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वं भूतानि न चाहं तत्पश्यस्थितः ॥ ४ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृक्ष च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो भक्षन् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

सब विद्यार्थी मैं भेष, पवित्र, उच्चम और प्रत्यक्ष बोध देनेवाला है। यह आचरण करने में सुलभकरक, अस्पृष्ट और धर्म है। (३) हे परन्तप! इस पर भद्रा न रत्ननेवाले पुरुष मुझ नहीं पात। वे मृत्युबुद्ध संसार के मार्ग में झूट आते हैं (अर्थात् उन्हें मोक्ष नहीं मिलता)।

[गीतारहस्य के लेखक प्रकरण (पृ. ४१४-४१५) में दूसरे श्लोक के 'राक्षसिणा' 'राक्षस' और 'प्रत्यक्षाकाम' पदों के अर्थों का विचार किया गया है। ईश्वरप्राप्ति के साधनों को उपनिषदों में 'विद्या' कहा है; और यह विद्या गुप्त रत्नी जाती थी। कहा है कि मत्प्रमाण अथवा व्यक्त की उपासनाकरी विद्या सब गुप्त विद्याभा ॥ भेष अथवा राक्षस है। इसके अतिरिक्त यह धर्म अर्थों से प्रत्यक्ष गीत पढ़नेवाला और इसी से आचरण करने में सुलभ है। तथापि इत्यादि प्रमाण राक्षसों की परम्परा से ही इस याग का प्रचार हुआ है (गीता ४ २)। इसलिये इस मार्ग को राक्षस अथवा बड़े आरम्भियों की विद्या - राक्षसिणा - कह लेंगे। कोई भी भय कहीं न लीविष। प्रकट है कि अथवा अथवा ब्रह्म का ज्ञान को सत्य करके यह ब्रह्म नहीं किया गया है; किन्तु राक्षसिणा शब्द से यही पर मत्प्रमाण ही विधीभूत है। इस प्रकार आरम्भ में ही इस याग की प्रतीक्षा कर भगवान् अब विस्तार से उसका ब्रह्मन करते हैं -]

(४) मैं अपने अस्पृष्ट स्वरूप से इस समग्र जगत् को धारण अथवा ध्यात किया हूँ। मुझमें सब भूत हैं (परन्तु) मैं उनमें नहीं हूँ। (५) और मुझमें सब भूत भी नहीं हैं। (यह कैसी) मरी इच्छा करनी या योगशामप्य हूँ। भूतों को उन्नत करनेवाला मेरा आत्मा उनका पोषण करक भी (किर) उनमें नहीं है (६) सब ब्रह्म ब्रह्म ही महान् वायु जिस प्रकार सब प्रकाश में रहती है उसी प्रकार सब भूतों का मुझमें समाज

§ ५ सर्वभूतानि कीन्त्य प्रकृतिं याप्ति म्यामिकाम् ।
 कस्यश्चि पुनस्तानि कस्यादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥
 प्रकृतिं स्वामवहम्य विसृजामि पुनः पुनः ।
 मृतमाममिमं हृत्स्नमवश प्रकृतर्वशात् ॥ ८ ॥
 न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनजय ।
 उवासीन्महासीममसर्कं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥
 मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सृजते चचराचरम् ।
 हेतुनामन कीन्त्य जगद्विपरिवर्तत ॥ १० ॥

[यह विरोधाभास इसलिये होता है कि परमेश्वर निर्गुण है और सगुण भी है (सातवें अध्याय के १२ वें श्लोक की टिप्पणी और गीतारहस्य प्र. ९, प्र. २ व. १ और २१ देखो)। "स प्रभु अपने स्वयं का आश्चर्यचकर बन करके अपने की विज्ञाता को बाध कर पुनः पर अब मानान् फिर कुछ प्रभु से बड़ी बर्धन प्रसन्नानुसार करते हैं कि जो सातवें और आठवें अध्याय में पहले किया था पुनः है - अर्थात् हम से व्यक्तसृष्टि किस प्रकार होती है? और हमारे व्यक्तरूप कीन-से हैं (गीता ७ ४-१८ ८ १७-२)। 'योग' शब्द का अर्थ यद्यपि भौतिक सामर्थ्य या बुद्धि किंवा धार, तथापि ऊपर रहे कि अव्यक्त से व्यक्त होने के इस योग अथवा बुद्धि को ही माया कहते हैं। इस विषय का प्रतिपादन गीता ७ २५ की टिप्पणी में और रहस्य के नाथ प्रकरण (२१७-२५१) में हो चुका है। परमेश्वर को वह 'योग' अत्यन्त शुद्ध है किन्तुना वह परमेश्वर का दास ही है। इसलिये परमेश्वर को योगेश्वर (गीता १८ ७५) कहते हैं। अब कहते हैं, कि इस योगाध्याय से ज्ञात की उत्पत्ति और नाथ कैसे हुआ करते हैं?]

(७) हे कीन्तेय ! कस्य के अन्त में सब मृत मेरी प्रकृति में आ मिश्रित हैं और कस्य के आरम्भ में (ब्रह्मा के दिन के आरम्भ में) उनको मैं ही फिर निर्माण करता हूँ। (८) मैं अपनी प्रकृति को हाथ में लेकर, (अपने अपने कर्मों से बंधे हुए) भूतों के इस समूह समुदाय को पुनः पुनः निर्माण करता हूँ कि जो (उत्त) प्रकृति के कर्म में रहने से अलग अर्थात् परतन्त्र है। (९) (परन्तु) हे धनञ्जय ! इस (सृष्टि निर्माण करने के) काम में मेरी भागद्वि नहीं है। मैं उदासीन या रहता हूँ। "न कारण मुझे वे कर्म कर्षक नहीं होते। (१०) मैं अध्यक्ष हो कर प्रकृति से सब चराचर सृष्टि उत्पन्न करवाता हूँ। हे कीन्तेय ! इस कारण कस्य का यह कर्ना विगड़ना हुआ करता है।

६६ अथजामन्ति मां मूढा मानुषी तनुमाभितम् ।

परं भावमआगन्तो मम भूतमदेभ्यरम् ॥ ११ ॥

माधाशा मोषकर्माणो मोषहामा विधत्सः ।

राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं भिताः ॥ १७ ॥

॥ महात्मानस्तु मां पाथ देवी प्रकृतिमाभिता ।

भजन्त्यग्न्यमनसो ज्ञात्वा भूतास्त्रिमव्ययस ॥ १६ ॥

सुखं पीतयन्ता मां यतन्तश्च हृद्यता ।

नमस्यन्ताम् मां भक्त्या निमग्नयुक्ता उपासते ॥ १७ ॥

[पिछले अध्याय में बताया गया है कि ब्रह्मण्य के दिन का (कर्म का) भारम्भ होते ही अव्यक्तप्रकृति से व्यक्तप्रकृति जनन छाती दे (८१/१)। यहाँ इसी का अधिक स्पष्टता दिया है कि परमेश्वर प्रत्येक के क्रमानुसार उसे सम्मपुत्रा सम्म देता है। अतएव यह स्वयं 'न कर्मो स भवति' है। धार्मिक प्रतिपादन में ये सभी तत्त्व एक ही स्थान में प्रकट होते हैं परन्तु गीता की पद्धति गवाशस्त है। इस कारण प्रमाण के अनुसार एक विषय बोध-सा यहाँ और याद-सा यहाँ इस प्रकार वर्णित है। कुछ लोगो की दृष्टि से कि 'नवे शोक' में 'नगद्विपरिवर्तते' पद विवर्तन का स्पष्टि करता है। परन्तु 'अणु' का जनना-विगड़ना भा करता है - अथात् व्यक्त का अव्यक्त और फिर अव्यक्त का व्यक्त होता रहता है। हम नहीं समझते कि इसकी अपेक्षा विपरिवर्तते पद का कुछ अधिक भव हो सकता है। और छादुरमाध्य में भी काह विद्यार भव नहीं जननाया गया है। गीतादृश्य के समस्त प्रकरण में विवर्तन किया गया है कि प्रमुख कर्म स अद्वय कर्म होता है ।]

(११) मूल भाग में परम स्वयं का नहीं ज्ञान कि जो सब भूत का महान् ईश्वर है। ये मूल मानवतनुषारी ममता कर मेरी भवदम्भा करण है। (१२) कनकी भाशा स्पष्ट कम विदुष ज्ञान निरयम और विन भय है। व महान् राधनी और भावनी स्वयं का आभय किय रहत है।

[यह भाग्यी स्वभाव का बचन है । भय वही स्वभाव का बचन करता है -]

(१३) परन्तु इ शायं देवी प्रवृत्ति का आशय बरनाने महात्मा स्वामी मह भूता के आशय आदिष्ठान मुखा पहचान कर अनन्तकाल तक मरा मरन करते हैं (१४) और यन्त्रगीत हस्तका पत्र निम्न पाठ्यपुस्तक द्वारा मरा देता किन्तु

ज्ञानयत्नेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपास्ते ।

एकत्वेन पूज्यत्वेन बहुधा विभ्यतोमुत्तम ॥ १५ ॥

५५ अहं कतुरहं यहाः स्वधाहमहमौपधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेवाह्यमहमसिर्हं सुतम् ॥ १६ ॥

और बलना करते हुए यदि से मेरी कस्यना किया करते हैं। (१५) ऐसे ही और कुछ लोग एकत्र से अर्थात् अमेरमात्र से, पूज्यत्व से अर्थात् मेरमात्र से वा अनेक भोक्ति के ज्ञानवश से यज्ञ कर मेरी - जो सर्वतीमुत्तम हूँ - उपासना किया करते हैं।

[संसार में पाप जानेवाले देवी और राक्षसी स्वभावों के पुरुषों का यहाँ जो संक्षिप्त वर्णन है उसका विस्तार आगे लौकिक अर्थात् भव्याव में किया गया है। पहले कला ही आये हैं कि ज्ञानवश का अर्थ परमेश्वर के स्वस्म का ज्ञान से ही आकलन करके उसके द्वारा सिद्धि प्राप्त कर लेना (गीता ४ १३ की निष्पत्ती देखो)। किन्तु परमेश्वर का यह ज्ञान भी द्वैत-अद्वैत आदि भेदों से अनेक प्रकार का हो सकता है। इस कारण ज्ञानवश भी निम्न निम्न प्रकार से हो सकते हैं। इस प्रकार यद्यपि ज्ञानवश अनेक हों तो भी पन्द्रहवें श्लोक का तात्पर्य यह है कि परमेश्वर के विश्वतोमुत्तम होने के कारण ये सब वश उठे ही पहुँचते हैं। 'एकत्व' 'पूज्यत्व' आदि पदों से प्रकट है कि द्वैत-अद्वैत विधिद्वैत आदि सम्प्रदाय यद्यपि अर्वाचीन हैं तथापि ये कस्यनाएँ प्राचीन हैं। इस श्लोक में परमेश्वर का एकत्व और पूज्यत्व बतलाया गया है। उसी का अधिक निरूपण कर बैठता है कि पूज्यत्व में क्या है?]

(१६) कतु अर्थात् श्रोतव्य मैं हूँ। यज्ञ अर्थात् स्मार्तव्य मैं हूँ। स्वधा अर्थात् आत्मा हैं पितरों को अर्पण किया हुआ अन्न हूँ। औपध अर्थात् कनस्पति से (यज्ञ के अर्थ) उत्पन्न हुआ मैं हूँ। (यज्ञ में हुँसन करते समय पदे बानेवाले) मन्त्र मैं हूँ। कृत अग्नि (अग्नि में जोड़ी हुई) आहुति मैं ही हूँ।

[मूल में कतु और यज्ञ दोनों शब्द समानार्थक ही हैं। परन्तु जिस प्रकार 'यज्ञ' शब्द का अर्थ व्यापक हो गया और देवपूजा वैश्वदेव अग्निवि सत्त्वप्रद, प्राणायाम एवं कप इत्यादि कर्मों को भी 'यज्ञ' कहने लगे (गीता ४ २१-३) उस प्रकार 'कतु' शब्द का अर्थ कने नहीं पाया। श्रोतधर्म में अन्वेषण आदि किन यज्ञों के लिये यह शब्द प्रयुक्त हुआ है उनका वही अर्थ आगे भी रिपर रहा है। अतएव शाङ्करमाध्य में कहा है कि इस स्थल पर 'कतु' शब्द से 'श्रोत यज्ञ और 'यज्ञ' शब्द से 'स्मार्त यज्ञ समझना चाहिये और ऊपर हमने यही अर्थ किया है। क्योंकि ऐसा न करें तो 'कतु' और

पितामहस्य जगतो माता चाता पितामहः ।

वेद्य पवित्रमांकार ऋक्साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

गतिर्मेतां प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।

प्रमत्तं प्रकृत्य स्थानं निधानं धीजमम्ययम् ॥ १८ ॥

तत्पाम्यहमहं वर्षं निगूहम्युत्सृजामि च ।

अमृतं चैव मृत्युञ्ज सवसन्नाहमर्जुन ॥ १९ ॥

['ब्रह्म' शब्द समानार्थक होकर इस श्लोक में उनकी अक्षररूप विवक्षि करने का दोष करता है ।]

(१७) इस जगत् का पिता, माता, चाता (भाषा) पितामह (बन्ना) मैं हूँ। वह कुछ पवित्र या जो कुछ वेद्य है वह भीर उँकार, ऋग्वेद सामवेद तथा यजुर्वेद भी मैं हूँ। (१८) (तब की) गति, (तब का) पोणक, प्रभु साक्षी निवास शरण सखा उत्पत्ति, प्रकृत्य स्थिति निधान और अम्यय बीज भी मैं हूँ। (१९) हे अर्जुन! मैं उज्ज्वला देता हूँ। मैं पानी का रोकता और भरता हूँ। अमृत तत् और मत्त भी मैं हूँ।

[परमेश्वर के स्वरूप का ही ब्रह्मण पन्ना पर विस्ताररहित ? ११ और १२ अध्यायों में है। तथापि यहाँ कल्प विभूति न कल्प कर यह विशेषता दिग्दर्श है कि परमेश्वर का और जगत् के मूल का सम्बन्ध मौन्य और मित्र इत्यादि के समान है। इन दो स्थानों के ब्रह्मों में यही भेद है। स्थान रहे कि पानी का बरसाने और रोक्ने में एक क्रिया बाद हमारी दृष्टि से प्रयत्न की और दूसरी नुकसान की हो। तथापि तात्त्विक दृष्टि से दोनों को परमेश्वर ही करता है। इसी अग्निप्राय का मन में रख कर पहल (गीता ७. १२) भाषान ने कहा है कि तात्त्विक, शब्द और सामान्य सब पक्षों में ही व्यवहार करता हूँ। और आगे आगे अध्याय में विस्ताररहित ब्रह्मण किया है कि गुणव्यभिचार से सृष्टि में नानात्व व्यवहार होता है। इस दृष्टि से ७. १२ के श्लोक के अन्त और अन्त परों का क्रम से 'मत्ता' और 'सुता' यह अर्थ किया भी जा सकता और आगे आगे (७. २५-२८) में एक बार पन्ना अर्थ किया भी गया है कि इन शब्दों के अन्त = अविनाशी और अन्त = विनाशी या नाशवान् या दो सामान्य अर्थ हैं (गीता २. १५) के ही इस स्थान में अर्थोप हींगे और मृत्यु और अमृत के समान अन्त और अन्त का व्यापक शब्द ऋग्वेद के नामगीय मृत न मृत पड़े होंगे। तथापि दोनों में भेद है। नाशगीय मृत में 'अन्त' शब्द का उपयोग हमस सृष्टि के विप किया गया है और गीता अन्त शब्द का उपयोग परब्रह्म के विपे करती है। एक दृश्यदृष्टि का अन्त करती है (अन्त गीता ८. ५. १. २४-२५)

यान्ति देववता देवान् पितृभ्यान्ति पितृवताः ।

भूतानि यान्ति भूतेभ्यः यान्ति मद्याग्निोऽपि माम् ॥ २५ ॥

नारायणीयोपाख्यान में बारम्बार के भक्तों में कम करनेवाले एकान्तिक भक्त को भेद (गीता ७-१९ की टिप्पणी देखो) बतला कर कहा है :-

अध्वर्युः पितृकर्मैः च पात्राभ्या देवतः स्मृतः ।

प्रबुद्धवर्णाः सेवन्तो मामेवैष्यन्ति कपरम् ॥

ब्रह्मा को, शिव को अथवा और दूसरे देवताओं को करनेवाले साधु पुरुष भी मुझमें ही आ मिचते हैं (म. मा. भा. १४१-१५) और गीता के उक्त श्लोकों का अनुवाद मागवतपुराण में भी किया गया है (देखो भाग १ पृ. ४८-९)। इसी प्रकार नारायणीयोपाख्यान में फिर भी कहा है :-

वे कबन्ति पितृन् देवान् गुह्यंभीवातिर्धीस्तथा ।

गामैव विष्णुमुक्त्वा च पुत्रिणीं मातरं तथा ॥

कर्मैवा ममसा वाचा विष्णुमेव वदन्ति ते ।

देव, पितर, गुरु अतिथि ब्राह्मण और गौ प्रभृति की सेवा करनेवाले पर्वान्त से विष्णु का ही बक्ता करते हैं (म. मा. भा. १४५-२९-३०)। इस प्रकार मागवतधर्म के स्पष्ट कहने पर भी - कि भक्ति को मुख्य मानो। देवतारूप प्रतीक सीध है। यद्यपि विविध हो तथापि उपासना तो एक ही परमेश्वर की होती है - यह को आश्चर्य की बात है कि मागवतधर्मवाले लोगों से लगभग किया करते हैं। यद्यपि यह सत्य है कि किसी भी देवता की उपासना क्यों न करें। पर वह पहुँचती मत्मान् को ही है तथापि वह ज्ञान न होने से - कि तभी देवता एक हैं - मोक्ष की राह बूट जाती है और मित्र मित्र देवताओं के उपासकों को उनकी मायना के अनुसार मत्मान् ही मिल मिल फल देते हैं :-]

(२५) देवताओं का भक्त करनेवाले देवताओं के पास पितरों का भक्त करनेवाले पितरों के पास (मित्र मित्र) भूतों को पूजनेवाले (उन) भूतों के पास चले हैं और मेरा बक्ता करनेवाले मेरे पास आते हैं।

[धाराध यद्यपि एक ही परमेश्वर सर्वत्र लमाया हुआ है तथापि उपासना का फल प्रत्येक के माय के अनुरूप भूनाभिक योग्यता का मिल करता है। फिर भी इस पूर्वकथन को मूक न खाना चाहिये कि वह फलवान का कार्य देवता नहीं करते - परमेश्वर ही करता है (गीता ७-२-२३)। ऊपर २४ वें श्लोक में मत्मान् ने को यह कहा है कि सब धर्मों का मोक्ष मैं ही हूँ। उक्त सत्य यह ही है। महाभारत में भी कहा है -

यस्मिन् यस्मिन् विष्णवे वो वो वसि विविधकम् ।

स तमेवाभिजायते बाल्यं यरुतसप्तमम् ॥

५५ परं पुण्यं फलं तोयं यो मे मक्त्या प्रयच्छति ।

तवहं मक्त्युपहृतमभ्यामि प्रयतात्मनः ॥ २६ ॥

५६ यत्करोषि यदभासि यद्वशुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कीन्तेय तत्तुभ्यं समर्पणम् ॥ २७ ॥

‘जो पुरुष जिस मास में निम्न रक्ता है वह उस मास के अनुरूप ही फल पाता है (वा ३५२ १) और भुति भी है यं यथा मयापासते तदेव भवति (गीता ८ ६ की टिप्पणी में)। अनेक देवताओं की उपासना करनेवाले को (नानात्व से) जो फल मिलता है उसे पहले चरण में बतला कर दूसरे चरण में यह अर्थ वर्णन किया है कि अनन्यमास से भगवान् की भक्ति करनेवालों को ही सभी भगवत्प्राप्ति होती है। अब मछिमाग के महत्त्व का यह तत्त्व बतलाते हैं कि भगवान् इस ओर न देख कर — कि हमारा भक्त हमें क्या समर्पण करता है? — केवल उसके मास की ही ओर दृष्टि दे करके उसकी भक्ति स्वीकार करते हैं —]

(२६) जो मुक्त से एक-मास पत्र पुण्य फल अथवा (यथाशक्ति) धात्र-सा फल भी अर्पण करता है इस प्रयत्नात्म भर्ता नियतचित्त पुरुष की भक्ति की भेंट को मैं (भानन् से) ग्रहण करता हूँ।

[कर्म की अपेक्षा बुद्धि भेद है (गीता २ ४९) — यह कर्मयोग का तत्त्व है। इसका जो रूपान्तर मछिमाग में हो जाता है इसी का वर्णन उक्त श्लोक में है (देखो गीतार प्र १५ पृ ४७८-४८)। ‘न च विषय में मुग्धा के समुच्चय की बात प्रसिद्ध है; और वह श्रमिक भागवतपुराण में मुग्धानाचरित्र के उपाख्यान में भी आया है (भाग १ उ ८१ ४)। इसमें सन्देह नहीं कि पूरा के द्रव्य अथवा सामग्री का म्यूनाधिक होना सबका मनुष्य के हाथ में नहीं भी रहता। इसी से शास्त्र में कहा है कि यथाशक्ति प्राप्त होनेवाले स्वयं पूजाद्रव्य से ही नहीं प्रयुक्त शुद्ध मास से समर्पण किये हुए मानसिक पूजाद्रव्यों से भी भगवान् समुद्र हो जाते हैं। देवता मास का भूना है न कि पूरा की सामग्री का। मीमांसकाग की अपेक्षा मछिमाग में का कुछ विरोधता है वह यही है। यज्ञयाग करने के लिये बहुत-सी सामग्री बुझनी पड़ती है; और उपाग भी बहुत करना पड़ता है। परन्तु भक्तिपथ एक तुलसीद्रव्य से भी हो जाता है। महाभारत में क्या है कि जब दुर्वाण्यारि पर पर आये तब द्रौपदी ने इसी प्रकार के यह से भगवान् को समुद्र कीया या भगवद्भक्त शिव प्रभर अपने कर्म करता है अतः जो उर्वी प्रभर करने का उपदेश देकर बलात्कृत है कि इससे क्या फल मिलता है?]

(२७) हे कीन्तेय ! तू जो (कुछ) करता है जो लाता है होम-दहन करता

§ ५ त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा यद्वैरिप्त्वा स्वर्गंति प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोकमभ्यसि विष्णुर्विषि देवभोगान् ॥ २० ॥

ते तं मुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणं पुण्ये मर्त्यलोके विरजन्ति ।

पयः प्रयीष्यन्मनुप्रपद्या गतागतां कामकामा लभन्ते ॥ २१ ॥

[२०]) । किन्तु इस प्रकार परिभाषा का मेरा हो तो भी 'सत् और असत्' दोनों की एक साथ योजना से प्रकट हो जाता है कि 'नम इत्यष्टि और परब्रह्म दोनों का एक ही समावेश होता है । अतः यह भाषा भी निश्चय का संकेत कि परियाया के मेरा से किसी को भी 'सत् और असत्' कहा जाय; किन्तु यह दिखाने के लिये कि दोनों परमेश्वर के ही रूप हैं — मन्वान ने 'सत्' और 'असत्' शब्दों की व्याख्या न दे कर सिर्फ यह बर्णन कर दिया है कि 'सत्' और 'असत्' मैं ही हूँ (देखो गीता ११ १७ और ११ १२) । इस प्रकार यद्यपि परमेश्वर के रूप अनेक हैं तथापि अब स्तम्भते हैं कि उनकी एकत्व से उपासना करने और अनेकत्व से करने में मेरा है :—]

(२) जो त्रैविद्य अर्थात् ब्रह्म, यज्ञ और दान इन तीन बलों के क्रम करने वाले सोम पीनेवाले अर्थात् सोमपात्री, तथा निष्पाप (पुण्य) यज्ञ से मेरी पूजा करके स्वर्गलोकप्राप्ति की इच्छा करते हैं, वे यज्ञ के पुण्यलोक में पहुँच कर स्वर्ग में देवताओं के अनेक दिव्य भोग भोगते हैं । (२१) और उस विशाल स्वर्ग का उपभोग करके पुण्य का शेष हो जाने पर वे (फिर कम ऊपर) मृत्युलोक में आते हैं । इस प्रकार लबीकर्म अर्थात् तीनों बलों के बलवान् आदि श्रौतधर्म के पाने वाले और साम्य उपभाग की इच्छा करनेवाले छोटी को (स्वर्ग का) आवागमन प्राप्त होता है ।

[यह विद्वान्त पहले कई बार आ चुका है कि यज्ञभाग आदि धर्म से या नाना प्रकार के देवताओं की आराधना से कुछ समय तक स्वर्गवास मिल जाय तो भी पुण्यांध भुक्त होने पर उन्हें फिर कम से करके भूलोक में आना पड़ता है (गीता २ ४२-४४ ४ ३४; ५ ४१ ७ २३; ८ १६ और २५) । परन्तु मोक्ष में वह रुकावट नहीं है । वह निश्चय है — अर्थात् एक बार परमेश्वर को पा लेने पर फिर कर्मकरण के प्रकार में नहीं आना पड़ता । महामन्त्र (वन २३) में स्वर्गमुक्त का जो वर्णन है वह भी ऐसा ही है । परन्तु यज्ञ-भाग आदि से परमेश्वर प्रभृति की उत्पत्ति होती है; अतएव सदा होती है कि इनको छोड़ देने से इस जगत् का पौन्यधर्म अर्थात् निर्वाह कैसे होगा ! (देखो गीता २ ४५ की निष्पत्ति और गीता २ २ ४-९९४) । इसलिये अब ऊपर के श्लोकों से दिख कर ही इतना उधर देते हैं —]

अनन्याद्विमतमन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं ब्रह्ममहम् ॥ २० ॥

६६ येऽप्यन्येष्वेवतामक्ता यजन्ते अन्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २१ ॥

अहं हि सर्वमज्ञानां मोक्षोक्तं प्रभुरेव च ।

न तु मामभियानन्ति तत्स्वेनातत्कथयन्ति ते ॥ २४ ॥

(२०) जो अनन्यनिष्ठ लोग मेरा चिन्तन कर मुझे मन्ते हैं, उन नित्य योगयुक्त मुझों का योगक्षेम मैं किया करता हूँ ।

[जो बलु मिछी नहीं है उसको छुटने का नाम है योग और मिछी छुई बलु की रक्षा करना है क्षेम । शास्त्रकोश में भी (वेदों १० और २९२ श्लोक) योगक्षेम की ऐसी ही व्याख्या है और उसका पूरा अर्थ सांसारिक नित्य निर्वाह है । गीतारहस्य के बारहवें प्रकरण (पृ १८५-१८६) में इसका विचार किया गया है कि कर्मयोगमार्ग में इस श्लोक का क्या अर्थ होता है ? उसी प्रकरण नारायणीय धर्म (म भा भा. १४८ ७९) में भी वर्णन है कि :-

मनीषिणो हि ये केचिन् पश्यन्ते मोक्षवर्त्मनः ।

तेषां विधिःशुच्यर्णां योगक्षेमवदो द्विः ॥

य पुरुष एकान्तमक्त हो तो भी प्रवृत्तिमार्ग के हैं - अर्थात् निष्कामबुद्धि से कर्म किया करते हैं । अब कथ्यते है कि परमेश्वर की बहुतसे सेवा करनेवालों की अन्त में कौन गति हाती है ?]

(२१) है कौन्तेय । ब्रह्मयुक्त होकर अन्य देवताओं के मन्त्र बन करके जो क्षय यजन करते हैं वे भी विधिपूर्वक न हो तो भी (पशोप से) मेरा ही यजन करते हैं । (२४) क्योंकि सब वर्तों का मोक्षा और स्वामी मैं ही हूँ । किन्तु वे शक्तः मुझे नहीं जानते । इसलिये वे क्षेम फिर जाना करते हैं ।

[गीतारहस्य के तेरहवें प्रकरण (पृ ४ १-४ ७) में यह विवेचन है कि न दोनों श्लोकों के शिष्यान्त का महत्त्व क्या है ? वैदिक यम में यह तत्त्व बहुत पुराने समय से चला आ रहा है कि कोई भी देवता हो वह मगवान् का ही एक स्वरूप है । उपाहरणात् कर्मेश्वर मैं ही कहा है कि एक लक्ष्मि बहुधा बहुम्यमि यम मातरिथानमाहुः (भा. १ १६४ ४६) - परमेश्वर एक है । परन्तु पण्डित लोग उसी को भूमि, यम मातरिथा (वायु) कहा करते हैं ; और इसी के अनुसार आगे के अध्याय में परमेश्वर के एक होनेपर भी उसकी अनेक विमूर्तियों का वर्णन किया गया है । इसी प्रकार महाभारत के अन्तम

यान्ति देवव्रता देवान् पितृन्यान्ति पितृव्रता ।

यूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याग्निोऽपि मासु ॥ २५ ॥

नारायणीयोपाख्यान में प्रारम्भिक के मर्कों में कम करनेवाले एकान्तिक मर्क को भेष्ट (गीता ७ १९ की टिप्पणी देखो) कहकर कहा है :-

मरणे सिद्धिर्कर्म्यं च पात्राख्या देवताः स्मृतः ।

प्रयुक्तयथाः सेवन्तो मामेवैष्यन्ति कपरम् ॥

ब्रह्मा को, धिक् को अथवा और दूसरे देवताओं को मन्नेवाले तापु पुरुष भी मुझमें ही आ मिच्छते हैं (म. मा. शां १४१ १५); और गीता के ठक-भोक् को अनुवाद मागवतपुराण में भी किया गया है (देखो भा. १ ५ ४ ८-९)। इसी प्रकार नारायणीयोपाख्यान में फिर भी कहा है :-

वे यजन्ति स्मिन् देवान् शुक्रंश्चैवातिथींस्तथा ।

गर्भीयं द्विजमुक्त्वाञ्च पुत्रिणीं मातरं तथा ॥

कर्मण्य मयस्ता वाचा विष्णुमेव वजन्ति ते ।

देव पितर शुक्र अतिथि, ब्राह्मण और गौ प्रवृत्ति की सेवा करनेवाले पयोंक से विष्णु का ही यजन करते हैं (म. मा. शां १४५ २९ २७)। इस प्रकार मागवतधर्म के स्पष्ट कहने पर भी - कि यज्ञ को मुख्य मानो। देवतारूप प्रतीक गीण है। यद्यपि विधिमेव हो तथापि उपासना तो एक ही परमेश्वर की होती है - यह बड़े आश्चर्य की बात है कि मागवतधर्मवाले सेवा से कसब किया करते हैं। यद्यपि यह सत्य है कि किसी भी देवता की उपासना क्यों न करें। पर यह पहुँचती भावान् को ही है; तथापि यह छान न होने से - कि तभी देवता एक हैं - मोक्ष की राह बूट जाती है। और मिस मिम देवताओं के उपासकों को उनकी भावना के अनुसार भावान् ही मिस मिम फल देते हैं :-]

(२५) देवताओं का मत करनेवाले देवताओं के पास पितरों का मत करनेवाले पितरों के पास (मिस मिम) भूतों को पूजनेवाले (उन) भूतों के पास जाते हैं और मेरा यजन करनेवाले मेरे पास आते हैं।

[तारांश यद्यपि एक ही परमेश्वर सर्वत्र समाना हुआ है तथापि उपासना का फल प्रत्येक के भाव के अनुरूप म्यूनाधिक योग्यता का मिला करता है। फिर भी इस पुरुषधन का भूक म खाना चाहिये, कि यह फलान का कप देवता नहीं करते - परमेश्वर ही करता है (गीता ७ २०-२१)। ऊपर २४ के श्लोक में भावान् ने जो यह कहा है कि तब यज्ञी का माया में ही है, उसका तात्पर्य यही है : महाभावात् में भी कहा है -

यस्मिन् यस्मिन् विषये की वो यति विनिवृत्तम् ।

॥ तमेवाधिजायते नाम्नां भगवत्पदम् ॥

५५ पर्वं पुर्वं फलं तार्यं यो मे मक्षस्या प्रयच्छति ।

तत्रहं मक्षसुपाहृतमस्मामि प्रयत्नात्मनः ॥ २६ ॥

५६ यत्करोपि यदस्मासि यज्जुहोपि वृथासि यत् ।

पक्षपक्ष्यसि कीन्तेय तत्कुर्व्य मर्षणम् ॥ २७ ॥

‘ओ पुरुष जिस मांस में निश्चय रहता है वह उस मांस के अनुरूप ही फल पाता है (श्री १५२ ३) और भुक्ति भी है ‘यं यथा यथापासते तदेव मप्सति (गीता ८. ६ की टिप्पणी देखो)। अनेक देवताओं की उपासना करनेवाले को (नानात्व से) जो फल मिलता है उसे पहले चरण में कृष्ण और दूसरे चरण में यह अर्थ बर्णन किया है कि अनन्यमांस से मत्स्यान् की भक्ति करनेवाले को ही सभी मन्त्रप्राप्ति होती है। अब भक्तिमार्ग के महत्त्व का यह तत्त्व बताते हैं कि मत्स्यान् इस ओर न देख कर — कि हमारा भक्त हमें क्या समर्पण करता है! — केवल उसके मांस की ही ओर दृष्टि दे करके उसकी भक्ति स्वीकार करते हैं —]

(२६) जो मुझे से एक-मांस पक्ष, पुष्प फल अथवा (यथाशक्ति) पाइ-सा सब भी अर्पण करता है इस प्रयत्नात्मन अर्थात् नियतचित्त पुरुष की भक्ति की में मैं (आनन्द से) ग्रहण करता हूँ ।

[कर्म की अपेक्षा बुद्धि भेद है (गीता २. ४) — यह कर्मयोग का तत्त्व है । इसका जो अपान्तर भक्तिमार्ग में हो जाता है इसी का बर्णन उक्त श्लोक ॥ है (देखो गीता ८. प्र १५ पृ ४७८-४८) । इस विषय में सुदामा के तन्मुखों की बात प्रसिद्ध है; और यह श्लोक मायकृतपुराण में सुगमाचरित के उपासमान में भी आया है (भाग १ अ. ८१ ४) । इसमें सम्येह नहीं कि पूजा के द्रव्य अथवा सामग्री का न्यूनार्थिक होना तथा मनुष्य के हाथ में नहीं भी रहता । इसी व शास्त्र में कहा है कि यथाशक्ति प्राप्त होनेवाले स्वल्प पूजाद्रव्य से ही नहीं अनुत्तम पुण्य मांस से समर्पण किये हुए मानसिक पूजाद्रव्यों व भी मत्स्यान् समुद्र हो जाते हैं । देवता मांस का गूना है; न कि पूजा की सामग्री का । भीमांशुभाग की अपेक्षा भक्तिमार्ग में का कुछ विद्योत्ता है वह यही है । पक्षपात करने के लिये बहुत-सी सामग्री जुटानी पड़ती है और उपास भी बहुत करना पड़ता है । परन्तु भक्तियुक्त एक तुलनीयता से भी हो जाता है । महामारत में कहा है कि जब बुधालक्ष्मि पर पर आवे तब श्रीपती ने इसी प्रकार क पक्ष से मत्स्यान् का तन्मुख बीया या मण्डकाल शिल्प प्रकार अपने कम करता है अन्न का उही प्रकार करने का उपाय देकर क्षम्यत है कि इससे क्या कर्म मिलता है ?]

(२७) हे कीन्तेय ! तू का (कुछ) करता है जो नष्टा है हानि-हन्त करता

शुभाशुभफलेरेवं मोक्षस्ये कर्मबन्धनैः ।

संन्यासयोगमुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ २८ ॥

५५ समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।

ये मज्जन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥ २९ ॥

हे जो दान करता है (और) धा तप करता है वह (सब) मुझे अर्पण किया कर। (२८) इस प्रकार करने से (कर्म करके भी) कर्मों के शुभ-अशुभ फलस्य कर्मों से तू मुक्त रहेगा और (कर्मफल के) संन्यास करने के इस योग से बुद्धात्मा अर्थात् शुद्ध भक्त-करण हो कर मुक्त हो जायगा एवं मुझमें मिल जायगा।

[इससे प्रकट होता है कि मातृशक्त भी कृष्णार्पणशुद्धि से सम्पन्न कर्म को उन्हें छोड़ न दे। इस दृष्टि से ये दोनों श्लोक महत्त्व के हैं। ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः यह ज्ञानयुक्त का तत्त्व है। (गीता ४ २४)। इसे ही शक्ति की परिमार्ष्ट के अनुसार इस श्लोक में व्यक्त किया है (देखो गीतार. प्र ११ पृ ४१४ और ४१५)। तीसरे ही अध्याय में अर्जुन से कहा दिया है कि मवि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य (गीता ३ १) - मुझमें सब कर्मों को संन्यास करके - कुछ कर और पौंचवें अध्याय में फिर कहा है कि ब्रह्म में कर्मों को अर्पण करके सत्त्वहित कर्म करनेवाले को कर्म का बोध नहीं आता (५ १)। गीता के मतानुसार यही यथार्थ संन्यास है। (गीता १८ २)। इस प्रकार अर्जुन कर्मफलत्याग केकर (संन्यास) सब कर्मों को करनेवाला पुनश्च ही 'नित्यसंन्यासी' है (गी ५. १) कर्मत्यागरूप संन्यास गीता को सम्मत नहीं है। पीछे अनेक स्थलों पर कहा चुके हैं कि इस दृष्टि से किये हुए कर्म मोक्ष के किये प्रतिफलक नहीं होते (गीता २. ४४ १ १९; ४ २१; ५ १२ ६ १ ८ ७) और इस २८ वें श्लोक में उही बात को फिर कहा है। भागवतपुराण में ही वृषिहस्ती भगवान् ने प्रह्लाद को यह सपदेश किया है कि मध्याह्निक मनस्ताप कुछ कर्माणि मत्पर - मुझमें निष्ठ लगा कर सब काम किया कर (भाग ७ १ २१)। और आगे एकदश स्कन्ध में शक्तियोग का यह तत्त्व व्यक्त किया है कि भगवद्भक्त सब कर्मों को नारायणार्पण कर दे (देखो भाग ११ २ २६ और ११ ११ २४)। इस अध्याय के आरम्भ में वर्णन किया है कि शक्ति का मार्ग मुक्त्यमरक और मुक्तम है। अब उसके समस्तकपी वृत्ति बड़े और विद्येय गुण का वर्णन करते हैं :-]

(२९) मैं सब को एक-सा हूँ। न मुझे (कोई) द्वेष्य अथवा अप्रिय है और न (कोई) प्रिय। शक्ति से जो मेरा भजन करते हैं वे मुक्तम हैं; और मैं भी उनमें

अपि चेत्सुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स मन्तव्यः सम्यक्प्रवृत्तितो हि सः ॥ ३० ॥

क्षिप्रं भवति धर्माभा दाग्ध्याच्छान्तिं निगच्छति ।

क्षेत्रेण प्रतिजानीहि न मं मक्तं धनस्यति ॥ ३१ ॥

मां हि पाप व्यापात्रित्य येऽपि स्युः पापयोगिनः ।

स्त्रियो वैश्यास्तथा क्षत्रास्तेऽपि यान्ति परं गतिम् ॥ ३२ ॥

किं पुनर्ब्राह्मणः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अनित्यमसुखं लोकाभिर्मं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

हूँ । (३) बड़ा दुराचारी ही क्यों न हो ! यदि वह मुझे अनन्यभाक् स मक्ता है तो उसे बड़ा साधु ही समझना चाहिये । क्योंकि उसकी बुद्धि का निश्चय भक्ता रहता है । (३१) वह अपनी धमात्मा हो जाता है और नित्य शान्ति पाता है । ह क्षेत्रेण ' तु त्वं समझे रह कि मेरा मक्त (कमी मी) नष्ट नहीं होता ।

[तीसरे श्लोक का भाषाण देता न समझना चाहिय कि मन्तव्यक यदि दुराचारी हो तो मी के सम्मान को प्यारे रहत हैं । सम्मान इतना ही कहते हैं कि पहले को मनुष्य दुराचारी भी रहा हो परन्तु जब एक बार उसकी बुद्धि का निश्चय परमेश्वर का भजन करने में हो जाता है तब उसके हाथ से फिर को मी पुण्य नहीं हो सकता । और वह धीरे धीरे धमात्मा हो कर विद्धि पाता है तथा इसी विद्धि से उसके पाप का शिक्कुक नाश हो जाता है । ताराय छडे अग्याय (६ ४४) में जो यह विद्वान्त किया था कि कर्मयोग के ज्ञानने की शिक्क दृष्टा होने से ही साधार हो कर मनुष्य ब्रह्मज्ञ से परे प्राप्त होता है । अब उसे ही मक्तिमार्ग के सिधे लागू कर दिखायया है । अब इस बात का अधिक गुणावा करते हैं कि परमेश्वर तब भूतों का एक-ता कैसे है ?]

(३) क्योंकि हे पाप ! मेरा आश्रय करके शिवी वैश्य और शूद्र भयवा अन्त्यध आर्मा न पापयोगी हो के मी परमगति पते हैं । (३३) फिर पुण्यवान् ब्राह्मणी की भरे मनों की और राजर्षियों क्षत्रियों की बात क्या कहनी है ? तु इस अनित्य और अग्न्य भग्यान् दुःखकारक मुखुभोक् में है । इस कारण मेरा भजन कर ।

[३३ के श्लोक के पापयोगी शब्द का स्वार्थ न मान कुछ दीराचार कहत है कि वह शिवी वैश्य और शूद्रों को मी लगू है । क्योंकि पहले कुछ न-कुछ पार सिध किया और मी मी, वैश्य या शूद्र का अग्न नहीं पाया । उनके पन में पापयोगी शब्द लाचारण है । और उनके मे- अग्न्य के सिध ही वैश्य तथा शूद्र उदाहरणाय सिध नये हैं । परन्तु हमारी राय में यह भय दीक नहीं

५५ मन्मथा मय मञ्जुको मघाजी मां नमस्कृत ।

मामेवैष्यसि युक्तस्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति भामद्विगताशु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
राजविद्यारामयोगो नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

हे । पापयोनि राज्य से वह व्यक्ति विचलित है किसे कि आज्ञाकारण-रूप-रूप में
अप्याराम-यौग कौम कहते हैं । इस श्लोक का विद्वान्त यह है कि इस व्यक्ति
के धर्मों को भी मन्मथ-रूप से विद्वि मिच्छती है । श्री वैष्णव और मूल कुछ इस
वर्ग के नहीं हैं । उन्हें मोक्ष मिच्छने में इतनी ही बाधा है, कि वे वह मुने के
अधिकारी नहीं हैं । इसी से भागवतपुराण में कहा है कि :-

धीर्यद्विज्जन्तुनां क्वी न मुनिगोचरा ।

कर्मजेषामि मूढाणां भेष एवं मवेदिह ।

इति भागवतपुराणम् ॥

‘स्त्रियों, दूदों अथवा कर्मिणुग के नामधारी ब्राह्मणों के धर्मों में वह नहीं
पहुँचता । इस कारण उन्हें मूर्खता से कथाने के किये म्यासमुनि ने हृषातु होकर
उनके कस्यापाप महामारत की - अर्थात् गीता की भी - रचना की (मन्.
१४२५) । मन्मथ-रूप के वे श्लोक कुछ पाठभेद से अनुगीता में भी पाये
जाते हैं (म मा अथ १९ ६१ ६२) । व्यक्ति का वर्ण का श्री पुरुष आदि
का अथवा काले-गोरे राज प्रभृति का कोई भी भेद न रख कर सब का एक ही
से सत्प्रति देनेवाले मन्मथ-रूप के इस राजमार्ग का ठीक बह्यन्त उक्त देश की -
और विद्येयता महाराष्ट्र की - सत्यमण्डली के इतिहास से किसी को भी दूर हो
सकता । उचितरित श्लोक का अधिक मुख्यता गीतारहस्य के म. १३ ७ ४४-
४४४ में देरी । उक्त प्रकार के वचन का आप्तरूप करने के विषय में ३३ के श्लोक
के उत्तरार्ध में अहम को भी उपदेश किया गया है अगले श्लोक में भी वही
बत रहा है ।]

(३४) मुक्तम मन लगा । मेरा मण्ड है । मेरी पूजा कर; आर मुझे नमस्कार
कर इस प्रकार मत्परायण हो कर योग का अभ्यास करने से मुक्त हों पावेगा ।

[वास्तव में इस उपदेश का आरम्भ ३३ के श्लोक में ही हो गया है ।
३३ के श्लोक में अनित्य पद अभ्यासशास्त्र के इस विद्वान्त के अनुसार आया
है कि प्रकृति का वैष्णव अथवा नामरूपात्मक दृश्यसृष्टि अनित्य है; और एक
वस्तुतया ही नित्य है । और अनुक्त पद में इस विद्वान्त का अनुपाद है, कि
इस प्रकार में मुक्त की अवस्था दुर्लभ अधिक है । तथापि यह वचन अभ्यास का

दशमोऽध्याय ।

भीमशब्दानुवाच ।

मूय पय महाबाहो वृणु मे परमं वच ।

यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

न मे विदुः सुरमणा प्रमथ न महर्षयः ।

अहमाविहिं देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

[नहीं है मछिमाग का है । अतएव मगवान् ने परब्रह्म अथवा परमात्मा शब्द का प्रयोग न करके मुझे मन्त्र, मुझमें मन स्मय मुझे नमस्कार कर ऐसे व्यक्तस्वरूप के दशनिवासों प्रथम पुरुष का निर्देश किया है । मगवान् का अन्तिम कथन है कि हे अर्जुन ! इस प्रकार मछि करके मत्परायण होता हुआ योग अथात् कर्मयोग का अभ्यास करता रहेगा ता (देखो गीता ७-१) तू कर्मकथन से मुक्त हो करके निःसन्देह मुझे पा लेगा । इसी उपदेश की पुनरावृत्ति स्यारहवें अध्याय के अन्त में की गई है । गीता का रहस्य भी यही है । मेरा इतना ही है कि इस रहस्य को एक बार अध्यात्मदृष्टि से और एक बार मछिदृष्टि से कथन दिया है ।]

इस प्रकार भीमशब्दान् के गाये हुए — अथात् कहे हुए — उपनिषद् में ब्रह्म विधानान्तर्गत योग — अथात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक भीष्टता और अर्जुन के संवाद में राक्षसिधा-राक्षस्ययोग नामक तीसरे अध्याय समाप्त हुआ ।

दसवीं अध्याय

[पिछले अध्याय में कर्मयोग की शिक्षा के लिये परमेश्वर के व्यक्तस्वरूप की उपासना का जो शास्त्रमाग बतलाया गया है उसी का इस अध्याय में कथन हो रहा है । और अर्जुन के पृष्ठे पर पर परमेश्वर के अनेक व्यक्त रूपों अथवा विभूतियों का वर्णन किया गया है । इस कथन का मुन कर अर्जुन के मन में मगवान् के प्रायश स्वरूप का देखने की इच्छा हुई । अतः ११ वें अध्याय में मगवान् ने उस विश्वरूप विलस कर कृताय किया है ।]

भीमशब्दान् ने कहा — (१) हे महाबाहु ! (मर माण्य स) सम्पुष्ट हानबासे द्वाराते तेरे हिताय में फिर (एक) अपनी बात कहता हूँ उस मुन । (२) देवताओं के रूप और महर्षि भी मेरी उपासि को नहीं जानते । क्योंकि देवता और महर्षि का

होने पर आगे जो सात मनु आवेंगे (भाग ८ ११ ७) उनके सावर्णि मनु
 कहे हैं। उनके नाम : सावर्णि दक्षसावर्णि, ब्रह्मसावर्णि धर्मसावर्णि, रुद्रसावर्णि
 देवसावर्णि और इन्द्रसावर्णि—हैं (विष्णु १ २ भागवत ८ १३; हरिवंश १ ७)।
 इस प्रकार प्रत्येक मनु के सात सात होने पर कोई कारण नहीं बताया जा
 सकता किन्ती भी वग के पहले के 'चार ही गीता में क्यों विवक्षित हैं?।
 ब्रह्माण्डपुराण (४ १) में कहा है कि सावर्णि मनुओं में पहले मनु को छोड़
 कर अगले चार अर्थात् दक्ष—ब्रह्म—धर्म—और रुद्रसावर्णि एक ही समय में
 उत्पन्न हुए। और इसी आधार से कुछ लोग कहते हैं कि ये ही चार सावर्णि
 मनु गीता में विवक्षित हैं। किन्तु इस पर वृत्त आशेष यह है कि ये चार
 सावर्णि मनु मविष्य में होनेवाले हैं। इस कारण यह भूतकालदर्शक भगवान् वाक्य
 किसे 'स कर्म में प्रजा हुई' भावी सावर्णि मनुओं को लागू नहीं हो सकता।
 इसी प्रकार पहले के चार शब्दों का सम्बन्ध 'मनु' पर से जोड़ देना ठीक नहीं
 है। अतएव कहना पड़ता है कि 'पहले के चार' ये दोनों शब्द स्वतन्त्र रीति से
 प्राचीन काल के कोई चार ऋषियों अथवा पुरुषों का बोध कराते हैं। और ऐसा
 मान देने से यह प्रश्न सहज ही होता है, कि ये पहले के चार ऋषि या पुरुष
 कौन हैं? किन्तु टीकाकारों ने इस श्लोक का ऐसा अर्थ किया है उनके मत में सनक,
 सनक सनातन और सनत्कुमार (भागवत १ १२, ४) ये ही वे चार ऋषि हैं।
 किन्तु 'स अर्थ पर आशेष यह है कि यद्यपि ये चारों ऋषि ब्रह्मा के मानसपुत्र
 हैं तथापि वे सभी कर्म से ही संन्यासी होने के कारण प्रजावृद्धि न करते थे;
 और इसलिये ब्रह्मा 'न पर कुछ हो सके वे (भाग १ १२; विष्णु १ ७)। अर्थात्
 यह वाक्य इन चार ऋषियों को किस्मिक ही उपयुक्त नहीं होता कि किसे इस
 श्लोक में यह प्रजा हुई—वेणु श्लोक इमां प्रजाः। इसके अतिरिक्त कुछ पुराणों
 में यद्यपि यह वर्णन है कि ये ऋषि चार ही थे तथापि भारत के नारायणीय
 अर्थात् भागवतधर्म में कहा है कि इन चारों में सनक, सनक और सनत्कुमार को
 सिद्ध देने से जो सात ऋषि होते हैं वे सब ब्रह्मा के मानसपुत्र हैं और वे पहले
 से ही निवृत्तिधर्म के थे (म. ग्रा. शा. १४ १७ १८)। इस प्रकार सनक आदि
 ऋषियों को सात मान देने से कोई कारण नहीं दीख पड़ता कि इनमें से चार ही
 क्यों लिये जायें। फिर पहले के चार हैं कौन? हमारे मत में इस प्रश्न का
 उत्तर नारायणीय अथवा भागवतधर्म की पौराणिककथा से ही दिया जाना चाहिये।
 क्योंकि यह निर्विवाद है, कि गीता में भागवतधर्म ही का प्रतिपादन किया गया
 है। जब यदि यह देखें कि भागवतधर्म में सृष्टि की उत्पत्ति की कल्पना किस प्रकार
 की थी? तो पता चलेगा कि मरीचि आदि सात ऋषियों के पहले ब्रह्मदेव (आत्मा)
 सङ्कदेव (बीज), प्रसूत (मन) और अनिरुद्ध (अहङ्कार) ये चार मूर्तियों
 उत्पन्न हो गई थीं। आरम्भ है कि इनमें से पिछले अनिरुद्ध से अर्थात् अहङ्कार।

६६ पत्नी विभूति योग च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

मोघं प्रियकम्पन यामेन युज्यते नात्र सत्यम् ॥ ७ ॥

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रयतत ।

इति मन्वा भजन्त मां बुधा भावसमन्विता ॥ ८ ॥

[६] से या प्रकृत्य से मूर्तिवि भाँ पुन उग्रत रूप (म मा शा १३ ३४-४
[भीर १ - ३०, ३४ ३३-३४) । बामुद्रक सङ्ग्रह प्रमुक्त भार अनिच्छ
[इन्दी वार मूर्तिवि को 'बामुद्रक' कहते हैं । और मातृवत्पम के एक पत्र
[का मत है कि य चारी मूर्तिवि स्वतन्त्र थी तथा दूसरे कुछ लोग इनमें से
[तीन भयवा हो का ही प्रधान मानते हैं । किन्तु मातृवत्पम का य कथनार्थ
[माय नहीं है । हमने (गीतारहस्य प ८ पृ १ ६ और परि. ५४५-
[५४६) में गिनाया है कि गीता एकव्यूह-रूप की है - अर्थात् एक ही
[परमेश्वर से बामुद्रक भाँ लब कुछ की उत्पत्ति मानती है । अतः बामुद्रक
[बामुद्रक मूर्तिवि का स्वतन्त्र न मान कर इस शब्द में दृष्टाया है कि ये
[चारी व्यूह एक ही परमेश्वर अर्थात् सर्वकारी बामुद्रक के (गीता ७ १९)
['माय' हैं । इस दृष्टि से हमने पर विनि हाँवा कि मातृवत्पम के अनुसार
['पदम' के चार 'इत' शब्दों का उपयोग बामुद्रक भाँ बामुद्रक के निय किवा
[गया है कि वा मातृवत्पम के एक उग्रत रूप से प्रकृत में ही निग्रा है कि
[मातृवत्पम से बामुद्रक भाँ भव पहले से ही प्रकृति से (म मा शा ३४८
[५७) । पद बामुद्रक कुछ हमारी ही न नहीं है । कारण मातृवत्पम नारा
['पदम' के अनुसार हमने इस शब्द का भय वा लम्बा ॥ गान
['मर्त' अर्थात् मूर्तिवि भाँ पर व चार भयान बामुद्रक भाँ बामुद्रक
[और 'मनु' शब्दों के एक समष्टि में पर ३ हा दूसरे और बामुद्रक मर निग्रा
[वर मातृवत्पम से भाँ लब मनु अनिच्छ अर्थात् भवद्वार और चार मूर्तिवि
[व परमेश्वर व दुब प्रकृति की बामुद्रक मातृवत्पम में और अन्य स्थानी में ही पाई
[गई ८ (१ म मा शा ३४९ ७ ८) परमेश्वर व मातृवत्पम का बामुद्रक हो
[बामुद्रक भव बामुद्रक है कि इन्हीं तीन बामुद्रक बामुद्रक बामुद्रक व बामुद्रक
[निग्रा ८]

(७) बामुद्रक इस विभूति भय किन्तु और चार भयान किन्तु बामुद्रक की
[मूर्ति का लक्षण व लब का बामुद्रक है उन निग्रा ७ निग्रा (बामुद्रक) बामुद्रक
[लब ८ (८) पद बामुद्रक - कि है लब का बामुद्रक है और लब लब
[बामुद्रक की मूर्ति लब है - बामुद्रक दुब बामुद्रक है व लब लब है ।

यो मामममनार्थि च वेति लोकमहेम्बरम् ।

असम्मूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

५५ बुद्धिर्ज्ञानमसम्मोहः क्षमा सत्य व्रमः शमः ।

सुखं दुःखं भवोऽभावो मय आभयमेव च ॥ ४ ॥

अहिंसा समता दुष्टिस्तपो वानं यशोऽप्यशः ।

भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पुण्यमिधा ॥ ५ ॥

महर्षय एत पूर्वे ज्ञातारो मनवस्तथा ।

मन्त्रावा मागसा ज्ञाता येषां लोक इमा प्रजा ॥ ६ ॥

एक प्रकार से मैं ही आदिभूत हूँ। (१) जो जानता है कि मैं (दृष्टी आदि सब) अंगी का क्या ईश्वर हूँ; और मेरा कर्म तथा आदि नहीं है मनुष्यों में वही मोहविरहित हो कर सब पापों से मुक्त होता है।

[अनेक के नासदीय सूक्त में यह विचार पाया जाता है, कि भगवान् या परब्रह्म ज्योतिर्मा के भी पहले का है इच्छा पीछे से हुए (देखो गीता ८ म १, पृ २७९)। यह प्रकार प्रस्तावना हो गई। अब ज्ञानान् इसका निरूपण करते हैं कि मैं सब का मोहक कैसे हूँ?]

(४) बुद्धि ज्ञान अलमोह क्षमा सत्य, व्रम व्रम सुख दुःख भव (उत्पत्ति) अमाव (नाश) मय अभय (५) अहिंसा समता दुष्टि (उन्मोच) तप दान दण और अवय आदि अनेक प्रकार मायिमात्र के मात्र मुक्तसे ही उत्पन्न होते हैं।

['भाव शब्द का अर्थ है अवस्था' 'स्थिति' या 'वृत्ति' और शास्त्र शास्त्र में बुद्धि के मात्र एवं शारीरिक मात्र ऐसा मेरा किया गया है। शास्त्र शास्त्री पुरुष को अकर्ता और बुद्धि को प्रकृति का एक विचार मानते हैं इसलिये वे कहते हैं कि सिद्धाचारी को पञ्चपक्षी आदि मिश्र मिश्र कर्म मिश्रों का कारण सिद्धाचारी में रहनेवाली बुद्धि की विभिन्न अवस्थाएँ अथवा मात्र ही हैं (देखो गीता ८ म ८ पृ १८९ और सा का ४०-५५) और स्वर के दो स्वरों में इन्हीं मात्रों का वर्णन है। परन्तु वेगान्तिपों का सिद्धान्त है कि प्रकृति और पुरुष से भी परे परमात्मरूपी एक निरूपण है और (नासदीय सूक्त के जनेमान् सुवाद) उठी के मन में सृष्टि निर्माण करने की इच्छा उत्पन्न होने पर सारा इश्वर काय उत्पन्न होता है। इस कारण वेदान्तशास्त्र में भी कहा है कि सृष्टि के मायात्मक सभी पदार्थ परब्रह्म के मानव मात्र हैं (असम्भ स्लोक देखो) तप, दान और दण आदि शब्दों से तल्लिङ्ग बुद्धि के मात्र ही उद्दिष्ट हैं। ज्ञानान् और कहते हैं कि :-]

(१) ठाठ महर्षि उनके बहके के बाद, और मनु मेरे ही मानव, अर्थात् मन से निर्माण हुए हुए मात्र हैं कि किन्हीं (इत) लोक में यह प्रजा हुई है।

[यद्यपि इस श्लोक के शब्द सरल हैं तथापि किन पौराणिक पुरुषों को उद्देश्य करके यह श्लोक कहा गया है उनके सम्बन्ध से टीकाकारों में बहुत ही मतभेद है। विशेषतः अनेकों ने इसका निगम कर प्रकार से किया है, कि पहले के (पूव) और 'पार' (पश्चिम) पनों का अन्वय किस पं से खाना चाहिये ? सात महर्षि प्रसिद्ध हैं परन्तु ब्रह्मा के एक कल्प में चौदह मन्वन्तर (देवो गीतार. प्र ८, पृ १९४) होते हैं और प्रत्येक मन्वन्तर के मनु देवता एवं सप्तर्षि भिन्न भिन्न होते हैं (देवो हरिवंश १ ७ विष्णु. ३ १ मत्स्य १)। इसीसे पहले के शब्द को सात महर्षियों का विशेषण मान कर लोग न ऐसा अर्थ किया है कि आन्वय के (अर्थात् वैवस्वत मन्वन्तर से पहले के) पञ्चम मन्वन्तरवाले सप्तर्षि यहाँ विवक्षित हैं। इन सप्तर्षियों के नाम भृगु नम विवस्थान् सुबामा, विरवा अतिनामा और सहिष्णु हैं। किन्तु हमारे मत में यह अर्थ ठीक नहीं है। क्योंकि, आन्वय के - वैवस्वत अथवा जिस मन्वन्तर में गीता कही गई उसमें - पहले के मन्वन्तरवाले सप्तर्षियों का कतलने की यहाँ को आवश्यकता नहीं है। अतः वर्तमान मन्वन्तर के ही सप्तर्षियों को लेना चाहिये। महाभारत शान्तिपर्व के नारायणीपोषाध्याय में इनके ये नाम हैं मरीचि अद्विरस अनि पुष्पस्य पुच्छ कनु और वसिष्ठ (म. भा. पा. ३३७ ८ ३४ ६४ और ६५)। तथापि यहाँ जना मतस्य देना आवश्यक है कि मरीचि आदि सप्तर्षियों के उक्त नामों में कहीं कहीं अद्विरस के बरसे भृगु का नाम पाया जाता है। और कुछ स्थानों पर तो ऐसा बयान है कि कल्पय अग्नि भरद्वाज, विश्वामित्र गातम ऋषि और वसिष्ठ वदनम भृगु के सप्तर्षि हैं (विष्णु ३ १ ३२ और ३३ मत्स्य २७ आर २८ म. भा. अनु. ३ २१)। मरीचि आदि ऊपर किये हुए सात ऋषियों में ही भृगु और इक्ष्वाकु का स्थान कर विष्णुपुराण (१ ७ ५ ६) में जो मानसपुत्रों का आर इन्हीं में नारायण की मी गंड कर मनुस्मृति में ब्रह्मण्य के इस मानसपुत्रों का बयान है (मनु १ ३४ ३५)। न मरीचि आदि शब्दों की व्युत्पत्ति स्मृत में की गई है (म. भा. अनु. ८५)। परन्तु हमें अभी इतना ही देवना है कि सात महर्षि कौन कौन हैं ? इस कारण इन जो-जो मानसपुत्रों का अथवा इनके नामों की व्युत्पत्ति का विचार करने की यहाँ आवश्यकता नहीं है। प्रष्ट है कि पहले के इस पद का अर्थ पूव मन्वन्तर के सात महर्षि खाना नहीं लाना। अतः देवना है कि पहले के पार इन शब्दों का मनु का विशेषण मान कर कर पक्षों में भी अर्थ दिया है वह यहाँ तक युजितव्य है ? कुत्र चौदह मन्वन्तर हैं और इनके चौदह मनु हैं। इसमें सात-सात के दो बग है। पहले सात के नाम स्वायम्भुव मरुताचिर, भीष्मी तामस रैवत पाशुर और वैवस्वत हैं तथा ये स्वायम्भुव आदि मनु कहे जाते हैं (मनु. १ ६ और ६३)। इनमें से छ मनु, दो मनु और आन्वय सातों अथवा वैवस्वत मनु बच रहा है। इनके समान

होन पर भागे भी सात मनु आर्षि (भाग ८ ११ ७) उनके साक्षि मनु
 कहते हैं। उनके नाम साक्षि, ब्रह्मसाक्षि, ब्रह्मसाक्षि, कर्मसाक्षि, स्रष्टासाक्षि,
 एकसाक्षि और इन्द्रसाक्षि — हैं (बिष्णु १२ मागवत ८ ११, हरिवंश १ ७)।
 इस प्रकार प्रत्येक मनु के सात सात होने पर कोई कारण नहीं बताया जा
 सकता किती भी वर्ष के पहले के चार ही गीता में क्यों विवक्षित होंगे ?
 ब्रह्माण्डपुराण (४ १) में कहा है कि साक्षि मनुओं में पहले मनु को छोड़
 कर अगले चार अर्थात् ब्रह्म — ब्रह्म — धर्म — और स्रष्टासाक्षि एक ही समय में
 उत्पन्न हुए। और इसी आधार से कुछ लोग कहते हैं कि वे ही चार साक्षि
 मनु गीता में विवक्षित हैं। किन्तु इस पर वृत्ता आरोप यह है, कि वे चार
 साक्षि मनु मविष्य में होनेवाले हैं। इस कारण यह भूतकालपर्यन्त अगम्य वाक्य
 किन्ते "सं लोक मे प्रया दुर्ग" भावी साक्षि मनुओं को अगम्य नहीं हो सकता।
 इसी प्रकार पहले के चार साक्षि का सम्बन्ध 'मनु पद से जोड़ देना ठीक नहीं
 है। अतएव कहना पड़ता है, कि पहले के चार से दोनों शब्द स्वतन्त्र रीति से
 प्राचीन काल के कोई चार क्षत्रियों अथवा पुरुषों का वाच्य करते हैं। और ऐसा
 मान लेने से यह प्रश्न सहज ही होता है कि वे पहले के चार क्षत्रि या पुरुष
 कौन हैं ? किन्तीन्द्राक्षरी ने इस श्लोक का ऐसा अर्थ किया है उनके मत में उनके
 सनत् सनातन और सनत्कुमार (मागवत १ १२, ४) वे ही वे चार क्षत्रि हैं।
 किन्तु इस अर्थ पर आरोप यह है कि यद्यपि वे चारों क्षत्रि ब्रह्मा के मानसपुत्र
 हैं तथापि वे सभी कर्म से ही संन्यासी होने के कारण प्रजापति न करते थे;
 और इससे ब्रह्मा "न पर कुछ हो गये थे (भाग १ १२, बिष्णु १ ७)। अर्थात्
 यह वाक्य "न चार क्षत्रिया को किन्तु ही उपयुक्त नहीं होता कि 'किन्ते इस
 श्लोक में यह प्रजा दुर्ग — वेपा लोक इमा प्रजा"। इसके अतिरिक्त कुछ पुराणों
 में यद्यपि यह ब्रह्मन है कि वे क्षत्रि चार ही थे तथापि भारत के नारायणीय
 अर्थात् मागवतधर्म में कहा है कि इन चारों में सनत् क्षत्रि और सनत्कुमार को
 निष्क लेने से दो सात क्षत्रि होते हैं वे सब ब्रह्मा के मानसपुत्र हैं। और वे पहले
 से ही निरुत्तिष्ठन के थे (म भा शां. १४ १७ १८)। इस प्रकार सनत् क्षत्रि
 क्षत्रियों को सात मान लेने से कोई कारण नहीं दीया पड़ता कि इनमें से चार ही
 क्यों लिये जायें। फिर पहले के चार हैं कौन ? हमारे मत में इस प्रश्न का
 उत्तर नारायणीय अथवा मागवतधर्म की पौराणिक कथा से ही दिया जाया चाहिये।
 क्योंकि यह निर्दिष्ट है कि गीता में मागवतधर्म ही का प्रतिपादन किया गया
 है। अब यदि यह प्रश्न कि मागवतधर्म में क्षत्रि की उत्पत्ति की कल्पना किस प्रकार
 की थी ? तो पता लगेगा कि क्षत्रि क्षत्रियों के पहले वामदेव (आत्मा)
 सृष्टरंग (बीज) प्रसूत (मन) और अनिरुद्ध (अहङ्कार) से चार मूर्तियों
 उत्पन्न की गई थीं। और कहा है कि इनमें से पिछले अनिरुद्ध से अर्थात् अहङ्कार

५५ यथा विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकल्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रावर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

१। ये या ब्रह्मणेन से मरीचि आनि पुन उत्पन्न हुए (म मा यां ३३९ १४-४
भीर १०-७२ ३४ २०-३१)। बामुदेव सञ्चारण प्रयुक्त भीर अनिच्छ
इन्ही बार मूर्तियों को 'बनुमूह कहते हैं। और मागवतवर्म के एक पन्थ
का मत है कि ये चारों मूर्तियों स्वतन्त्र थीं; तथा दूसरे कुछ लोग इनमें से
तीन अथवा दो को ही प्रधान मानते हैं। किन्तु मागवतीता का ये कल्पनाएँ
मान्य नहीं हैं। हमने (गीतारहस्य प्र ८ पृ १९६ भीर परि ५४२-
५४३) में लिखा था है कि गीता एकमूह-ग्रन्थ की है - अर्थात् एक ही
परमेश्वर से बनुमूह आदि सब कुछ की उत्पत्ति मानती है। अतः मूहग्रन्थ
बामुदेव मूर्तियों को स्वतन्त्र न मान कर 'स लोक में व्याप्त है, कि ये
चारों मूह एक ही परमेश्वर अर्थात् सर्वव्यापी बामुदेव के (गीता ७ १९)
'मात्र है। 'स ह्येव स ब्रह्मणे पर विहित होगा कि मागवतवर्म के अनुसार
पहले के बार 'न ब्रह्म का उपयोग बामुदेव आदि बनुमूह के लिये किया
गया है कि जो सत्तर्पिया के पूज उत्पन्न हुए थे। भारत में ही लिखा है कि
मागवतवर्म के बनुमूह आदि में पहले से ही प्रचलित थे (म मा यां ३४८
५७)। यह कल्पना कुछ हमारी ही नई नहीं है। चारोंच भारतान्तर्गत नारा
यणीयात्मान के अनुसार हमने इस लोक का भय या सम्प्रदाय है। सात
महर्षि अर्थात् मरीचि आदि; पहले के बार अर्थात् बामुदेव आदि बनुमूह
आदि 'मनु अर्थात् जो उस समय स पहले ही पुन से भीर वतमान सब मिल
कर स्वायम्भुव आदि सात मनु अनिच्छ अर्थात् अहङ्कार आदि चार मूर्तियों
का परमेश्वर के पुन मानने की कल्पना भारत में और अग्रे स्थानों में भी पाई
जाती है (म मा यां ३३१ ७ ८)। परमेश्वर के भावा का बलन हो
बुधा भव बलवान् हैं कि इन्हें ज्ञान करके उपासना करने स क्या फल
मिलना है']

(७) जो मरी इन् विभूति अर्थात् विस्तार भीर योग अर्थात् विस्तार करने की
शक्ति या सामर्थ्य के लक्ष को जानता है उस निश्चिन्त रिपर (कम) योग प्राप्त
होता है। (८) यह ज्ञान कर - कि मैं सब का उत्पत्तिस्थान हूँ और मुझ सब
वस्तुओं की प्रवृत्ति शक्ती है - ज्ञानी पुरुष भावयुक्त होते हुए मुक्ता मन्त्र हैं।

मयि स्या मम तत्प्रयत्ना बोधयन्त परस्परम् ।
 कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥
 तर्षा स्रस्तमुक्तार्ता मज्जतां प्रीतिपूर्वकम् ।
 ववामि बुद्धियांगं त येन मामुपयान्ति त ॥ १० ॥
 तेषामवानुकम्पार्थमहमद्यानजं तमः ।
 नाशम्याम्यात्मभावस्यो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥
 अञ्जुन उवाच ।

५५ परं ब्रह्म परं चाम पवित्र परमं भवान् ।
 पुण्यं शाश्वतं विष्णुमाविष्णुमत्र विभु ॥ १२ ॥
 आहुस्त्वामुपमं स्त्वं वृषर्षिर्नारदस्तथा ।
 अस्तितो वृषलो व्यासः स्वयं चैव श्रुषीषि मे ॥ १३ ॥

(९) वे मुझमें मन कमा कर और प्रार्थना को समा कर परस्पर बोध करते हुए एवं मेरी कथा कहते हुए (उठीं मैं) सदा सन्तुष्ट और रममाण रहते हैं । (१०) इस प्रकार तबैव मुक्त होकर अर्थात् समाधान से रह कर जो लोग मुझे प्रीतिपूर्वक मन्त्रों हैं उनको मैं ही ऐसी (समस्त) बुद्धि का योग देता हूँ, कि जिससे वे मुझे पा लेंगे । (११) और उन पर अनुग्रह करने के लिये ही मैं उनके आत्मभाव अर्थात् अन्तःकरण में पैठ कर लक्ष्मी अर्जुनीपते (उनके) अञ्जनमूलक अभ्यार का नाश करता हूँ ।

[सातव अध्याय में कहा है कि मित्र मित्र देवताओं की भद्रा श्री परमेश्वर ही देता है (७ २१) । उठी प्रहार अब ऊपर के लम्बे श्लोक में श्री कृष्ण है कि मन्त्रिमाग में लगे हुए मनुष्य की समस्त बुद्धि को उन्नत करने का काम श्री परमेश्वर ही करता है । और पहले (गीता ६ ४४) का यह वचन है कि अब मनुष्य के मन में एक बार कर्मयोग की शिक्षा का कारण हो जाती है, — तब वह आप-ही आप पुण्ड्रि की ओर लीला लस्य जाता है — उसके साथ मन्त्रिमाग का यह मित्रास्त समानाधिकार है । ज्ञान की दृष्टि से अर्थात् कर्मविनाश मयि का अनुसार कहा जाता है कि यह कृष्ण आत्मा की स्वतन्त्रता ने मित्रता है । पर आत्मा भी वा परमेश्वर ही है । इस कारण मन्त्रिमाग में ऐसा वचन आता है कि इस कर्म अथवा बुद्धि की परमेश्वर ही प्रत्यक्ष मनुष्य के पुत्रकर्मों का अनुसार देता है (देखो गीता ७ और गीता. प्र. ११ २ ४३) । इस प्रकार समाधान के मन्त्रिमाग का तत्त्व कायम मुक्तने पर :-]

अभ्यन्त में कहा — (१०-१३) गुण हैं परम ब्रह्म अत्र ध्यान और पवित्र वस्तु (हा) । तब ज्ञान ऐश ही वृषर्षि नारद भक्ति देवता और स्वामी श्री

सर्पमेतद्वत् मन्वे यन्मां यवसि केदाश ।

न हि ते ममवन् ध्यात्किं विदुर्नृणा न कामया ॥ १४ ॥

स्वयमेवात्ममात्मानं वेत्त्य त्वं पुरुषोत्तम ।

भूतमावम भूतेश वेद्येष जगत्पते ॥ १५ ॥

यश्चतुर्मुखश्चक्षुषश्चिच्छास्त्रविभूतयः ।

यामिर्धिभूतिमिच्छोक्तानिमांस्त्वं ध्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथं विद्यामह यार्गिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

कपु कपु च भावपु चिन्त्योऽसि मगधन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरणात्मना योगं विमूर्तिं च जनाह्वन ।

भूय कथय त्वमिदं शृण्वतो नास्ति मेऽमुत्तम ॥ १८ ॥

तुमको शिष्य एवं शाश्वत पुरुष आश्रित्य भक्तमा सवविभु अयात् सवव्यापी कहत है और स्वयं तुम भी मुझसे बही कहते हो। (१४) हे केदाश ! तुम मुझसे जो कहते हो उस सब का मैं तब मानता हूँ। हे मगधन ! तुम्हारा व्यक्ति अयात् तुम्हारा मूल दृष्टताओं का विहित नहीं और दानवा का विहित नहीं। (१५) सब भूता के उत्पन्न करनेवाले हे भूतेश ! हे देवदेव जगत्पते ! हे पुरुषोत्तम ! तुम स्वयं ही अपने आप को जानते हो। (१६) भक्त तुम्हारी जो शिष्य विभूतियाँ हैं किन विभूतियों से मैं सब लोकों का तुम व्याप्त कर रहे हो। उन्हें आप ही (इष्ट कर) पूजता से कहल्यो। (१७) हे योगिन ! (मुझे यह कल्याण कि) क्या तुम्हारा चिन्तन करता हुआ मैं तुम्हें कैसा पहचानूँ ? और मगधन ! मैं किन पणधों में तुम्हारा चिन्तन करूँ ? (१८) हे जनार्दन ! अपनी विभूति और योग मुझ पर विस्तार से बताओ क्योंकि अमृतनुम्य (तुम्हारे भाग्य को) मुनित मुनित मरी तृप्ति नहीं होती।

[विभूति और योग शब्दों का अर्थ इस अध्याय के शाल्य श्लोक में आये है; और महा भक्त ने ऊन्हीं का तुम्हारा दिया है। 'योग' शब्द का अर्थ पहल (गीता ० २५) दिया या कुशा है उस दशा मगधन की विभूतियों को भक्त कहल्यो नहीं पूछता कि निम्न निम्न विभूतियों का ध्यान देना समता कर दिया। शब्द किन्तु तबहुँ श्लोक ८ इस कथन को स्मरण रखना चाहिये कि उक्त विभूतियों में सवव्यापी परमेश्वर की ही भावना रखने के शिष्य उन्हें पूजा है। क्योंकि मगधन यह पहचाने ही कल्याण आये हैं (गीता ० ६ - २ - २८) कि एक ही परमेश्वर का सब स्थानों में विद्यमान जानना एक बात है। २४

भीमगवलुनाम् ।

५५ कन्त तं कथयिष्यामि विभ्या ह्यात्मविमूक्तम् ।

प्राधान्यतः कुरुभेष्ट मास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूतात्मस्थितः ।

अहमाविष्म मर्ष्य च भूतानामन्तः पथ च ॥ २० ॥

आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविर्ऋतुमान् ।

मरीचिर्मरुतामस्मि जम्बवानामहं वार्ष्णेय ॥ २१ ॥

देवानां सामवशोऽस्मि देवानामस्मि वासव ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

[और परमेश्वर की अनेक विभूतियाँ का मिला मिला रूपता मानना वृत्त ही है ।
[इन दोनों में मछिमारा की दृष्टि से महान् अन्तर है ।]

भीमबान् ने कहा — (१९) अच्छा तो अब है कुरुभेष्ट । अपनी दिव्य विभूतियों में से तुम्हें मुख्य मुख्य बतलाता हूँ, क्योंकि मेरे विस्तार का अन्त नहीं है ।

[इस विभूतिवर्णन के समान ही अनुशासनपर्व (१४ ३११-३२१) में भी अमुषीता (अथ ४३ और ४४) में परमेश्वर के रूप का वर्णन है । परन्तु गीता का वर्णन उसकी अपेक्षा अधिक सरल है । इस कारण इसी का अनुसरण और स्वयं में भी मिलता है । उदाहरणार्थ, मागधतपुराण के एकान्त स्थान के सोलहव अध्याय में भी प्रथम का विभूतिवर्णन महाबान् ने उद्धव को समझाया है और वहीं प्रारम्भ में (भाग ११ १६ १-८) कहा गया है कि वह वर्णन गीता के इस अध्यायवाले वर्णन के अनुरूप है ।]

(१) गुडाकेश ! सब भूतों के भीतर रहनेवाला आत्मा मैं हूँ; और सब भूतों का भाँ मर्ष आर भक्त भी मैं हूँ । (२) (बारह) आग्नियों में विष्णु मैं हूँ । तन्मूर्धन्य में निरवशास्त्री सूर्य (गात अथवा अन्तर्गत) मार्गों में मरीचि और नक्षत्रों में जम्बवा मैं हूँ । (३) मैं वरी में वासव हूँ । देवताओं में हन्त्र हूँ और इन्द्रियों में मन हूँ । भूतों में चेतना अथवा प्राण की चक्षुःशक्ति मैं हूँ ।

[यहाँ वर्णन है कि मैं वरी में वासव हूँ — अथवा वासवें मुख्य हैं ।
[ठीक ऐसा ही महाभारत के अनुशासन पर्व (१४ ३१०) में भी वासवार्थ वर्णन पश्य शतश्रियम् कहा है । पर अमुषीता में ऊँकारा चरितानाम् (अथ ८८ ६) इस प्रकार नक्षत्रों में ऊँकार को ही भजना दी है; तथा परम गीता (३ ८) में भी प्रथम सर्वपदम् कहा है । गीता ९. १० के

कद्राणां नैकरथास्मि यिसंगा यसरक्षसाम् ।

यसूनां पापकथास्मि मरुः निम्बिणिनामदम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च सुगन्धं मां विद्धि पापं बृहस्पतिम् ।

मनामीनामद स्वं नृ नरन्मामस्मि मागरः ॥ २४ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

§ १ इन्त ते कथयिष्यामि विद्यां ब्रह्मात्मविमूतया ।

प्राधान्यतः कुरुभ्येष्ट मास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

अहमात्मा गुडाकृश सर्वमृताश्मस्थितः ।

अहमाविश्व मर्ष्यं च मृतानामन्त एव च ॥ २० ॥

आबिम्बानामहं विष्णुज्योतिषां रविरंशुमान् ।

मरीचिर्मल्लतामस्मि जलजानामहं वाही ॥ २१ ॥

देवानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वास्तवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि मृतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

[और परमेश्वर की अनेक विभूतियों को भिन्न भिन्न देवता मानना बुरी बात है ।
[इन बातों में मक्तिमार्ग की दृष्टि से महान् अन्तर है ।]

श्रीभगवान् न क्हा — (१९) अच्छा तो अब हे कुरुभ्येष्ट ! अपनी दिव्य विभूतियों में से तुम्हें मुख्य मुख्य बतलवा दूँ, क्योंकि भेरे विस्तार का अन्त नहीं है ।

[इस विभूतिवर्णन के समान ही अनुशासनपर्व (१४ ३११-३२१) में और अनुगीता (अथ ४३ और ४४) में परमेश्वर के रूप का वर्णन है । परन्तु गीता का वर्णन उसकी अपेक्षा अधिक सरल है । इस कारण इसी का अनुसरण और स्वर्ण में भी मिलता है । व्याहरणार्थ भागवतपुराण के एकदश स्कन्ध के सोसृष्टे अध्याय में इसी प्रकार का विभूतिवर्णन भगवान् न ऊह्य को समझाया है और वहीं प्रारम्भ में (भाग ११ १६ ६-८) कहा दिया है कि यह वर्णन गीता के इस अध्यायवाक्ये वर्णन के अनुसार है ।]

(२) गुडाकेश ! सब मूर्तों के भीतर रहनेवाला आत्मा मैं हूँ और सब मूर्तों का आति मध्य और अन्त भी मैं हूँ । (२१) (बारह) आगित्यों में विष्णु मैं हूँ । तैलस्त्रियों में फिरजशाही ध्रुव (सात अथवा उनचास) माकतों में मरीचि और नक्षत्रों में चन्द्रमा मैं हूँ । (२२) मैं बर्ण में सामवेद हूँ । देवताओं में इन्द्र हूँ और दक्षिणों में मन हूँ । मूर्तों में चेतना अर्थात् प्राण की चञ्चलशक्ति मैं हूँ ।

[यहाँ वर्णन है कि मैं केशों में सामवेद हूँ — अर्थात् सामवेद मुख्य है ।
[ठीक देता ही महामारत के अनुशासन पर्व (१४ ३१७) में भी सामवेदम् भगवान् यजुषां शतक्रियम् कहा है । पर अनुगीता में अक्षरां सर्वजानाम् (अथ ४४ ६) इस प्रकार सब केशों में अक्षर को ही भेड़ता दी है । तत्पश्चात् पहलें गीता (७ ८) में भी प्रणवा सर्ववेदेषु कहा है । गीता ९ १७ के

स्त्राणां शंकराचारिणं विस्तारं यत्सरससाम् ।

यस्मिन् पापकथाभिः मरुः निवृत्तिनामदम् ॥ २३ ॥

पराधस्तां च मुग्धं मां विद्धि पाथ ब्रूहस्पतिम् ।

मनानीनामहं स्फुटं सरसामभिः सागरः ॥ २४ ॥

महर्षीणां मृगुरां गिरामस्यंकमक्षरम् ।
 यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमाक्षयः ॥ २५ ॥
 अम्बराः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।
 गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धाणां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥
 उद्यौधवसमभ्यामां विद्धि माममृतोद्भवम् ।
 देवकसं यजेन्द्राणां मराणां च नरधिपम् ॥ २७ ॥
 आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुकं ।
 प्रजनन्यास्मि कन्वर्पाः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥ २८ ॥
 अनन्तध्यास्मि मामाणां वरुणो यादृशमहम् ।
 पितॄणामर्षमा वास्मि यमः संयमतामहम् ॥ २९ ॥

कणाद्यो मे समुद्र हूँ । (२५) महर्षियो मे मैं हूँ । बाणी में एकाक्षर अथात्
 अक्षर हूँ । यज्ञों मे जपयज्ञ मैं हूँ । रथावर अथात् स्थिर पदायो मे हिमाक्षय हूँ ।

[यज्ञों मे जपयज्ञ मैं हूँ यह वाक्य महत्त्व का है । अनुष्ठीता (३
 भा अथ ४४ ८) में कहा है कि यज्ञानां हुतमुष्मम् - अथात् यज्ञों में
 (अग्नि में) हवि समर्पण करके सिद्ध होनेवाला यज्ञ उत्पन्न है और वही वैदिक
 कर्मकाण्डवाक्य का मत है । पर मछिन्माग में हविर्वज्र की अपेक्षा नामयज्ञ या
 जपयज्ञ का विशेष महत्त्व है । इसी से गीता में यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि कहा
 है । मनु ने भी एक स्थान पर (२. ८७) कहा है कि और कुछ करे या न
 करे केवल यज्ञ से ही ब्राह्मण सिद्धि पाता है । मागवत में यज्ञानां ब्रह्मयज्ञोऽहं
 पाठ है ।]

(२६) में वज्र वृक्षों में अम्बरा अथात् पीपल और देवर्षीणां में नारद हूँ । गन्धर्वों
 में चित्ररथ और सिद्धां मे कपिल मुनि हूँ । (२७) धेनू में (अमृतमन्त्र के समर्थ
 निकम्प हुआ) उद्यौधवा मुक्त समस्तो । मे यजेन्द्रों में देवकस्य और मनुष्यों में राधा
 हूँ । (२८) में आयुषों मे वज्र, गोमा में कामधेनु और प्रजा उत्पन्न करनेवाला काम
 मैं हूँ । सर्पों मे वासुकि हूँ । (२९) नागों में अनन्त मैं हूँ । वायु अथात् हव्य
 प्राणियों मे वरुण और पितरों में यममा मैं हूँ । मैं नियमन करनेवालों में यम हूँ ।

[वासुकि = सर्पों का राजा और अनन्त = शेष या अथ निमित्त है; और
 अमरवोय तथा महाभारत में भी ये हैं] अथ विधे गये हूँ (देव्य ३ भा भाति
 ३५-३) परन्तु निधयपुत्रक नहीं कलत्राया अ लज्जा कि नाग और सर्प
 में क्या न है महाभारत के आभिक उताप्यान में इन छ में का प्रयोग
 समानाधिक ही है । तथापि ज्ञान पढ़ता है कि यहाँ पर सर्प और नाम उभों

प्रह्लादश्चास्मि वृत्त्यानां काष्ठं कल्यतामहम् ।

मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥ ३० ॥

पवनं पवतमस्मि रामं शस्त्रमुतामहम् ।

शपाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥ ३१ ॥

सर्पाणामादिरस्तश्च मर्ध्यं शैवालमर्जुन ।

अध्यात्मविद्या विद्यानां बावुः प्रयत्नामहम् ॥ ३२ ॥

अक्षराणामकारोऽस्मि द्रव्यः सामासिकस्य च ।

अहमवास्तयं काष्ठो चास्ताऽहं विम्बतोमुखा ॥ ३३ ॥

मृत्युः सर्वद्वारद्वारमुन्मूल्यश्च अधिप्यताम् ।

कीर्तिं श्रीदाम्बु नारीणां स्मृतिर्मेषा धृतिः इमा ॥ ३४ ॥

[ये सब के साधारण वग की दो मित्र मित्र बातियाँ बिबसित हैं । भीखरी टीका में
[सब को शिरोम और नाग को शिपहीन कहा है; एवं रामानुजमप्य में सर्प को
[एक शिरवास्त और नाग को अनेक शिरवास्त कहा है । परन्तु ये दोनों भेद ठीक
[नहीं जैवते । क्योंकि कुछ स्थलों पर नागों के ॥ प्रमुख कुल बतलते हुए उन
[में अनन्त और बासुकि को पहलू गिनाया है और कनन किया है कि दोनों ही
[अनेक शिरवास्त एवं शिपधर हैं । किन्तु अनन्त है अग्निवर्ष के और बासुकि
[है पीछे । भागवत का पाठ गीता के समान ही है ।]

(३) में दैव्यों में प्रह्लाद हैं । मैं प्रहनेवासी में काष्ठ, पशुओं में मृगेन्द्र अर्थात्
[सिंह और पक्षिणा में गजह हैं । (३१) में वेगवानों में बावु हैं । मैं शस्त्रधारियों में
[राम मछलियों में मगर और नदिधों में जाह्नवी हूँ । (३२) है अर्जुन । अधिमात्र
[का आदि अस्त और मध्य भी मैं हूँ । शिवाओं में अध्यात्मविद्या और बाट करनेवासी
[का बावु मैं हूँ ।

[पीछे २ के श्लोक में बतला दिया है कि लयेछन भूतों का आदि, मध्य
[और अन्त मैं हूँ तथा अब कहते हैं कि सब बराबर सृष्टि का आदि मध्य
[और अन्त मैं हूँ यही भेद है ।]

(३३) में अक्षरों में मकार और समाधा में (उमयपञ्चभान) द्रव्य हूँ । (निपेय
[मुहूत आदि) मध्य काष्ठ और सवनामय अध्यात्माओं और से मुन्नेवास्त बातावानी
[द्रव्य मैं हूँ । (३४) द्रव्य जय करनेवासी मृत्यु और भागे बन्ध स्नेहासी का उत्पत्ति
[स्थान मैं हूँ । शिरोम और बाणी स्मृति, मेषा धृति तथा इमा मैं हूँ ।

[कीर्ति भी, बाणी इत्यादि शब्दों से हैं वे ही देवता बिबसित हैं । महा
[मारत (भा ३३ ३३ ३४) में कनन है कि इनमें से बाणी और कमा को

बृहत्साम तथा सार्वं गायत्री छन्दसामहम् ।
 मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतानां कुसुमाकरः ॥ ३५ ॥
 द्यूतं छन्दयतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ।
 जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्यं सत्ययतामहम् ॥ ३६ ॥
 वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनञ्जयः ।
 सुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुपमा कविः ॥ ३७ ॥
 वृण्डो वृन्दयतामस्मि नीतिरस्मि मिगीयताम् ।
 मौनं विधास्मि गुह्यानां कालं ज्ञानयतामहम् ॥ ३८ ॥
 यद्यपि सर्वमृतानां बीजं त्वहमर्जुन ।
 न तदस्ति विना यस्यान्मया भूतं चराचरम् ॥ ३९ ॥

[अर्जुन दोप पॉच और वृषी पॉच (पुष्टि भक्षा दिया सजा और मति) इन्हीं
 मिला कर कुल ग्यों दल की कन्याएँ हैं। जब क साव ग्याही बने के कारण इन्हें
 धर्मपत्नी कहत हैं।]

(३५) साम अर्थात् गाने के योग्य वैदिक स्तोत्रों में बृहत्साम और छन्दों में
 गायत्री छन्द में हैं। महीनों में मार्गशीर्ष और कृतुओं में वसन्त हैं।

[महीनों में मार्गशीर्ष को प्रथम स्थान इसलिये दिया गया है कि उन
 दिनों में बारह महीनों को मार्गशीर्ष से ही गिनने की रीति थी — जैसे कि भाव
 कल पेन से है। — (देखो म मा अनु १ ६ और १) एवं वास्मीरिमावत
 १ १६)। मार्गवत् ११ १६ २० में भी ऐसा ही उल्लेख है। हमने अपने
 ओरावन ग्रन्थ में लिखा है कि मृगशीर्ष नक्षत्र को अग्रहायणी भयका वगरम्भ
 का नक्षत्र कहत थे। जब मृगां नक्षत्रगणना का प्रचार था तब मृगशीर्ष को
 प्रथम अग्रस्थान दिया; और इन्हीं ने फिर मार्गशीर्ष महीने का भी उल्लेख
 किया होना। इस विषय को यहाँ विस्तार के मय में अधिक बताना उचित
 नहीं है]

(३६) मैं छन्दों में गत हूँ। तजस्विनी का तज (विजयशाली पुरी का) विजय
 (निधवी पुरी का) निधव और तजस्विनी का मय में है। (३७) मैं पाण्डवों
 का वृण्ड पाण्डवों में धनञ्जय मुनिशों में व्यास और कविता में मुक्तापाय कवि
 हूँ। (३८) मैं ज्ञान करकेपायों का दंड दल की इच्छा करकेपायों की नीति और
 गुणों में मौन हूँ। ज्ञानियों का ज्ञान मैं हूँ। (३९) इन्हीं प्रकार मैं अपने
 सब भूतों का जो कुछ दीव दे बह मैं हूँ। ऐसा बात पर अपर भूत नहीं है जो

एकादशोऽध्याय ।

अञ्जुन उवाच ।

मध्वनुग्रहाय परमं गुह्यमभ्यात्मसंश्रितम् ।

सत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विद्यतो मम ॥ १ ॥

मयाप्ययौ हि मृतार्ता भ्रुती विस्तरहो मया ।

त्वत्त-कमस्तपन्नास्त माहात्म्यमपि चाभ्यस्य ॥ २ ॥

एवमेतद्यथास्य त्वमात्मानं परमेश्वर ।

ब्रह्ममिच्छामि ते कर्मेश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मम्यसे यदि तच्छक्यं मया ब्रह्ममिति प्रभो ।

योगेश्वर तता मे त्वं कर्षयात्मानमभ्यस्य ॥ ४ ॥

ग्यारहवाँ अध्याय

[जब पिछले अध्याय में मगवान् ने अपनी विभूतियों का वर्णन किया तब उसे सुन कर अञ्जुन को परमेश्वर का विश्वरूप देखने की इच्छा हुई। मगवान् ने उसे विश्वविभूत रूप का इशान कराया उसका वर्णन इस अध्याय में है। यह वर्णन इतना सरस है कि गीता के उत्तम मागों में इसकी गिनती होती है, और अभ्यास गीतार्ता की रचना करनेवालों ने नहीं का अनुकरण किया है। प्रथम अञ्जुन पूछता है कि -]

अञ्जुन ने कहा - (१) मुझ पर अनुग्रह करने के लिये तुमने अभ्याससंश्रित को परम गुप्त बात बतलाई उससे मेरा यह मोह जाता रहा। (२) इती प्रकार है कमलपत्राक्ष। मृतों की उत्पत्ति जब और तुम्हारा अक्षय माहात्म्य भी मैंने तुमसे विस्तारवहित सुन लिया। (३) अब हे परमेश्वर! तुमने अपना ऐसा वर्णन किया है हे पुरुषोत्तम! मैं तुम्हारे उस प्रकार के ईश्वरी स्वरूप को (प्रत्यक्ष) देखना चाहता हूँ। (४) हे प्रभो! यदि तुम समझते हो कि उस प्रकार का रूप मैं देख सकता हूँ तो योगेश्वर! तुम अपना अभ्यस्य स्वरूप मुझे दिलाओ।

[तबही अध्याय में ज्ञानविखन का आरम्भ कर तबही और आठवें में परमेश्वर के अक्षर अथवा अभ्यक्त रूप का तथा नीचे एवं दक्षिण में अनेक रूपों का जो ज्ञान बतलाया है उसे ही अञ्जुन ने पहले श्लोक में 'अप्यस्य' कहा है। एक अभ्यक्त से अनेक व्यक्त पदार्थों के निमित्त होने का जो वर्णन तबहीं (४-१५) आठवें (१६-२१) और नीचे (४-८) अध्यायों में है वही मृतों की

भीमगवमुवाच ।

॥६॥ पश्य मे पाथ रुपाणि दत्तशोऽयं सद्गुरुतः ।

मानाविधानि विद्यानि मानावर्णाङ्गुलीनि च ॥ ५ ॥

पश्यादित्यामुं यत्नं रुद्रामभिनौ मस्तस्तथा ।

पहन्यष्टपूर्याणि पश्माद्यर्थाणि मारुत ॥ ६ ॥

इदं कस्य जगद्गुह्यं पश्याथ सचराचरम् ।

मम बह्वं गुडाक्षेदा यथान्यद्गुह्यमिच्छसि ॥ ७ ॥

उत्पत्ति और छय इन शब्दों से दूसरे स्मोक में अभिप्रेत है। तीसरे स्मोक के दोनों अंशों को ने मिला मिला वाक्य मान कर कुछ स्मग उनका ऐसा अर्थ करते हैं, कि परमेश्वर! तुमने अपना जेठा (स्वरूप का) वर्णन किया वह छय है (अर्थात् मैं समझ गया)। अब हे पुरुषोत्तम! मैं तुम्हारे इशरी स्वरूप को देखना चाहता हूँ (श्लो गीता ११ १४)। परन्तु दोनों पंक्तिों का मिला कर एक वाक्य मानना ठीक ज्ञान पड़ता है और परमाद्यपरा टीका में ऐसा किया ही गया है। चौथे श्लोक में अ 'यागेश्वर' शब्द है उसका अर्थ बताया का (यागियों का नहीं) इश्वर है (१८ ७५)। याग का अर्थ पहले (गीता ७ २५ और ९ ५) अर्थस्वरूप से स्वच्छतुष्टि निमाण करने का सामर्थ्य अथवा युक्ति दिया था गुह्य है। अब उस सामर्थ्य से ही विश्वरूप निखरना है इस कारण यहाँ 'यामेश्वर' सम्बोधन का प्रयोग सहज है।]

भीमगवान ने कहा - () हे पाथ! मेरे अनेक प्रकार के अनेक रङ्गों के और अंशों के (इन) बीचों बीच अथवा हजारों गिय रङ्गों की दम्पों। (६) ये शरा (बाह) आश्रित्य (आप्त) वसु (ग्यारह) दत्त (दा) अभिनी कुमार और (४) मरुत्तः हे मारुत! ये अनेक आश्रय श्लो कि आ पहले कभी न देखें होंगे।

[नतापरीषद धर्म में नारत्त का जो विश्वरूप निखराया गया है उसमें वह विचार वर्णन है कि बाह और बाह आश्रित्य सम्पूर्ण आठ वसु, इन्द्रिणी आर ग्यारह ६ आर शिखी और दा अभिनी कुमार य (श्लो. १११. ५०-५२)। परन्तु बाह आश्रयज्ज्ञा नहीं कि यही वर्णन मन्त्र विधिनि ॥ (देवो म. मा ३ १३) आश्रित्य वसु ४० अभिनी कुमार और मरुत्तः य वैदिक देवता ६ आर देवता ३३ व पाठ्यका का अर्थ महाभारत (हा ७ ८ २३ २४) में यों वर्णित है कि आश्रित्य शिखी ६ मरुत्तः वरुण है और अभिनी कुमार गृह है (श्लो इन्द्रियज्ज्ञान १४ ४ २ २३)।]

(७) हे गुह्यज्ज्ञ! आज यहाँ पर एकत्रित जब परमेश्वर आप् देग से और ही ने कुछ गत देखने की शक्तता हा वह मेरी (हम) १६ में देग से

न तु मां शक्यसे बहुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

विष्यं वक्षामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

सञ्जय उवाच ।

§ १ पश्यन्मुक्त्वा ततो राजन् महायागेश्वरो हरिः ।

वर्णयामास पाचांश परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकदकमनमनमनेकावमुतवर्णनम् ।

अनन्तविद्याभरणं विद्यानेकोद्यतायुधम् ॥ १० ॥

विष्यमास्याम्बरधरं विष्यमग्न्यानुलंपनम् ।

सवाङ्मयमयं देवमनन्तं विष्णोमुत्तमम् ॥ ११ ॥

विषि सूर्यसङ्घस्य भवेद्युगपद्विधिता ।

यदि मां सङ्गती सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥ १२ ॥

तत्रैकस्थं जगत्कुम्भं प्रथिमकमनेकधा ।

अपश्यदेवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥ १३ ॥

ततः स विस्मयाविष्टो ह्युरोमा धर्कजयः ।

प्रजम्ब शिरसा देवं कूर्ताश्रितिरमायत ॥ १४ ॥

(८) परन्तु तू अपनी "सी दृष्टि से मुझे देख न सक्या । मुझे मैं दिव्य दृष्टि देता हूँ ।

(इच्छे) मेरे इस ईश्वरी योग अर्थात् योगशामन्य को देख ।

सञ्जय ने कहा :- (९) फिर हे राजा धृतराष्ट्र ! इस प्रकार कह करके पोर्षों

के ईश्वर हरि ने अर्जुन को (अपना) भेद इश्वरी रूप अर्थात् विश्वरूप विलम्बना ।

(१) उसके अर्थात् विश्वरूप के अनेक गुण और उसमें अनेक अद्भुत दृश्य वीज

पड़ते थे । उस पर के दिव्य अङ्गभार थे और उस में नानाप्रकार के दिव्य आसुष

सज्जित थे । (११) उस अनन्त सर्वतागुण और सब आश्चर्यों से मेरे हुए देवता

के दिव्य सुगन्धित उदयन समा हुआ था वह दिव्य पुष्प एवं वस्त्र धारण किये हुए

था । (१२) यदि आकाश में एक हजार सूर्यों की प्रभा एकसाथ हो तो वह उस

महात्मा की काष्ठी के समान (कुछ कुछ) वीज पड़े । (१३) तब देवादिदेव के

इस शरीर में नाना प्रकार से रँधे हुए आरा जगत् अर्जुन को एकाग्रित दिव्य दिया ।

(१४) फिर आश्चर्य में डूबने से उसके शरीर पर रोमाञ्च लड़े हो आये और मस्तक

नमा कर नमस्कार करके एवं हाथ जोड़कर उस अर्जुन ने देवता से कहा :-

अर्जुन ने कहा :- (१) हे देव तुम्हारी इस देह में सब देवताओं को

और नाना प्रकार के प्राणियों के समुदायों को ऐसे ही कमसावन पर बैठे हुए

मर्जुन उवाच ।

५५ पश्यामि देवांस्तत्र देव ब्रूहे सर्वास्तथा भूतविशेषसंघान् ।
 ब्रह्माण्मीदां कमलासनस्थमूर्तिं च सर्वानुरगां च विद्याम् ॥ १५ ॥
 अनेकबाहुवरकअनेत्र पश्यामि त्वां सवतोऽनन्तरूपम् ।
 नान्तं न मध्यं न पुनस्तत्त्वार्थं पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥
 किरीटिन गङ्गिर्न चक्रिर्न च तजोराशि सवतो वीतिमन्तम् ।
 पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समन्ताद्दीप्तानलार्कद्युतिमग्नेयम् ॥ १७ ॥
 त्वमक्षर परमं चकितव्य त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् ।
 त्वमव्ययं द्वाभ्यन्तर्धर्मयोता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥ १८ ॥
 अनादिमध्यास्तमनन्तवीर्यमनन्तबाहुं दक्षिणसूर्यनभसम् ।
 पश्यामि त्वां वीतकुताशक्षत्रं स्वतंजला विश्वमिदं त्वन्तम् ॥ १९ ॥
 द्वाधापुष्टिम्योरिदमन्तरं हि व्याप्तं त्वय्येकेन विश्वं सर्वां ।
 ब्रह्मधाकृत कमधुधं तत्त्वं लोकत्रयं प्रव्यधितं महात्मन ॥ २० ॥
 अमी हि त्वां सुरसंघा विशन्ति कचिज्जीता प्राजस्रयो गुणान्ति ।
 स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिस्तिस्रसंघाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलानि ॥ २१ ॥

(सब देवताओं के) स्वामी ब्रह्मण्य सब क्षत्रियों और (बामुक्ति प्रकृति) सब विषय
 वषों को मैं मैं देख रहा हूँ । (१५) अनेक बाहु, अनेक अक्षर, अनेक मुख और
 अनेक नेत्रधारी अनन्तरूपी तुम्हीं को मैं चारों ओर देखता हूँ परन्तु हे विश्वेश्वर
 विश्वरूप ! तुम्हारा न तो अन्त न मध्य और न आदि ही मुझे (कहीं) वीत्य पड़ता
 है । (१६) किरीट गङ्गा और चक्र धारण करनेवाले चारों ओर प्रभा फलाय हुए,
 तेजःपुङ्ख व्यक्तते हुए अग्नि और त्वय के समान हे गीत्यमान् आत्मा से देखने में मैं
 अक्षय्य और अपरम्पार (अक्षर हुए) तुम्हीं मुझे जहाँ-तहाँ गीत्य पड़ने हो । (१८)
 तुम्हीं अग्निम जेय अभर (ब्रह्म) तुम्हीं इस विश्व के अन्तिम आधार, तुम्हीं अव्यय
 और तुम्हीं शाश्वत धर्म के रक्षक हो । मुझे सनातन पुरुष तुम्हीं जान पड़ते हो ।
 (१९) दिलके न आदि है न मध्य और न अन्त, अनन्त किसके बाहु हैं चन्द्र
 और किसके नेत्र हैं प्रव्यधित अग्नि विषय मुख हैं ऐसे अनन्त दक्षिमान तुम ही
 अपने तेज से इस समस्त जगत् को तपा रहे हो । तुम्हारा एका रूप मैं देख रहा हूँ ।
 (२०) क्याकि आकाश और पृथ्वी के बीच का यह (सब) अक्षर और सर्व
 विघारों अकेले तुम्हीं ने व्याप्त कर दानी हैं । हे महात्मन ! तुम्हारे इस अक्षर और
 त्वम रूप को देख कर धैर्यवय (हर से) व्यधित हो रहा है । (२१) यह द्रव्य

श्वाश्रित्या यत्तयो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपात्र ।
 मन्थर्वयशास्तुरपसिद्धसंवा वीक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥
 कस्य महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महास्याहो बहुबाह्वयावम् ।
 बहुवरं बहुवंद्राकरासं ब्रूवा लोकाः प्रमथितास्तयावम् ॥ २३ ॥
 वमःस्पृष्टां वीतमनेकवर्णं व्यासामर्गं वीतविशाकनेत्रम् ।
 ब्रूवा हि त्वां प्रमथितान्तरात्मा धूर्ति ॥ विन्वामि हर्मं च विष्णो ॥ २४ ॥
 वंद्राकराक्षानि च ते मुक्षामि ब्रूवैव काक्षानक्षत्रिणामि ।
 विशो न जामे न कृमे च हर्मं प्रसीद देवेश जमन्निवास ॥ २५ ॥

देवताओं के समूह तुममें प्रवेश कर रहे हैं। (और) कुछ मय से हाथ बोक कर
 मार्पना कर रहे हैं। (एवं) स्वस्ति स्वस्ति कह कर महर्षि और सिद्धों के समुदाय
 अनेक प्रकार के कोलों से तुम्हारी स्तुति कर रहे हैं। (२२) राज और आश्रित्य
 बहु और चाभ्यगण विश्वेव (दोनों) अश्विनीकुमार मरुतण उष्मपा अर्थात्
 पितर और एन्धवं यद्य राक्षस एवं सिद्धों के हाँह के छड़ विस्मित हो कर तुम्हारी
 ओर नव रहे हैं।

[भाव में पितरों का जो अन्न अर्पण किया जाता है उसे वे तभी तक
 ग्रहण करते हैं जब तक कि वह बह गरमागम रहे। इसी से उनके 'उष्मपा'
 कहते हैं (मनु. ३ २३७)। मनुस्मृति (३ १ ९४-९५) में इन्हीं पितरों के
 'सोमस्य' अभिष्यास बर्हिषव, सामपा इषिष्यान् आम्बपा और कुम्भस्त्रि ये
 ये सात प्रकार के गण कृतछाये हैं। आश्रित्य आदि देवता वैदिक हैं (ऊपर का
 छठा स्लोक देखो)। बृहदारण्यक उपनिषद् (३ ९ २) में यह वर्णन है कि
 'आ' बहु, स्यारह राज बारह आश्रित्य और इन्द्र तथा प्रद्यपति को निम्न कर
 ११ देवता होते हैं और महाभारत आश्रित्यं अ ३५ एवं ३६ में तथा धान्ति
 पत्र अ २ ८ में उनके नाम और इन्हीं उत्पत्ति बतलाई गई है।]

(२३) हे महाबाहु! तुम्हारे "स" महान् अनेक मुलों के, अनेक ओंलों के, अनेक
 मुखाओं के, अनेक ब्रह्माओं के, अनेक पैरों के, अनेक उबारों के और अनेक बाँदों
 के कारण किन्नाक दिक्तेबाड़े रूप का देव कर सब ओगों को और मुझे भी मय हो
 रहा है। (२४) आकाश से मिड़े हुए, प्रमथमान् अनेक रङ्गों के, कपड़े फैलने हुए
 और बड़े चन्द्रबीजे नेलों से मुक्त तुमको बेल कर अन्तरात्मा बसका गया है। इससे
 हे विष्णो! मेरा बीरब बूट गया और धान्ति भी जाती रही! (२५) बाँदों
 से किन्नाक तथा प्रमथमान्मीन अभि के समान तुम्हारे (हन्) मुलों को देखते
 ही मुझे शिघ्र नही चढ़ती और समाधान भी नहीं होता। हे व्याधिपाल

अमी च त्वां घृतराक्षस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपास्यन्ते ।
 भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तयासौ सहास्मदीयैरपि योधमुख्यैः ॥ २६ ॥
 दक्षत्राणि तं त्वरमाणा विशन्ति कम्पाकरालानि भयानकानि ।
 केचिद्विलम्बा वदनान्तरेषु सन्दृश्यन्ते चूर्जितैरुसमग्नि ॥ २७ ॥
 यथा मदीमां बह्वोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुक्ता द्रवन्ति ।
 तथा तवामी गरलोकधीरा विशन्ति दक्षत्राण्यभिभिज्यलन्ति ॥ २८ ॥
 यथा प्रदीपं प्लवर्गं पतन्मा विशन्ति नाशाय समुद्रवेगाः ।
 तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तत्वापि दक्षत्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥
 लेलिहस्ये प्रसमानः समन्ताल्लोकान् समग्रान् यद्वर्ज्यलङ्घिः ।
 तेजामिरापूय जमत्समग्र मासस्तत्त्वोद्या प्रतपन्ति यिष्णा ॥ ३० ॥
 आख्याहि मे का भवानुपकष्यां भमाऽस्तु ते द्रववर प्रसीव ।
 विहातुमिच्छामि भवन्तस्माद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

भीमगबजुवाच ।

॥ ३१ ॥ कासाऽस्मि लाकक्षयकृतम्बुद्धा लाकान् समावृत्तमिह प्रवृत्तः ।
 घ्नन्ऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे यदवस्थिताः प्रत्यनीकेषु याभाः ॥ ३२ ॥

देवाधिपे ! प्रसन्न हो जाओ । (२६) यह देखो ! राक्षसों के हाथसे
 घृतराक्ष के सब पुत्र भीष्म द्रोण भीरु बहू सुतपुत्र (कण) हमारी मी आर के
 मुख्य मुराव पोंदाभी के साथ (२७) गुहारी बिराला हाँवाले इन अनेक
 भयदूर मुरा में घड़ाबट पुल रहे हैं भीरु कुछ खेग दोनों में दब कर ऐसे
 गिराद रहे हैं कि भिन्नी लपटियों पुर हैं । (२८) गुहारे अनेक प्रज्वलित
 मुन्नी ॥ मनुष्यलोक के ये भीरु ऐसे ही पुन रहे हैं जैसे कि नदियों के बने
 बड़े प्रवाह समुद्र की ही आर सब गते हैं । (२९) कष्टी दूर भूमि में मरने के
 लिये बड़े बेग से शिव प्रसार पतल कुन्ते हैं जैसे कि गुहारे मी अनेक बड़ों ॥ (३०)
 साग मरने के लिये बड़े बेग से प्रवृत्त कर रहे हैं । (३१) हे बिष्मो ! पारों ओर
 में सब लोगों का भयने प्रभवति मुन्नी से निगल कर तुम भीम पाए रह हा !
 भीरु गुहारी सम प्रमादे सब से समूचे जगत् को व्याप कर (पारों ओर) घमक रही
 हैं । (३१) मुने कन्याभा वि इस सम रूप को धारण करनेवाले तुम बीर ही ! हे
 देवभेद ! गुह नमस्कार करता हूँ प्रसन्न हो जाओ ! मैं जानना चाहता हूँ कि तुम
 भाँ पुरुष बीर हा ! क्योंकि मैं गुहारी इन करनी का (निम्न) नहीं जानता ।
 भीमगबज ने कहा :- (३२) मैं लक्षों का लय करनेवाला भीरु हूँ तुम

तस्मात्स्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून् भुंक्स्व राज्यं समुद्रम् ।
 मयैषेते निहताः पूर्वमेव भिमिलमात्रं भव सम्पत्तायिन् ॥ ३३ ॥
 द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथाभ्यामपि योषसीरान् ।
 मया हतास्तथ अहि मा व्यथिष्ठा युष्मत्स्य जतासि रणे सप्तवान् ॥ ३४ ॥

सञ्जय उवाच ।

५५ एतच्छ्रुत्वा बभूव कौरवस्य कुर्याजसिर्वेपमानः किरीटी ।
 नमस्कृत्वा भूय पद्माह कृष्णं सगद्गर्भं भीतभीतः प्रणम्य ॥ ३५ ॥
 अर्जुन उवाच ।

एवमेव ह्यवनेश तव प्रसूतिर्या जमतश्चुष्यत्यनुरज्यते च ।
 एतांति भीतानि दिशो प्रवन्ति सर्वे नमस्त्यग्निं च सिद्धसंभाः ॥ ३६ ॥

‘बभूव’ हूँ। यहाँ लोगो का संहार करने आया हूँ। तु न हो तो भी (अर्थात् इन्द्र न करे, तो भी) सेनाओं में लड़े हुए वे सब सोझा नष्ट होनेवाले (मरनेवाले) हैं। (३३) अतएव दू उठ बस प्राप्त कर और शत्रुओं को जीत करके समुद्र राज्य का उपभोग कर। मैंने उन्हें पहले ही मार डाला है। (इसलिये अब) हे सम्पत्तायी (अर्जुन) ! तु केवल निमित्त के लिये (आगे) हो। (३४) मैं द्रोण भीष्म जयद्रथ और कर्ण तथा ऐसे ही अन्यान्य भीरु सोझाओं का (पहले ही) मार चुका हूँ। उन्हें तु मार। बचाना नहीं। युद्ध कर। तु युद्ध में शत्रुओं को जीतेगा।

[सारांश जब श्रीकृष्ण सचि के लिये गये थे तब दुर्गोचन को मेल की शक्ति भी बात सुनते न लक्ष भीष्म ने श्रीकृष्ण से केवल शत्रुओं में कहा था कि कल्पवृक्षमिदं मन्य सर्वे अत्र कर्तव्यं (म मा उ १२७ ३२) — वे सब सचि कल्पवृक्ष हो गये हैं। उसी कथन का यह प्रत्यक्ष दृश्य श्रीकृष्ण ने अपने विश्वरूप से अर्जुन को दिखाया दिया है (ऊपर २९-३१ श्लोक देखो) कर्ण विपाक-प्रक्रिया का यह सिद्धान्त भी ३३ में श्लोक म आ गया है कि बुद्ध मनुष्य अपने कर्मों से ही मरते हैं। उनको मारनेवाला तो सिद्ध निमित्त है। इसलिये मारनेवाले को उद्यम नैव नहीं लगना।]

सञ्जय ने कहा — (१) केवल के इस मापण को तू न कर अर्जुन अत्यन्त मयभीत हो गया। गल्ल हँस कर झोंपते झोंपते हाथ जोड़ नमस्कार करके उठने श्रीकृष्ण से नम्र हो कर फिर अर्जुन ने कहा :— (३५) हे हृदीकेश ! (सब) काल तुम्हारे (गुण) कीर्ति से प्रसन्न होता है और (उसमें) अनुरक्त रहता है। राक्षस तुम्हो डर कर (हटो) दिशाओं में भाग करते हैं और सिद्धपुरुषों के वस्तु तुम्ही को नमस्कार

कस्माच्च त न ममेरन्म महात्मन् गरीयसे ब्रह्मजोऽप्याविकर्त्रे ।

अनन्त इयेन जगद्विधास त्वमक्षरं स्रष्टस्त्तत्परं यत् ॥ ३७ ॥

त्वमाविवृष पुरुषं पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

यत्तासि वदं च परं च धाम त्वया तत्तं विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥

वायुर्यमोऽग्निवरुणं शशाङ्कं प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहम् ।

नमो नमस्तेऽस्तु सद्गुरुभूत्वा पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।

अनन्तवीर्यामितविक्रमस्त्वं सर्वं समानोऽपि ततोऽसि सवः ॥ ४० ॥

करतें हैं वह (सब) उचित ही है । (३०) हे महात्मन् ! तुम ब्रह्मण्य के आदि कारण और उससे मी भद्र हो । तुम्हारी कृपणा से केले न करेंगे । हे अनन्त ! हे आभिवास ! सत् और असत् तुम्ही हो और इन दोनों से पर ओ भ्रर है वह मी तुम्ही हो ।

[गीता ७ २४ ८ २ और १७ १६ श्लोक पढ़ेगा कि सत् और असत् शब्दों के अर्थ कहा पर क्रम से व्यक्त और अव्यक्त अथवा धर और अधर इन शब्दों के अर्थों के समान है । सत् और असत् से पर ओ तत्त्व है वही भ्रर ब्रह्म है । इसी कारण गीता १३ १२ में शब्द ब्रह्मन है कि मैं न सा सत् हूँ और न अमत् । गीता में भ्रर शब्द कभी प्रकृति के लिये और कभी ब्रह्म के लिये उपयुक्त होता है गीता १ १३ १२ और १७ १६ की श्लोक पढ़ेगा ।]

(३८) तुम आदिभ्य (तुम) पुरातन पुरुष इस रूप के परम आधार, तुम सृष्टा और ज्ञेय तथा तुम अद्वयमान हो और हे अनन्तरूप ! तुम्ही ने (इस) विश्व का विवृत अथवा व्याप्त किया है । (३) वायु, यम अग्नि वरुण चन्द्र प्रजापति अथवा ब्रह्मा और परमात्मा मी तुम्ही हो । तुम्हें हजार बार नमस्कार है । और फिर भी तुम्ही का नमस्कार है ।

[ब्रह्मा ने मरीचि आदि सात मानसपुत्र उत्पन्न हुए, और मरीचि में कश्यप तथा कश्यप में सप्त प्रजा उपपन्न हुए हैं (म भा आ १७ ११) । शर्मा यह इन मरीचि आदि का ही प्रजापति कहते हैं (शा ३८ १५) । इसी में बाद और प्रजापति शब्द का अर्थ कश्यप आदि प्रजापति कहत हैं । परन्तु यदा प्रजापति शब्द पश्यन्मान्त है । इस कारण प्रजापति का अर्थ ब्रह्मण्य ही अधिक प्रायः गैर पड़ता है । इससे अनिश्चित ब्रह्मा मरीचि आदि के रित्त अर्थात् सब के गित्तमर (शा) है । अतः आगे का 'प्रपितामह' (परमात्मा) पर मी आन ही-आन प्रायः होता है और उसकी वाधकता व्यक्त हो जाती है ।]

(४) हे अव्यक्त तुम्हें सामने में नमस्कार है पीछे से नमस्कार है और सभी

सस्त्रेति मत्वा प्रसन्नं यदुक्तं हे कुप्यं हे यावय हे सस्त्रेति ।

अजानता महिमानं त्वेवं मया प्रमाणात्प्रणयेन वापि ॥ ४१ ॥

यथाब्रह्माचार्यमस्तुप्रसीदसि विहारवाप्यासनभोजनेषु ।

पक्षोऽप्यवाप्यञ्जुत तत्समर्हं तत्सामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

पितासि शोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुमरीयान् ।

न त्वत्समाऽस्तम्यधिकः कुतोऽन्यो शोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभावः ॥ ४३ ॥

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कथं प्रसादये त्वामहमीदमीदृश्यम् ।

पितेव पुत्रस्य सस्त्रेव सख्युः प्रियाः प्रियायार्हसि वेषः सोऽहम् ॥ ४४ ॥

और से हमको नमस्कार है । तुम्हारा वीर्य अनन्त है; और तुम्हारा पराक्रम अतुल्य है । सब को बसेष्ट होने के कारण तुम्ही 'सर्व' हो ।

[सामने से नमस्कार, पीछे से नमस्कार, ये सब परमेश्वर की सबव्यापकता दिखायते हैं । उपनिषद् में ब्रह्म का ऐसा वर्णन है, कि 'ब्रह्मैवे' अमृत पुरात् । ब्रह्म पश्चात् ब्रह्म दक्षिणतश्चोत्तरेण । अथधोऽथ च प्रसृतं ब्रह्मैवेदं विश्वनिर्दि बरिष्ठम्' (मुं. २. २. ११ छं. ७. २) उन्ही के अनुसार मूर्ध्निर्दिष्ट की यह नमनात्मक स्तुति है ।]

(४१) तुम्हारी इस महिमा को किना करने में सब कर प्यार से या मूढ़ से अरे कृष्ण ओ यादव, हे सत्ता 'त्यागि को कुछ मैंने कह दिया हो। (४२) और हे अश्वत्थ ! आहार-विहार में अथवा सोने के देने में अस्त्रों में या सब मनुष्यों के समक्ष मैंने हुंसी गिहगी में तुम्हारा को अपमान किया हो उसके सिव मैं तुमसे क्षमा माँगता हूँ । (४३) इस चराचर जगत् के पिता तुम्ही हो । तुम पूज्य हो और गुरु के भी गुरु हो ! शिष्योक्त्यन्तर मैं तुम्हारी शरास्त्री का कार्य नहीं है । फिर हे अतुल्यभाव ! अधिक कहीं से होगा ! (४४) तुम्ही स्तुत्य और समर्थ हो । इसलिए मैं शरीर छुड़ा कर नमस्कार करके तुमसे प्रार्थना करता हूँ, कि प्रसन्न हो जाओ । किस प्रकार पिता अपने पुत्र के अथवा सत्ता अपने सत्ता के अपराध क्षमा करता है उसी प्रकार दे देव ! प्रेमी (आप) की प्रिय के (अपने प्रियमान के अथात् मेरे सब) अपराध क्षमा करना चाहिये ।

[कुछ श्लोक प्रियाः प्रियायार्हसि । इन शब्दों का प्रिय पुत्र स्त्रि प्रकार अपनी स्त्री के एता अर्थ करते हैं । परन्तु हमारे मत में यह ठीक नहीं है । क्योंकि ध्याकरण की रीति में प्रियायार्हसि के प्रियाया + अर्हसि अथवा प्रियाये + अर्हसि देने पर नहीं दृष्टे और उपमायातक 'इव' शब्द भी इस श्लोक में दो बार ही आया है । अतः प्रिया प्रियायार्हसि को तीसरी उपमा न समझ कर उपमेय मानना ही अधिक प्रशस्त है । पुत्र के

अष्टपूर्व हृदिताऽस्मि हृत्पुत्रा मयेन च प्रव्यथिते मनो मे ।
 त्वेव मे कर्षाय वेव कर्षे प्रसीद वेवेरा जगन्निवास ॥ ४५ ॥
 किरीटिने गदिने चक्रहस्तमिच्छामि त्वां ब्रह्मर्षं तथैव ।
 तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

ॐ मगवाणुवाच ।

३३ मया प्रदत्तेन तवाह्वनेन रूपं परं वर्धितमात्मयोगात् ।
 तेजोमय विश्वमनन्तमाद्य दन्ते त्वदयं न अष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

(पुत्रस्य) सत्ता के' (सचसु) "न तेनों उपमानात्मक पड़पन्त शर्तों के समान यदि उपमेय में भी प्रियस्य (प्रिय के) यह पड़पन्त पद होता तो बहुत अच्छा होता । परन्तु भव भिन्नत्व गतिभिन्तनीया इस न्याय के अनुसार यहाँ स्वबहार करना चाहिये । हमारी समझ में यह बात किङ्कुल पुष्टि । सङ्गत नहीं होना पड़ती कि प्रियस्य इस पड़पन्त स्त्रीलिङ्ग पद के अन्वय में स्वाकरण के निमित्त 'प्रियाया' यह पड़पन्त स्त्रीलिङ्ग का पद किया जाये और जब वह अर्जुन के दिले जागू न हों तब 'इष शम्' का अपवाहार मान कर प्रिय प्रियाया - प्रेमी अपनी प्यारी स्त्री के - इसी तीवरी उपमा मानी जाये; और वह भी साङ्गारिक अतएव अप्रासङ्गिक हो । इसके सिवा एक और बात है कि पुत्रस्य सचसु प्रियाया इन तीनों पदों के उपमान में चले जाने से उपमेय में पड़पन्त पद किङ्कुल ही नहीं रह जाता और 'म' अथवा 'मम' पद का भी अपवाहार करना पड़ता है । एक नती मायापक्षी करने पर उपमान और उपमेय में देते तब बिम्बि की समता हो प' तो शना में बिम्ब की बिम्बता का नया रंग बना ही रहता है । दूसर पक्ष में - अर्थात् प्रियाय + अहसि पक्ष । स्वाकरण की रीति से कुछ और करण प' दिया जाये तो उपमेय में - यहाँ पड़ी इन्ती चाहिये यहाँ प्रियाय यह अनुधी आती है - इस 'तना ही रंग रहता है और यह रंग बार बिधय महत्व का नहीं है । क्योंकि पड़ी का अर्थ यहाँ अनुधी का ता है और अन्य भी कर बार पंजा जाता है । एक आक का अर्थ परमायपत्ता टीका में देता ही दे देता कि हमने दिया है ।]

(४८) कभी न दग। रूप रूप का टन्कर मुक्त हुए हुआ है । और मय मे मरा मन स्वायुज भी है दया है । है अविद्यान दयावि च' प्रत्यक्ष ही शोभा ! और है नव । अरुता बही पहले का स्वल्प गिनत्यभा (४६) में पहले के समान ही किरीट और रंग धारण करनेका" हाथ में चक्र विष रूप मुग्धा देवता पहना है । (अतएव) है सहस्रबाहु विश्वमूर्ति । उभी चतुर्भुज रूप में प्रकट हो गया ।

भीष्मत्रान् ने कहा - (४७) है अर्जुन ! (गुप्त पर) प्रत्यक्ष दाहर यद नी ६

न वक्ष्यताम्ययमेतं वार्त्ता न च क्रियाभिर्न तपोभिर्यैः ।

पुनरप्यक्षयं अहं सुलोके ब्रह्म त्वदन्येन कुरुष्वीर ॥ ४८ ॥

मा त इमया मा च विमुक्तभावो हृद्वा कर्म चोरमिदं भ्रममेवम् ।

अपेक्षामीः प्रीतमनाः पुनस्तु तदेव मे कर्मिणं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

सञ्जय उवाच ।

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तयोक्तवा स्वकं कर्म कुर्यामामास भूवः ।

आश्वासयामास च प्रीतमेनं मूत्वा पुनः सीम्यवपुर्महात्मा ॥ ५० ॥

अर्जुन उवाच ।

हृद्वेदं मानुष कर्म तव सीम्यं जनार्दन ।

इदानीमस्मि सवृत्ताः सचेताः प्रकृतिं मतः ॥ ५१ ॥

देवोमय, अनन्त, आद्य और परम विश्वरूप अपने योगसामर्थ्य से मैंने तुझे विस्मया है। इसे तेरे सिखा और किसी ने पहले नहीं देखा। (४८) हे कुरुक्षीरमेव। मनुष्यसत्त्व में मेरे इन प्रकार का स्वरूप कोई भी के से यहाँ से स्वाध्याय से ज्ञान से कर्मों से अथवा उग्र तप से नहीं देख सकता कि कैसे तू ने देखा है। (४९) मेरे ऐसे धार रूप को देख कर अपने चित्त में स्वप्ना न होने दे और नृप मत हो जा। दर छड़ कर सन्तुष्ट मन से मेरे उसी स्वरूप को फिर देख ले। उग्र ने कहा — (५०) इस प्रकार माया करके वासुदेव ने अर्जुन को फिर अपना (पहले का) स्वरूप दिखलाया; और फिर सीम्य रूप धारण करके उक्त महात्मा ने मेरे हुए अर्जुन को घोरत बँधाया।

[गीता के प्रथम अध्याय के ७ वें से ८ वें ९ वें, १२ वें, १३ वें

और ७ वें श्लोक, आठवें अध्याय के १ वें ११ वें और १८ वें श्लोक नीचे अध्याय के २ और २१ वें श्लोक, पन्द्रहवें अध्याय के २२ से ५ वें और १ वें श्लोक का छन्द विश्वरूपकणन के उक्त १६ श्लोकों के छन्द के समान है। अर्थात् इसका प्रत्येक अक्षर में स्यात् अक्षर है। परन्तु इनमें यहाँ का कोई एक नियम नहीं है। इससे कालिगल प्रभृति के काव्यों के इन्द्रवज्रा उग्रवज्रा उग्र जाति शेषक, शास्त्री आदि छन्दों की जाल पर ये श्लोक नहीं बँधे जा सकते। अर्थात् यह वृत्तरचना आर्य यानी वेदवेदिका के विष्णु वृत्त के नमूने पर की गई है। इस कारण यह निजान्त और भी गुरुत्वा जाता है कि गीता ब्रह्म प्राचीन होनी इस गीतारहस्य परिशिष्ट प्रकरण १ ० ।]

अर्जुन ने कहा — (५१) हे जनार्दन! तुम्हारे इन सीम्य मनुष्याहारी रूप को देख कर अब मन विचलन हो गया और मैं पहले की भाँति नावधान हो गया हूँ।

भीमबाबुबाब ।

५५ सुखार्थमिहं रूपं दृष्टवानासि यन्मम ।

येषा अप्यस्य रूपस्य नित्य इदमकार्षिण ॥ ५२ ॥

नाहं वेदेन तपसा ॥ ज्ञानेन न चेज्यया ।

दास्य पर्येषिषो ब्रह्म ब्रह्मवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

भक्त्या त्वनन्यया दास्य महमेवेषिषोऽर्जुन ।

हातु ब्रह्म च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परन्तप ॥ ५४ ॥

५५ मत्कर्मकृतं मत्पण्यो मत्सक्तः संगवर्जितः ।

निर्वैर सर्वमूलपु यः स मामति पाण्डव ॥ ५५ ॥

इति भीमराजव्रीह्यानु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीहृण्यार्जुनसंवादे
विश्वकर्मण्यने नाम एकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

भीमबाबु ने कहा - (५०) मेरे शिष्य रूप की तु ने देखा है उसका दर्शन
मिलना बहुत कठिन है । स्वता भी इस रूप का देखने की शक्ति इच्छा किये रहते
हैं । (५१) ऐसा तु न मुझे देखा है ऐसा मुझे वेदों से तर से ज्ञान न भयसा
यज्ञ से भी (वार) रूप नहीं मरता । (५४) है अतुन कर्म अनन्यमन्त्रि त ही
इस प्रकार मेरा ज्ञान हुआ मुझे लगता भीर है परन्तप' मुझमें तप से प्रवृत्त
करना सम्भव है

[अर्थ करने में परमेश्वर का पहल ज्ञान हुआ है और फिर अन्य में
परमेश्वर के साथ उसका तादात्म्य हुआ जाता है यही निदान्त पहल है ।
और भाग १० ५५ में फिर भाषा है इसका गुण्यता हमन गीतारहस्य के
तरहने प्रकरण (१६ - ६३) में विषा है भव भजन का पूरी गीत के
भव का मार कर्मकृत है -]

(५५) है पाण्डव या इस बुद्धि में कम करना है जब कम मेर भयान्
परमेश्वर के है को मत्पण्यो और मत्सक्ति है और या सब द्रवियों के विषय
में निर्वैर है वह मेरा मन्त्र मानने मिल जाता है

[उक्त श्रीक का अर्थ यह है कि जन्म के सब व्यवहार भ्रमरद्वन्द्व
को परमेश्वरानुबुद्धि में करना चाहिये (ऊपर ३३ का भाषा ११) भयान्
। जब कोरे पक्षार इस निरान्मनबुद्धि में करना चाहिये कि जन्म के सभी
। कम परमेश्वर के है सब कर्म और करनेवाण वही है किन्तु हमें निःशय

कना कर वह ये कर्म हम से करवा रहा है। ऐसा करने से वे शांति अथवा मोक्षप्राप्ति में बाधक नहीं होते। शाङ्करभाष्य में भी यही कहा है, कि इस श्लोक में पूरे गीताशास्त्र का तात्पर्य आ गया है। इससे प्रकट है कि गीता का मूल्यार्थ यह नहीं कहता कि आराम से राम राम बपा करो प्रत्युत उसका कर्म है कि उत्कृष्ट मति के साथ-ही-साथ उत्साह से सब निष्काम कर्म करते रहो। संन्यासमार्गवाले कहते हैं कि 'निर्वैर का अर्थ निष्काम है। परन्तु यह अर्थ यहाँ विवक्षित नहीं है। इसी बात को प्रकट करने के लिये उसके साथ 'मत्कर्मण्य' अर्थात् 'तब कर्मों को परमेश्वर के (अपने नहीं) समस्त कर परमेश्वरपथबुद्धि से करनेवाला' विशेषण लगाया गया है। इस विषय का विस्तृत विचार गीता रहस्य के बारहवें प्रकरण (१७ १-४ १) में किया है।]

इस प्रकार श्रीमद्वाल्मीके गाये हुए—अर्थात् कहे हुए—उपनिषद् में ब्रह्म विद्यान्तर्गत योग—अथवा कर्मयोग—शास्त्राविवक्षित श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में विश्वरूपधनयोग नामक स्यारहवाँ अध्याय समाप्त हुआ।

बारहवाँ अध्याय

[कर्मयोग की सिद्धि के लिये सातवें अध्याय में ज्ञानविज्ञान के निरूपण का आरम्भ कर आठवें में अधर अनिर्वेस्य और अव्यक्त ब्रह्म का स्वरूप बताया है। फिर नौवें अध्याय में मूर्तिरूप प्रत्यक्ष राक्षमार्ग के निरूपण का आरम्भ करके दशवें और स्यारहवें में तत्कर्मार्थ 'विभूतिवर्णन एवं विश्वरूपवर्णन इन दो उपपत्तियों का वर्णन किया है। और स्यारहवें अध्याय के अन्त में धाररूप से अर्जुन को उपदेश दिया है कि मति से एवं निःसङ्गबुद्धि से समस्त कर्म करते रहो। अब इस पर अर्जुन का प्रश्न है कि कर्मयोग की सिद्धि के लिये सातवें और आठवें अध्याय में धर-अक्षरविचारपूर्वक परमेश्वर के अव्यक्त रूप को श्रेष्ठ सिद्ध करके अव्यक्त की अथवा अधर की स्थापना (७ १ और १४ / ११) बतसाह है। और उपदेश दिया है कि मुनश्चित से बुद्ध कर (८ ७) एवं मीके अध्याय में व्यवह-उपासनारूप प्रत्यक्ष धर्म बतला कर कहा है कि परमेश्वरार्पणबुद्धि से सभी कर्म करना चाहिये (७ १४ और १) तो अब इन दोनों में श्रेष्ठमाग कौन ला है इस प्रश्न में उपोपासना का अर्थ मति है। परन्तु यहाँ मति ने निम्न निम्न अनेक त्रुटियों का भय विवक्षित नहीं है। उपास्य अथवा प्रणीक का ही हो। उनमें एक ही लक्ष्यकारी परमेश्वर की भावना रख कर जो मति की जाती है वही सभी व्यवह-उपासना है; और इस अध्याय में वही उद्दिष्ट है।]

the way of the

1. 17

1

the way of the

the way of the

the way of the

the way of the

the way of the

the way of the

the way of the

the way of the

1

the way of the

1

तवामहं समुद्धतां मृत्युसंचारसागरात् ।

ममामि न चिरात्पार्थ मध्यावेक्षितचेतसाम् ॥ ७ ॥

मय्यस्य मन आपत्स्य मयि बुद्धि निवेशय ।

निवासिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयाः ॥ ८ ॥

५५ अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोमि मयि स्थिरम् ।

अध्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धर्मजयम् ॥ ९ ॥

(७) हे पार्थ ! मुझमें चित्त स्थानबाधे का योगी का मैं इस मृत्युमय संसार सागर से किना किम्बु किये उधार कर रहा हूँ । (८) (चतुर्थ) मुझमें ही मन लगा । मुझमें बुद्धि को स्थिर कर । "ससे तू निगुन्नेह मुझमें ही निवास करेगा ।

["समें भक्तिमार्ग की भेडवा का प्रतिपादन है । पृथ्वी स्लोक में पहले यह सिद्धान्त किया है कि मग्नकृत उत्तम योगी है । फिर तीसरे स्लोक में पञ्चमर बोधक 'तु अम्यव का प्रयोग कर "समें और चौथे स्लोक में कहा है कि अम्यव की उपासना करनेवाले भी मुझे ही पाते हैं । परन्तु इसके सत्य होने पर भी पाँचवें स्लोक में यह बतलाया है कि अम्यव-उपासकों का मार्ग भक्ति प्रेरणावक होता है । छठे और सातवें स्लोक में वर्णन किया है कि अम्यव की अपेक्षा म्यव की उपासना सुखम होती है ; और आठवें स्लोक में इसके अनुसार व्यवहार करने का अर्जुन को उपदेश किया है । सारांश ग्यारहवें अध्याय के अन्त (गीता ११ ५५) में जो उपदेश कर आये हैं वहाँ अर्जुन के प्रश्न करने पर उठी की दृष्ट कर दिया है । इसका विस्तारपूर्वक विचार — कि भक्तिमार्ग में सुखमता क्या है ? — गीतारहस्य के तेरहवें प्रकरण में कर चुके हैं । "स कारण यहाँ हम उसकी पुनर्बक्ति नहीं करते । इतना ही कह देते हैं कि अम्यव कि उपासना कथनब होनपर भी मोक्षदायक ही है और भक्तिमार्गवालों का स्मरण रखना चाहिये कि भक्तिमार्ग में भी कर्म न छोड़ कर ईश्वरार्पणपूर्वक व्यवस्था करना पड़ता है । हेतु से छठे स्लोक में मुझे ही सब कर्मों का संन्यास करके वे शम्भु रसे लगे हैं । इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि भक्तिमार्ग में भी कर्मों को स्वस्मृतः न छोड़ें, किन्तु परमेश्वर में उन्हें (अर्थात् उनके फलों को) अर्पण कर दें । इससे प्रकट होता है कि मग्नान् ने इस अध्याय के अन्त में जिस भक्तिमान् पुरुष को अपना प्यारा बतलाया है उसे भी इसी अर्थात् निष्काम कर्मयोगमार्ग का ही समझना चाहिये । यह स्वस्मृतः कर्मसंन्यासी नहीं है । इस प्रकार भक्तिमार्ग की भेडवा और सुखमता बतला कर अब परमेश्वर में ऐसी भक्ति करने के उपाय भयना साधन बतलाते हुए उनके सारतम्य का भी लक्षावक करते हैं -]

() अब (इस प्रकार) मुझमें ममी मूर्ति चित्त को स्थिर करते न कर

मक्तिमार्गवाचं को - अर्थात् को कहते हैं, कि मक्ति को छोड़, वृत्ते कोई भी कर्म न करो। उनको - ध्यान की अपेक्षा अर्थात् मक्ति की अपेक्षा कर्मफलवाच की भेदता मान्य नहीं है। वर्तमान समय में गीता का मक्तिमुक्त कर्मयोग सम्प्रदाय झुम-खा हो गया है कि पातञ्जलयोग ज्ञान और मक्ति इन तीनों सम्प्रदायों से निम्न है और गीता से उस सम्प्रदाय का कोई निकृष्टार भी नहीं पाया जाता है। अतएव आत्मिक गीता पर अतिनी टीकाएँ पाई जाती हैं। उनमें कर्मफलवाच की भेदता अर्थवातात्मक समझी गई है। परन्तु हमारी राय में यह गलत है। गीता में निष्कर्म कर्मयोग को ही प्रतिपाद्य मान लेने से इस श्लोक के अर्थ के विषय में कोई भी अक्षयन नहीं रहती। यदि मान लिया जाय कि कर्म छोड़ने से निर्वाह नहीं होता निष्कर्म कर्म करना ही चाहिये तो स्वस्मत् कर्मों का त्यागनेवाला ज्ञानमार्ग पातञ्जलयोग कर्मयोग से इसका बँबने जाता है और सभी कर्मों को छोड़ देनेवाला मक्तिमार्ग भी कर्मयोग की अपेक्षा कम योग्यता का सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार निष्कर्म कर्मयोग की भेदता प्रमाणित हो जाने पर वही मर्म रह जाता है कि कर्मयोग में आवश्यक मक्तिमुक्त आत्मबुद्धि को प्राप्त करने के लिये उपाय क्या है? वे तीन हैं - अभ्यास ज्ञान और ध्यान। इनमें प्रायः किसी से अभ्यास न लये तो वह ज्ञान अथवा ध्यान में से किसी भी उपाय को स्वीकार कर ले। गीता का कर्मन है कि इन उपायों का आश्रय करता बबोक्त कर्म से मुख्य है। १२ वें श्लोक में कहा है कि यदि इनमें से एक भी उपाय न लये तो मनुष्य को चाहिये कि वह कर्मयोग के आश्रय करने का ही प्रयत्न आरम्भ करे। अब यहाँ एक बाधा यह होती है कि किससे अभ्यास नहीं लयता और किससे ज्ञान-ध्यान भी नहीं होता वह कर्मयोग करेगा ही कैसा? कई एकोंने निश्चय किया है कि फिर कर्मयोग को लय की अपेक्षा मुख्य कहना ही निरर्थक है। परन्तु विचार करने से दीन पड़ेगा कि इस आश्रय में कुछ भी ज्ञान नहीं है। १० वें श्लोक में यह नहीं कहा है कि लय कर्मों के फल का प्रयत्न त्याग कर के बरन् यह कहा है कि पहले भगवान् के कलाये हुए कर्मयोग का आश्रय करके (ततः) तदनन्तर धीरे धीरे इस बात को अन्त में सिद्ध कर ले। और ऐसा अल करने से कुछ भी विलङ्घति नहीं रह जाती। पिछले अध्यायों में यह आय है कि कर्मफल के स्वयं आश्रय से ही नहीं (गीता १४) किन्तु विज्ञाता (देखो गीता १४ और पिच्छी) हो जाने से भी मनुष्य आप ही आप अन्तिम सिद्धि की ओर लयवा लय जाता है। अतएव उस मार्ग की सिद्धि पाने का पहला साधन या सीढ़ी यही है कि कर्मयोग का आश्रय करना चाहिये - अर्थात् इस माय से जाने की मन में इच्छा होनी चाहिये। कौन यह लयता है कि वह लयन अभ्यास ज्ञान और ध्यान की अपेक्षा मुख्य नहीं है और १२ वें श्लोक

११ अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च
 निमग्नो निरङ्कुशः समदुःखस्तुलः क्षमी ॥ १३ ॥
 सन्तुष्टः सततं योगी यतात्मा हृदिनिवृत्तः ।
 मय्यर्पितमनाबुद्धिर्धो मं भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥
 भस्माद्याद्विजते लोको लोकाद्याद्विजते च यः ।
 ह्यपामर्षमयोऽनेनैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥
 अनपेक्षः शुचिर्षण उवासीनो गतव्यथः ।
 सर्वारम्भपरित्यागी यो भक्तः स मं प्रियः ॥ १६ ॥

का भावार्थ है भी नहीं। न केवल भगवद्गीता में किन्तु स्वयं गीता में भी
 कहा है -

ज्ञानतुपास्तिककृत्वा कर्मोन्मत्तमुपासतः ।

इति वो वेद ब्रह्मणे स एव पुण्योत्तमः ॥

ये "स वेदान्ततत्त्व का जानता है कि ज्ञान की अपेक्षा उपासना अर्थात् प्यान
 या मक्ति उत्कृष्ट है एवं उपासना की अपेक्षा कर्म अर्थात् निष्कर्म कर्म श्रेष्ठ है
 नहीं पुण्योत्तम है (सूक्तगी ४ ७७)। चारण्य भगवद्गीता का निमित्त मत
 यह है कि कर्मफलसागरकी याग - अर्थात् ज्ञानमक्तियुक्त निष्कर्म कर्मयोग -
 ही सब मार्गों में श्रेष्ठ है और इसके अनुकूल ही नहीं प्रत्युत पोषक सुविधा
 १२ के स्वरूप में है। यदि किसी वृत्तर सम्प्रदाय को वह न द्ये तो वह उसे छोड़
 दे परन्तु अर्थ की व्यर्थ नीचातानी न करे। "स प्रकार कर्मफलसागर को श्रेष्ठ
 सिद्ध करके उस मार्ग से जानेवाले को (स्वकृत) कर्म छोड़नेवाले नहीं) जो सम
 और शान्त स्थिति मन्त में प्राप्त होती है उसीका वर्णन करके अब भगवान्
 ब्रह्मणो है कि ऐसा भक्त ही मुझे अत्यन्त प्रिय है -]

(१३) जो किसी से द्वेष नहीं करता जो सब भूतों के साथ मित्रता से व्यवहार
 है जो हृषिक है जो ममत्वबुद्धि और अहङ्कार से रहित है जो दुःख और सुख में
 समान एवं अमाधीन है (१४) जो सदा सन्तुष्ट संयमी तथा हृदि निवृत्त है
 जिसने अपने मन और बुद्धि को मुझमें अर्पण कर दिया है वह मेरा (कर्म) योगी
 भक्त मुझको प्यारा है। (१५) जिससे न तो लोगों का द्वेष होता है; और न जो
 लोग से द्वेष पाता है ऐसे ही जो हर्ष क्रोध भय और विषाद से अभिस्त है नहीं
 मुझे प्रिय है। (१६) मेरा नहीं भक्त मुझे प्यारा है कि जो निरपेक्ष पवित्र और
 दय है - अर्थात् किसी भी काम को आत्मस्य छोड़ कर करता है - जो (फल के विषय
 में) उदासीन है जिसे कोई भी विघ्नर विघ्न नहीं सकता और जिसने (आत्मफल के)

यो न हृष्यति न वृष्टि म दरोचति न कांसति ।

सुभासुभपरित्यागी मक्तिमान्यः स मे प्रिय ॥ १७ ॥

समः दानौ च मित्रे च तथा मानापमानयो ।

इति तोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥ १८ ॥

तुल्यमिन्द्रियास्तुतिर्मोही समुद्यो येन केनचित् ।

अनिशेत् स्थिरमतिर्मक्तिमाप्नोति प्रियो मयि ॥ १९ ॥

सब आरम्भ पानी उद्योग छोड़ दिये हैं । (१७) जो न आनन्द मानता है न द्वेष करता है जो न शोक करता है; और न हृष्या रम्भता है किसीने (कर्म के) सुम और अशुम (फल) छोड़ दिये हैं वह मक्तिमान् पुरुष मुझे प्रिय है । (१८) जिसे शत्रु और मित्र मान और अपमान सहीं और गर्मी सुख और दुःख समान है और जिसे (किसी में भी) आसक्ति नहीं है (१) जिसे निन्दा और स्तुति दोनों एक-सी हैं जो मित्रमयी है जो कुछ मित्र चाहे उही म समुद्य है जो अनिशेत् है अर्थात् किसी (कर्मफलाशास्य) टिक्कना कहीं भी नहीं रह गया है वह मक्तिमान् पुरुष मुझे प्यारा है ।

[अनिशेत् शब्द उन यतिवर्गों के वर्णनों में भी अनेक बार आया करता है कि जो पहरवाक्य छोड़ संन्यास धारण करके मित्रा माँगते हुए ब्रम्ते रहते हैं (देखो मनु. ६. २५) और उनका चालचल बिना परवाहता है । अतः इस अध्याय के निर्मम 'सर्वारम्भपरित्यागी और अनिशेत् शब्दों से तथा अन्यत्र गीता में 'त्यक्तसकपरिग्रहः' (४. २९) अथवा विविक्तसेवी (१८. ५२) इत्यादि जो शब्द हैं उनके आधार से संन्यासमार्गवासे गीतकार कहते हैं कि हमारे मार्ग का यह परम पद पर-द्वार छोड़ कर किना किसी हृष्य के बह्वर्था में आस के दिन बिताना ही गीता में प्रतिपाद्य है; और वे उसके किये स्मृतिमन्त्रों के संन्यास-आत्म प्रकरण के श्लोकों का प्रणाम दिया करते हैं । गीतावाक्यों के ये निरे संन्यासप्रतिपादक अथ संन्याससम्प्रदाय की दृष्टि से महत्त्व के हो सकते हैं किन्तु वे सच नहीं हैं । क्योंकि गीता के अनुसार 'निरभि' अथवा 'निष्कप' होना 'सत्त्वा संन्यास नहीं है । पीछे क-बार गीता का यह स्पष्ट सिद्धान्त कहा या पुनः है (देखो गीता और ६. १. २) कि कबल फलवादी को छोड़ना चाहिये न कि कर्म को । अतः अनिशेत् पद का पर-द्वार छोड़ना अथ न करके ऐसा करना चाहिये कि जिसका गीता के कर्मयोग के साथ मेल मिल सक । गीता ४. ९ के श्लोक में कर्मफल की आशा न रखनेवाले पुरुष को ही 'निरुधय' विशेषण दिया गया है; और गीता ६. १ में उही अथ म अन्नाभिः कर्म फल शब्द आये हैं । आधय और 'निशेत्' इन दोनों शब्दों का अर्थ एक

॥५॥ ये तु चर्मामृतमिवं यथोक्तं पयुषासते ।

अहंभाना मत्परमा भक्तास्तेऽजीवि मं प्रिया ॥ २० ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णाष्टमोऽध्यायः ॥ १ ॥

ही है। अतएव अनिष्ट का गृह्यागी अथ न करके पंसा करना चाहिये कि यह भाँति मे जिसके मन का स्थान फेंका नहीं है। इसी प्रकार ऊपर १६ वें श्लोक में जो सवारम्भपरित्यागी शब्द है उसका भी अर्थ सारे कर्म या उद्योगों को छोड़नेवाला नहीं करना चाहिये। किन्तु गीता ४ १ म जो यह कहा है कि जिसके समारम्भ पञ्चाशविरहित हैं उसके कर्म ज्ञान से नष्ट हो जाते हैं। वैसा ही भव यानी कर्म्य आरम्भ अर्थात् कर्म छोड़नेवाला करना चाहिये यह बात गीता १८ २ आर १८ ४८ एवं ४९ से सिद्ध होती है। सारांश जिसका चित्त भर-रहस्यी म बाह्यार्थों में अथवा संसार के अन्यान्य कर्मों में उलझा रहता है उसी को आगे कुछ होता है। अतएव गीता का इतना ही कहना है कि 'न स्रज्वाता म चित्त को फेंकने न दो। और मन की नखी वैराग्य स्थिति को प्रकट करने के लिये गीता के 'अनिष्ट और 'सवारम्भपरित्यागी भाँति शब्द रचितप्रसंग के बचन में आया करते हैं। ये ही शब्द यतियों के अर्थात् कर्म त्यागनेवाले संन्यासियों के बचन म भी स्मृतिप्रस्थों म आये हैं। पर सिर्फ इसी बुनियाद पर यह नहीं कहा जा सकता कि कमत्यागस्य संन्यास ही गीता में प्रतिपाद्य है। क्योंकि, इसके साथ ही गीता का यह दूसरा निश्चित सिद्धान्त है कि जिसकी बुद्धि में पूर्ण वैराग्य मित्र गया हो उस ज्ञानी पुरुष को भी नखी विरक्तबुद्धि से पञ्चमया छोड़ कर ध्याकत प्राप्त होनेवाले सब कर्म करत ही रहना चाहिये। 'म समूचे पृथापर सम्पूर्ण को बिना समझे गीता में नहीं करी 'अनिष्ट' की ओड़ के वैराग्यबाधक शब्द मिल जाये। उन्हीं पर सारा धारामगर रस कर यह कह देना ठीक नहीं है कि गीता में कमसंन्यासप्रधान भाग ही प्रतिपाद्य है।]

(२) ऊपर कृतस्थये हुए 'म अमृतशुभ्र धम का जो मत्परधन होते हुए भक्ता से आचरण करते हैं वे मुझे अत्यन्त प्रिय हैं।

[यह बचन हो कुछ है (गीता ६ ७ ७ १८) कि मधिमान् ज्ञानी पुरुष सब से भेद है, उसी बचन के अनुसार भगवान् ने इस श्लोक में कृतस्थायी है कि हमें अत्यन्त प्रिय बान है। अर्थात् यहाँ परम भगवद्भक्त कमयायी का वर्णन किया है। पर भगवान् ही गीता ८ व श्लोक में कहत हैं कि मुझे

[तब एकसे हैं, कोई विशेष मिस्र अथवा श्रेष्ठ नहीं। देखने में यह विरोध प्रतीत होता है वही? पर यह ज्ञान देने से कोई विरोध नहीं रह जाता, कि एक बचन सगुण उपासना का अथवा मक्तिमार्ग का है और दूसरा अप्रामाणिक अथवा कर्मविपाकशक्ति से किया गया है। गीतारहस्य के तेरहवें प्रकरण के अन्त (पृ ४६२-४६३) में उस विषय का विवेचन है।]

उस प्रकार श्रीभगवान् के गाये हुए — अर्थात् कहे हुए — तबनिपद में जहाँ विधानतर्गत योग — अर्थात् कर्मयोग-शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में मक्तियोग नामक चारहवें अध्याय समाप्त हुआ।

तेरहवाँ अध्याय

[पिछले अध्याय में यह बात सिद्ध की गई है कि अनिर्देश्य और अमर परमेश्वर का (बुद्धि से) चिन्तन करने पर अन्त में मोक्ष ही मिलता है। परन्तु उसकी अपेक्षा अज्ञात से परमेश्वर के प्रत्यक्ष और ध्येय स्वरूप की मक्ति करके परमेश्वरपूज्यबुद्धि से सब कर्मों को करते रहने पर वही मोक्ष सुख्य रीति से मिल जाता है। परन्तु इतने ही से ज्ञानविज्ञान का यह निष्कर्ष समाप्त नहीं हो जाता कि जिस आरम्भ सतत अज्ञान में किया गया है। परमेश्वर का पूर्ण ज्ञान होने के कि चाहती सृष्टि के भर-भर-विचार के साथ ही साथ अनुपम है। शरीर और आत्मा का अथवा ज्ञेय और ज्ञेय का भी विचार करना पड़ता है। ऐसे ही यदि सामान्य रीति से कम किया कि सब ध्येय पदार्थ ब्रह्मभूति से उत्पन्न होते हैं तो भी यह कथनसे निम्न ज्ञानविज्ञान का निरूपण पूरा नहीं होता कि प्रकृति के कितने गुण से यह विस्तार होता है? और उसका कम चीन-सा है? अतएव तेरहवें अध्याय में पहले ज्ञेयभूत का विचार — और फिर आगे चार अध्यायों में गुणवत्त का विनाश — कथन कर अग्राह्य अध्याय में समस्त विषय का उपसंहार किया गया है। कारणों की वृत्ति परमेश्वरी स्वतन्त्र नहीं है। कर्मयोगविधि के किन्ना किन्ना ज्ञानविज्ञान के निरूपण का सतत अध्याय में आरम्भ हुआ। कुछ है उसी की पूर्ति इस परमेश्वरी में की गई है। हेतु गीतारहस्य प्र. १४ पृ ४६६-४६८। गीता की कई एक प्रतिषेधों में इस तेरहवें अध्याय के आरम्भ में यह श्लोक पाया जाता है। अर्जुन उवाच — प्रकृति पुरुष विषयं क्षेत्रज्ञमेव च। यतः प्रकृतिसिद्धमिदं क्षेत्रं क्षेत्रज्ञं च क्षेत्रम् ॥ और उसका अर्थ यह है :- अर्जुन ने कहा — मुझे प्रकृति पुरुष क्षेत्र, क्षेत्रज्ञ, ज्ञान और क्षेत्र के ज्ञान की इच्छा है। तात्पर्यम्। परन्तु स्पष्ट हीन पड़ता है कि किसी ने यह ज्ञान कर — कि क्षेत्रज्ञ क्षेत्र विचार होता है आया देने दे — पीछे से यह श्लोक गीता में पुनर्द दिया है। क्षेत्रज्ञ इतने क्षेत्र की क्षेत्र मानते हैं और क्षेत्र न मानने हैं।

त्रयोदशोऽध्याय ।

श्रीमद्भगवानुवाच ।

इह शरीरं क्रीन्तेत्यक्षप्रमित्यभिधीयत ।

एतथा वेत्ति तं प्राप्तुं क्षमस्तु इति तद्विव ॥ १ ॥

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥

गीता के श्लोकों की संख्या भी सात सौ से एक अधिक बढ़ जाती है। अतः इस श्लोक को हमन भी प्रभित ही मान चाहुरमाप्य के अनुसार 'स अध्याय का आरम्भ किया है।

श्रीभगवान् न कहा — (१) हे कीर्त्तये । इसी शरीर का भव करते हैं। इस (शरीर का) या जानता है उस तत्त्वं अर्थात् इस शरीर के जाननवाले भवत कहत है। (२) हे भारत । सब शक्तों में क्षेत्रज्ञ भी मुझे ही समस्त। क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ का वा ज्ञान है वही मेरा (परमेश्वर का) ज्ञान माना गया है।

[पहल श्लोक में 'क्षेत्र और 'क्षेत्रज्ञ इन दो शब्दों का अर्थ दिया है और दूसरे श्लोक में क्षेत्रज्ञ का स्वल्प कल्पना है कि क्षेत्रज्ञ में परमेश्वर है अथवा वा विष्णु में है वही ब्रह्माण्ड में है। दूसरे श्लोक के पारि = श्री शब्दों का अर्थ यह है — न कबल क्षेत्रज्ञ ही प्रत्युत क्षेत्र भी मैं ही हूँ। क्योंकि जिन पञ्चमहात्म्या से क्षेत्र या शरीर बनता है वे प्रकृति में बन रहत हैं। और ज्ञानवे तथा भाटवे अध्याय में कल्पना आये हैं कि यह प्रकृति परमेश्वर की ही कर्मिण्ड विस्मि है (दृष्टा ७ ४ ८ ४ ...) । इस रीति में क्षेत्र या शरीर के पञ्च महात्म्यों से बन गए रहने के कारण क्षेत्र का समावेश उस बग में होता है जिस शर अन्तर विचार में 'क्षेत्र कहत है और क्षेत्रज्ञ ही परमेश्वर है। इस प्रकार अन्तर-विचार के समान क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ का विचार भी परमेश्वर के ज्ञान का एक भाग बन जाता है (दृष्टा गीतार प्र ६ १ १४३-१४) और इसी अन्विष्टा का मन में सा कर दूसरे श्लोक के अन्त में यह वाक्य आया है कि 'क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ का वा ज्ञान है वही मेरा अर्थात् परमेश्वर का ज्ञान है । वा क्षेत्रज्ञ के ज्ञान का नहीं मानते उन्हें क्षेत्रज्ञ भी मैं हूँ इस वाक्य की गतिजानी कर्त्तनी पहती है और प्रतिपादन करना पहता है कि इस वाक्य ने 'क्षेत्र तथा मे परमेश्वर का अन्वेष्टाव नहीं गिन्यवा ज्ञान और कर मेरा 'मम (मम) इस पर का अन्वय 'ज्ञान शब्द के नाथ में रखा 'मम अर्थात् 'मना

५५ तत्त्वोत्रं यच्च यादृक् च यत्प्रकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

अदिमिर्वहुधा गीतं सन्ध्यामिर्विविधैः पृथक् ।

प्रत्यक्षप्रपञ्चैरेव हेतुमन्निर्विनिमित्तैः ॥ ४ ॥

[गवा हे शब्द के साथ लगा कर जो अर्थ करते हैं कि 'इनके राज को मैं जान समझता हूँ। पर यह अर्थ सही नहीं है। आठवें अध्याय के आरम्भ में श्री वर्णन है कि देह मे निवास करनेवाला आत्मा (अधिदेव) मैं हूँ अथवा जो पिण्ड में है वही ब्रह्माण्ड में है और साठवें में श्री महाबान् ने 'बीज' को अपनी ही परा प्रकृति कहा है (७५)। इसी अध्याय के ११ वें और १२ वें श्लोक में भी ऐसा ही वर्णन है। अब कहते हैं कि वेदवेदाङ्ग का विचार क्यों पर और किसने किया है?]

(१) शेष क्या है? वह किस प्रकार का है? उसके कौन कौन प्रकार हैं? (उसमें भी) किससे क्या होता है? ऐसे ही वह अर्थात् वेदका कौन है? और उसका प्रभाव क्या है? — इसे संक्षेप से कहना है। पुनः (४) ब्रह्मसूत्र के पदों से भी यह गाया गया है कि किन्हीं बहुत प्रकार से विविध जनों में प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष (अनेक) ऋषियों ने (कार्यकारणरूप) हेतु विस्तार कर पूर्ण निमित्त किया है।

[गीतारहस्य के परिशिष्ट प्रकरण (पृ ४४-४४४) में हमने विस्तार पूर्वक लिखाया है कि "स श्लोक में ब्रह्मसूत्र शब्द से वर्तमान वेदान्तसूत्र उद्दिष्ट है। उपनिषद् किसी एक ऋषि का कोई एक ग्रन्थ नहीं है। अनेक ऋषियों को मिश्र मिश्र कर या स्थान में किन अध्यात्मविचारों का स्फुरण हो आया वे विचार किना किसी पारस्परिक सम्बन्ध के मिश्र मिश्र उपनिषदों में वर्णित हैं। इसलिये उपनिषद् सङ्गीर्ण हो गये हैं और कई स्थानों पर वे परस्पर विरुद्ध से जान पड़ते हैं। ऊपर के श्लोक के पहले प्रश्न में जो 'विविध' और 'पृथक्' शब्द हैं वे उपनिषदों के इसी सङ्गीर्ण स्वरूप का बोध कराते हैं। इन उपनिषदों के सङ्गीर्ण और परस्परविरुद्ध होने के कारण आचार्य बाबराधन ने उनके सिद्धान्तों की एकमात्रता करने के लिये ब्रह्मसूत्रों या वेदान्तसूत्रों की रचना की है। और इन सूत्रों में उपनिषदों के सब विषयों को सन्ध्या प्रमाणसहित — अर्थात् कार्यकारण आदि हेतु विस्तार करके — पूर्ण रीति से सिद्ध किया है कि प्रत्येक विषय के सम्बन्ध में सब उपनिषदों से एक ही सिद्धान्त कैसे निकाला जाता है? अर्थात् उपनिषदों का रहस्य समझने के लिये वेदान्तसूत्रों की सदैव जरूरत पड़ती है। अतः इस श्लोक में दोनों ही का उल्लेख किया गया है। ब्रह्मसूत्र के दूसरे अध्याय में तीसरे पाद के पहले १६ सूत्रों में वेद का विचार और फिर उक्त पाद के अन्त

॥५॥ महाभूताभ्यहकारा बुद्धिरव्यक्तमेव च ।

इन्द्रियाणि वदोक्तं च पञ्च चन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥

इच्छा द्वयं सुखं दुःखं संघातश्रेतना धृतिः ।

प्राज्ञा च समासेन सविकारमुवाच्यतम ॥ ६ ॥

[एक शेषक का विचार किया गया है। प्रसक्तों में यह विचार है इसलिये उन्हें शरीरक सूत्र अथवा शरीर का भेद का विचार करनेवाले सूत्र भी कहते हैं। यह कतख पुक, कि शेषशेषक का विचार किसने कहाँ किया है। अब कतखत है कि शेष क्या है।]

(५) (पृथिवी आदि पाँच सूत्र) महाभूत अहङ्कार, बुद्धि (महान्), अव्यक्त (महति) दृष्ट (सूक्ष्म) इन्द्रियों और एक (मन) तथा (पाँच) इन्द्रियों के पाँच (दृष्ट दृष्ट रूप रस और गन्ध - य सूत्र) विषय (६) इच्छा द्वय, सुख दुःख संघात श्रेतना अथात प्राज्ञ आदि का व्यक्त, व्यापार, और धृति धानी भेद इस (१) तत्त्वों के समुदाय का सविकार शेष कहते हैं।

यह भेद और उसके विचारों का लक्षण है। पाँचवें श्लोक में सांख्य मतवादी के पक्षीत तत्त्व में से पुरुष को छोड़ शरीर बीबीत तत्त्व आ गये हैं। इन्हीं बीबीत तत्त्वों में मन का समावेश होने के कारण इच्छा द्वय आदि मनो बसों का भेद कतखन भी जबरन न थी। परन्तु कलाप्रमत्तानुपायियों के मन से य धर्म आत्मा के हैं। इस मत का मान लेने से शङ्का होती है कि इन गुणों का भेद में ही समावेश होता है या नहीं? अतः शेष शरीर की व्याख्या का निःशङ्क्य करने के लिये यहाँ शरीर रीति से शेष में ही इच्छा-द्वय आदि इन्द्रियों का समावेश कर दिया है और उसी में भय अवयव आदि अन्य इन्द्रियों का भी लक्षण समावेश हुआ जाता है। यह शिष्यने के लिये - कि सब का संघात अथवा समूह शेष से अलग क्या नहीं है - उसकी श्रुति शेष में ही की गई है वह शरीर कतना शरीर का शिष्य अथवा होता है। परन्तु वह पतना से बचने में प्राज्ञ आदि के शिष्य पदनाथ व्यापार, अथवा जीवितप्रकरण का क्या इतना ही भय विवक्षित है। और ऊपर पहले श्लोक में कहा है कि उद्वस्तु में यह श्रुति शिष्य उद्वस्तु होती है वह शिष्य अथवा शिष्य अथवा से शेष से अलग रहता है 'धृति शरीर की व्याख्या आग दीक्षा (१८.११) में ही की है उसे देना। उस श्लोक के समावेश पं का भय इन सब का समुदाय है अथि विवरण शिष्यरहस्य के आठव प्रकरण के अन्त (१८.१८ और १९) में शिष्य पहले शिष्य के मनी 'परमेश्वर कला कर निर श्रुति किया है कि शेष क्या है। अब समुदाय के स्वभाव पर इन के

५५ अमानिस्वभस्मित्वमहिंसाशान्तिराजवम ।
 आचार्योपासनं शीतं स्थिर्यमात्मविनिष्पन्न ॥ ७ ॥
 इन्द्रियाद्येषु वैराग्यमनहकार एव च ।
 जन्ममृत्युजराव्याधिरुज्ज्वलापानुवर्जनम् ॥ ८ ॥
 असक्तिरनभिप्यङ्गं पुत्रदारगहान्निधु ।
 नित्यं च समचित्तत्वमिष्टामिष्टापपत्तिषु ॥ ९ ॥
 मयि चानन्ययागन भक्तिरव्यभिचारिणी ।
 विविक्तवृत्तचित्त्वमरतिर्जन्मसंसृति ॥ १० ॥
 अभ्यात्मज्ञाननित्यार्थं तत्त्वज्ञानाध्यात्मम् ।
 एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदुक्तोऽन्यथा ॥ ११ ॥

जो परिणाम होते हैं उनका बर्णन करके यह क्लृप्तते हैं कि ज्ञान किसको कहते हैं। और आगे हेय का स्वरूप क्लृप्तया है। ये दोनों विषय शीघ्र में निष् शीघ्र पड़ते हैं अवश्य पर वास्तविक रीति से वे केन्द्रेण-विचार के ही हो माय हैं। क्योंकि, प्रारम्भ में ही केन्द्र का अर्थ परमेश्वर क्लृप्त आवे हैं। अतः एव केन्द्र का ज्ञान ही परमेश्वर का ज्ञान है और उसी का स्वरूप अमले-स्वर्ग में वर्णित है — शीघ्र में ही कोई मनमाना विषय नहीं बर चुकेगा है।

(७) मानहीनता उन्महीनता अहिंसा क्षमा सरलता गुस्तेषा पक्वता स्थिरता यनोनिद्रा (८) "निद्रा" के विषयों में विराग अहङ्कारहीनता और कम मृत्यु-मृदापा-व्याधि एव दुःखों को (अपने पीछे छोड़ कर) दोष समझना () कम में अनासक्ति बाह्यवर्तों और परगृहस्थी आदि में सम्पट न होना इह वा अनिद्रा की प्राप्ति से चित्त की सर्वत्र एक ही ही बुद्धि रक्ता (१) और दूसरे अनन्यमात्र से अटल भक्ति 'विविक्त' अर्थात् पुने हुए अथवा पक्वत स्थान में रहना साधारण लोगों के अपात्र को पक्व न करना (११) अभ्यात्मज्ञान को नित्य समझना और तत्त्वज्ञान के सिद्धान्तों का परिशीलन — इनको ज्ञान कहते हैं इसके व्यतिरिक्त जो कुछ है वह सब अज्ञान है।

[साधुओं के मत में केन्द्रेण का ज्ञान ही प्रकृतिपुरुष के विवेक का ज्ञान है और उसे इसी अभ्यास में आगे क्लृप्तया है (११ १९-२१, १४ १९)। उसी प्रकार अद्वैतज्ञान अभ्यास (१८ २) में ज्ञान के स्वरूप का वह व्यापक क्लृप्त क्लृप्तया है — अभिमत्त विमर्श । परन्तु मोक्षशास्त्र में केन्द्रेण के ज्ञान का अर्थ बुद्धि से यही ज्ञान लेना नहीं होता कि अमुक अमुक बात अमुक प्रकार की है। अभ्यात्मशास्त्र का सिद्धान्त यह है कि उक्त ज्ञान का देश के

॥५॥ ज्ञेय यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वाऽमृतमश्नुते ।

अनादिमत्परं ब्रह्म न सप्तधास्तदुच्यते ॥ १२ ॥

स्यताः पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।

सर्वतः श्रुतिमहोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

स्वभाव पर साम्यबुद्धिरूप परिणाम होना चाहिये अन्वया यह ज्ञान अपूर्व या कदा है। अतएव यह नहीं दत्तकथा कि बुद्धि से अमृत अमृत ज्ञान सेना ही ज्ञान है बल्कि, ऊपर पोंच श्लोकों में ज्ञान की उस प्रकार व्याख्या की गई है कि जब उक्त श्लोक में दत्तकथने हुए बीस गुण (मान भार इम्म का घट्ट बना अहिंसा अनासक्ति, समबुद्धि 'त्यागि') मनुष्य के स्वभाव में दीक्षा पढ़ने संग, तब उसे ज्ञान कहना चाहिये (गीता. प्र. ५, पृ. ४२ और ५) तब श्लोकों में विविक्तस्थान में रहना और ज्ञान को नापसन्द करना भी ज्ञान का एक सधन कहा है। 'उससे कुछ लोगों ने यह निश्चय का प्रयत्न किया है कि गीता को संन्यासमार्ग ही अमीर है। किन्तु हम पहले ही कथन आये हैं (देखो गीता १२ १९ की टिप्पणी और गीता. प्र. १, पृ. २८५) कि यह मत ठीक नहीं है और ऐसा अभिप्राय करना उचित भी नहीं है यहाँ 'तना ही विचार किया है कि 'ज्ञान क्या है और वह ज्ञान-वाक-वर्षों में घर-गृहस्थी में अथवा ज्ञेयों के ज्ञान में अनासक्ति है। एवं 'स विषय म कोइ बात भी नहीं है। अब अगस्त्य प्रभ यह है कि इस ज्ञान के ज्ञान पर इसी आसक्तबुद्धि से वाक-वर्षों में अथवा सत्ता में रह कर प्राणिमात्र के हिताय वगत् क व्यवहार किये जायें अथवा न किये जायें और केवल श्री ज्ञान की व्याख्या से ही इसका निणय करना उचित नहीं है। क्याकि गीता में ही भगवान् ने अनेक स्थान पर कहा है कि ज्ञानी पुरुष ज्यों में जिस न होकर उन्हें अचक्षुबुद्धि से लोकसमूह के निमित्त करता रहे और 'सकी शिक्ष के लिये जनक के कथाव का और अपने व्यवहार का उपाहरण भी किया है (गीता १ १९-२५ ४ १४)। समथ श्रीरामानुज स्वामी के परिण से यह बात प्रकट होती है कि बाहर में रहने की आसथा न रहने पर भी ज्ञान के व्यवहार केवल कथाव समस्तकर करते किये जा सकत हैं। (देखो दासबोध १ ६ २९ और १ ९. ११)। यह ज्ञान का ज्ञान हुआ। अब ज्ञेय का स्वरूप कथ्यते हैं -]

(१२) (अब तुझे) यह कथ्यता है (कि) जिसे ज्ञान केनसे अमृत अथवा मोक्ष मिलता है। (वह) अनादि (सब स) परे का ब्रह्म है। न उसे 'सत्' कहते हैं और न 'असत्' ही। (१३) उसके, सब ओर हाथ-पैर हैं। सब ओर आँखें सिर और मुँह हैं। सब ओर ज्ञान है और वही इस लोक में सब को व्याप सी. ए. ५१

सर्वेन्द्रियगुणामासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

असक्तं सर्वभूतैव निर्गुणं शुभमोक्षदम् ॥ १४ ॥

बहिरन्तश्च भूतानामन्तरं चरमेव च

सुखमत्वात्तद्विज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

अविमर्शं च मूर्तेषु विमर्शमिव च स्थितम् ।

मृतमर्त्यं च तज्ज्ञेयं प्रसिद्धं प्रमथिष्यु च ॥ १६ ॥

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विधितम् ॥ १७ ॥

रहा है। (१४) (उत्तम) सब इन्द्रियों के गुणों का आमास है; पर उसके कोर-मी इन्द्रिय नहीं है। वह (सब से) असक्त अर्थात्, भक्ता हो कर भी सब का पावन करता है और निर्गुण होने पर भी गुणों का उपभोग करता है। (१५) (वह) सब मूर्तों के भीतर और बाहर भी है अन्तर है और, पर भी है; दूर होने के कारण वह अविज्ञेय है और दूर होकर भी समीप है। (१६) वह (तमसः) अविमर्श अर्थात् अलक्षित होकर भी सब मूर्तों में मानो (नानात्व से) विमर्श हो रहा है और (सब) मूर्तों का पावन करनेवाला प्रत्येकवाला एवं उत्पन्न करनेवाला भी उसे ही समझना चाहिये। (१७) उसे ही तेज का भी तेज और अन्धकार से परे का कहते हैं, ज्ञान को जानने योग्य है वह (ज्ञेय); और ज्ञानगम्य ज्ञान से (ही) विधित होनेवाला भी (वही) है। सब के हृदय में वही अविधित है।

[अचिन्त्य और अन्तर परब्रह्म - जिसे कि शंकर-अथवा परमात्मा भी कहते हैं - (गीता ११-१२) का जो वर्णन ऊपर है वह आठवें अध्यायवाले अभ्युदय के वर्णन के समान (गी. ८-१-११) उपनिषदों के आधार पर किया गया है। पूरा छेदवाली श्लोक (शे. १-१६) और अगले श्लोक का वह अध्याय कि सब इन्द्रियों के गुणों का मास होनेवाला तथापि सब इन्द्रियों से विरहित भेदाश्रय उपनिषद् (१-१७) में पूर्ण-अन्यो है। एवं दूर होने पर भी समीप ये शब्द शशाङ्क (५) और मुण्डक (१-१७) उपनिषदों में पाये जाते हैं। ऐसे ही तेज का तेज ये शब्द बृहदारण्यक (५-४-१६) के हैं; और अन्धकार से परे का ये शब्द भेदाश्रय (१-८) के हैं। इसी रीति यह ब्रह्म कि जो न ता सत् कहा जाता है और न असत् कहा जाता है जम्बे के मासशरीर जो सशरीर इन ब्रह्मविषयक प्रसिद्ध शब्दों का (ज. १-१२) सत्य कर दिया गया है। तत् और असत् शब्दों के अर्थों का विचार गीतारहस्य प्र. १, २ ५४-५६ में विस्तारवहित किया गया है; और

॥ इति क्षेत्रं तथा ज्ञान कार्यं श्लोकं समाप्तम् ।

मञ्जक्त पञ्चविंशाय मञ्जुषायोपपद्यत ॥ १८ ॥

१ फिर गीता १ में क्याक की शिष्यणी में भी किया है। गीता १९ में कहा है, कि 'यत् और असत् में ही हूँ। अब यह ब्रह्म विच्छेद-सा वैचला है, कि क्या ब्रह्म न 'यत्' है और न असत्। परन्तु वास्तव में यह विरोध सच्च नहीं है। क्योंकि 'व्यक्त' (सर) सृष्टि और 'अव्यक्त' (असर) सृष्टि में दोनों सद्यपि परमेश्वर के ही स्वरूप हैं, तथापि सच्च परमेश्वरतत्त्व इन दोनों से परे अर्थात् प्रमत्तया अभेद है। यह सिद्धान्त गीता में ही पहले 'भूतसमं च भूतम्भः (गीता ७७) में और आगे फिर (१७ १६, १७) पुरुषोत्तमसम्भवे में स्पष्टतया क्त किया गया है। निर्गुण ब्रह्म किसे कहते हैं? और जगत् में रह कर भी वह जगत् से बाहर कैसे है? अपना वह विमल अथात् नानात्मपात्मक ब्रह्म पदों पर भी मूल में अविमल अथात् एक ही कैसे है? इत्यादि प्रश्नों का विचार गीतारहस्य के नौवें प्रकरण में (७ २१ से आगे) किया जा चुका है। सोलहवें श्लोक में विमलप्रभ का अनुवाद यह है - मानो विमल हुआ-सा ब्रह्म पड़ता है। यह 'इह यच्च तपनिपता मे अनन्तं वारं' भी अर्थ में आया है कि जगत् का नानात्व भ्रान्तिकरक है और एकत्व ही सत्य है। 'तथाहरणाथ डैतमिह मयति' य इह नाना पश्यति इत्यादि (७ २४ १६ ४ ४ १; ४ १ ७)। अतएव प्रकृत है कि गीता में यह अद्वैत सिद्धान्त ही प्रतिपाद्य है कि नानानाम रूपसमक माया भ्रम है और तबमें अविमल रहनेवाला ब्रह्म ही सत्य है। गीता १७ २ में फिर कल्पया है कि अविमल विमलेषु अर्थात् नानात्व में एकत्व अर्थात् तात्त्विक ज्ञान का स्वरूप है। गीतारहस्य के अष्टाध्याय प्रकरण में ब्रह्म है कि वही तात्त्विक ज्ञान ब्रह्म है। ऐसी गीतार प्र ७ २७ २१६ और प्र ६ ७ १३ - १३३।]

(१७) इस प्रकार क्षेत्र में ब्रह्म दिया कि क्षेत्र ज्ञान और जय किस कहते हैं? मेरा मल ज्ञान कर देर स्वल्प की पाला है

। [अष्टाध्याय या वेङ्कटेश्वर के आधार में अब तक क्षेत्र ज्ञान और क्षेत्र का विचार दिया गया इनमें जय ही धर्मक अपना परब्रह्म है; और ज्ञान दूसरे श्लोक में पदतया हुआ धर्मधर्मज्ञान है। इस कारण यही क्षेत्र में परमेश्वर के तब ज्ञान का निरूपण है १८ वें श्लोक में यह सिद्धान्त ब्रह्म दिया है कि इस धर्मधर्मविचार ही परमेश्वर का ज्ञान है। तब आगे यह भाव ही निज है कि उनका जय भी मध्य ही जाना चाहिये। वेङ्कटेश्वर के क्षेत्र धर्मविचार यही ज्ञान है। तथा परन्तु यह निज ही पाश्चात्य विचारबान

§ ५ प्रकृतिं पुरुष चैव विद्वद्भ्यामी उभायपि ।

विकाराण्य गुणाभ्ये विद्धि प्रकृतिसम्भवान् ॥ १९ ॥

कार्यकारणकर्मस्ये हेतु प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुषा सुसप्तप्राणा मोक्तव्यं हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

[शेष उत्पन्न होता है इसलिये और सांख्य किसे 'पुरुष' कहते हैं उसे ही अप्यात्म-
शास्त्र में 'आत्मा' कहते हैं इसलिये सांख्य भी दृष्टि से शेषशेनसंविचार ही
प्रकृतिपुरुष का विवेक होता है। गीताशास्त्र प्रकृति और पुरुष को सांख्य के
समान दो स्वतन्त्र तत्त्व नहीं मानता। सातवें अध्याय (७.४.॥) में कहा है
कि ये एक ही परमेश्वर के (कनिष्ठ और भेद) दो रूप हैं। परन्तु सांख्यों के
द्वैत के लिये गीताशास्त्र के इस द्वैत को एक बार स्वीकार कर लेने पर फिर प्रकृति
और के परस्परसम्बन्ध का सांख्यों का ज्ञान गीता को अमान्य नहीं है। और
यह भी कह सकते हैं कि शेषशेनसंज्ञ के ज्ञान का ही रूपान्तर प्रकृतिपुरुष का
विवेक है (देखा गीतार. प्र ७)। इसलिये अब तक उपनिषदों के आचार से
को शेषशेनसंज्ञ का ज्ञान कतकराया उसे हूँ। अब सांख्यों की परिमृष्टा में - किन्तु
सांख्यों के द्वैत को अस्वीकार करके - प्रकृतिपुरुषविवेक के रूप से कतलाते हैं :-]

(१९) प्रकृति और पुरुष दोनों को ही अनादि समझ। विचार और गुणों
को प्रकृति से ही उत्पन्न हुआ ज्ञान जान।

[सांख्यशास्त्र के मत में प्रकृति और पुरुष दोनों न केवल अनादि हैं
प्रस्तुत स्वतन्त्र और स्वयम्भू भी हैं। वेगन्ती समझते हैं कि प्रकृति परमेश्वर से
ही उत्पन्न हुई है अतएव वह स्वयम्भू है और न स्वतन्त्र है (गीता ४.७.॥)।
परन्तु यह नहीं कतलाया जा सकता कि परमेश्वर से प्रकृति कम उत्पन्न हुई है।
और पुरुष (जीव) परमेश्वर का भेष है। (गीता १५.७) इस कारण वेदान्तिकों
को इतना मार्मिक है कि दोनों अनादि हैं। इस विषय का अधिक विवेचन गीता
रहस्य के ७ वें प्रकरण में और विशेषतः पृ. १६२-१६८ में एवं १ वें प्रकरण
के पृ. ६८-७६ में किया है।]

(२) कार्य अथात् दृढ़ व और कारण अथात् इन्द्रियों के कर्तृत्व व विषये प्रकृति
कारण नहीं जाती है और (कता न होने पर भी) मुक्तपुरुषों का भागने के लिये
पुरुष (शरीर) कारण कहा जाता है।

[इस भाँति मैं कार्यकरण के स्थान में कार्यकरण भी पाठ है। और तब
उमरा यह अर्थ होता है भाग्यो के प्रकृत आर्त्ता सेद्वय तत्त्व एक में वृत्ता,
द्वार में निमरा इस कार्यकारण क्रम से उत्पन्न कर लारी व्यवहारि प्रकृति से पतती
है। यह अब भी केश नहीं है परन्तु शेषशेनसंज्ञ के विचार में शेष की उत्पत्ति

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुंक्ते प्रकृतिजान् गुणान् ।

कारणं गुणसंगोऽस्य सप्तसद्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

ॐ उपद्रष्टाऽमुमन्ता च मर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मनि चाप्युक्तो ब्रह्मेस्मिन् पुरुषः परः ॥ २२ ॥

य एवं वेत्ति पुरुष प्रकृतिं च भुञ्जे सह ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

[कृत्स्ना प्रवृत्तानुसार नहीं है। प्रकृति से ज्ञात के उत्पन्न होने का वर्णन तो पहले ही सातवें और नौवें अध्याय में हो चुका है। अतएव 'अर्थकरण' पाठ ही यहाँ अधिक प्रशस्त दीप्त पड़ता है। शाङ्करमात्र में यही 'अपकरण' पाठ है।]

(२१) क्योंकि पुरुष प्रकृति में अधिष्ठित हो कर प्रकृति के गुणों का उपभोग करता है और (प्रकृति के) गुणों का वह लभोग पुरुष को मन्त्र-भूरी-चोनिर्वो में जन्म लेने के लिये कारण होता है।

[प्रकृति और पुरुष के पारस्परिक सम्बन्ध का और में का यह वर्णन सांख्यशास्त्र का है। (देखो गीता, प्र ७ पृ १५५-१६२)। अब यह कह कर— कि वेदान्ती भोग पुरुष को परमात्मा कहते हैं— सांख्य और वेदान्त का मेल कर दिया गया है और ऐसा करने से प्रकृतिपुरुष विचार एवं क्षेत्रज्ञ-विचार की पूरी एकतात्मता हो जाती है।]

(२२) (प्रकृति के गुणों के) उपद्रष्टा अर्थात् समीप बैठ कर देखनेवाले अनुमोदन करनेवाले, मर्ता अर्थात् (प्रकृति के गुणों का) कर्त्तव्यवाले और उपभोग करनेवाले का ही इस देह में परपुरुष, महेश्वर और परमात्मा कहते हैं (२३) इस प्रकार पुरुष (निगुण) और प्रकृति को ही जो गुणलभेन ज्ञानता है वह कैसा ही कर्त्ता क्यों न किया कर, उसका पुनर्जन्म नहीं होता।

[२२ वे श्लोक में अब यह निश्चय हो चुका कि पुरुष ही देह में परमात्मा है। तब सांख्यशास्त्र के अनुसार पुरुष का जो उदासीनत्व और अकृत्यत्व है वही आत्मा का अकृत्यत्व हो जाता है और इस प्रकार सांख्यों की उपरति से वेदान्त की एकतात्मता हो जाती है। कुछ वेदान्तवाले प्रत्यक्ष ही समझते हैं कि सांख्य का ही वेदान्त के लक्षण है। अतः वेदान्ती सांख्य उपरति को लक्ष्य स्थाप्य मानते हैं। किन्तु गीता ने ऐसा नहीं किया। एक ही विषय क्षेत्रज्ञ-विचार का एक बार वेदान्त की दृष्टि से और दूसरी बार (वेदान्त के अद्वैत मत को किता उद्देश्य ही) सांख्यदृष्टि से प्रतिपादन किया है। इससे गीताशास्त्र की समबुद्धि प्रकट हो जाती है यह भी बात लक्ष्य है कि उपनिषद् की और गीता के विवेचन में

- ५५ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति कश्चिद्वात्मानमात्मना ।
अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥
- अन्ये त्वेकमजानन्तां भुत्वान्येभ्य उपासतः ।
तेऽपि चातितरुण्येव मृत्युं भुतिपरायणाः ॥ २५ ॥
- ५६ यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजंगमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥
- समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमं धारयन् ।
विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

[यह एक महत्व का प्रश्न है (देवी गीतार परिशिष्ट, पृ ५३१) । इससे प्रकट होता है कि वरुण सांख्यी का हैतवाद् गीता को मान्य नहीं है तथापि उनके प्रतिपादन में जो कुछ उचितवृत्त ज्ञान पड़ा है वह गीता को अमान्य नहीं है । वृत्ते ही श्लोक में यह दिया है, कि क्षेत्रज्ञेन च ज्ञान ही परमेश्वर का ज्ञान है । भक्त प्रसन्न के अनुसार संक्षेप से विष्णु का ज्ञान और देह के परमेश्वर का ज्ञान सम्पादन कर मोक्ष प्राप्त करने के मार्ग बतलाते हैं —]

(२४) कुछ लोग स्वयं अपने आप में ही ध्यान से आत्मा को देखते हैं । कोई सांख्ययोग से देखते हैं; और कोई कर्मयोग से (२५) परन्तु इस प्रकार किन्हीं (अपने आप ही) ज्ञान नहीं होता, वे वृत्ति से मुक्त कर (भक्त से) परमेश्वर का मन्त्र करते हैं । मुनी हुए ज्ञान को प्रमाण मान कर बतनेवाले वे पुरुष भी मृत्यु को पार कर आते हैं ।

[इन ही श्लोकी में पातञ्जलयोग के अनुसार ध्यान सांख्यमार्ग के अनुसार ज्ञानोत्तर कर्मसंस्था कर्मयोगमार्ग के अनुसार निष्कामबुद्धि परमेश्वरपद पूर्वक कर्म करना और ज्ञान न हो तो भी भक्त से आत्मा के वचनों पर विश्वास रख कर परमेश्वर की मूर्ति करना (गीता ४ १९) से आत्मज्ञान के लिए मित्र मार्ग बतलाये गये हैं । जोड़ किसी भी मार्ग से यदि अन्त में उसे प्रमाण का ज्ञान हो कर मोक्ष मिल ही जाता है । तथापि पहले यह सिद्धान्त दिया गया है कि क्षेत्रज्ञमह की दृष्टि से कर्मयोग भ्रष्ट है वह इससे स्पष्ट नहीं होता । इस प्रकार साधन बतला कर सामान्य रीति से लक्षण विषय का अर्थ श्लोक में उपसंहार किया है; और उत्तम भी ब्रह्मज्ञ से कारितलक्षण का प्रत्यक्ष मित्र दिया है ।]

(२६) हे भरतभ्राता ! समस्त रस कि स्थावर या जड़त्व किसी भी वस्तु का निमाण क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ के संयोग से होता है । (२७) सब भूतों में एक ही रहनेवाला और सब भूतों का नाश हो जाने पर भी शिवा नाश नहीं होता देने परमेश्वर का शिवा देने दिया कहना होता कि उनीन (अन्ये तान्त्रिकों) परमाना

समं पश्यन् हि सवन्न समवस्थितमीश्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मानात्मानं ततो याति परं गतिम् ॥ २८ ॥

॥५॥ प्रकृत्यैव च कर्माणि कियमाणानि सवशः ।

यः पश्यति तद्यात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

यदा मृतपृथग्भावमकस्थमनुपश्यति ।

तत एव च विस्तारं ब्रह्म सम्पद्यत तदा ॥ ३० ॥

॥५॥ अनादिनाभिर्गुणत्वात्परमात्मायमस्य च ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥

यदा सवगतं सौक्ष्म्याद्वाकारं मोपलिप्यते ।

सवबाधस्थितो ब्रह्मे तद्यात्मा नापलिप्यते ॥ ३२ ॥

(२८) ईश्वर की सबकुछ एक-सा व्याप्त समझ कर (जो पुरुष) अपने आप ही पात नहीं करता - अर्थात् अपने आप अच्छे मांग में क्या जाता है - वह स्व कारण से उत्पन्न गति पाता है ।

[७ वें श्लोक में परमेश्वर का या सख्य बनस्य है वह पीछे गीता ८ वें श्लोक में भी पुनः है और उसका लुप्तता गीतारहस्य के नीचे प्रकरण में किया गया है देना गीतार प्र ५ २१९ और २७७) । ऐसे ही २८ वें श्लोक में फिर वही बात कही है जो पीछे (गीता ६ ५-७) कही या चुकी है कि आत्मा अपना कृपु द और वही अपना शत्रु है । इस प्रकार २६ २७ और २८ वें श्लोकों में तब प्राणियों के विषय साम्बुद्धि रूप भाव का बयान कर चुकने पर ज्ञाप्यते हैं कि इनके ज्ञान से न क्या होना है ।]

(२) किन्तु यह ज्ञान लिया कि (तब) कम सब प्रसार से केवल प्रकृति से ही किये जात हैं और आत्मा अकला है - अर्थात् कुछ भी नहीं करता । कहना चाहिये कि तब (तब तब का) पहचान लिया । (३) तब सब पदों का प्रत्यक्ष अर्थात् नानात्व एकता से (गीतने से) और इन (एकता) से ही (तब) विस्तार दीप्ति तथा तब ब्रह्म प्राप्त हुआ है ।

[अब बतलाते हैं कि आत्मा निगुण अन्तिम और अनिष्ट बने ६ -]

(३१) दे बालेय ' अनादि और निगुण होने के कारण यह आत्मा परमात्मा शरीर में रह कर भी कुछ करता परता नहीं है और तब (किसी भी कर्म का) प्रभाव अर्थात् कल्पन नहीं लगता (३२) जिस आकाश पदों और परा भा ६ पदों नाम होने के कारण तब (किसी का भी) प्रभाव नहीं लगता देन ही १६ में

यथा प्रकाशस्यैकः कृत्स्न लोकमिमं रवि ।

क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

५५ क्षेत्रक्षेत्रज्ञधारणान्तरं ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे

क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभागयोगो नाम त्रयोविंशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

सबकुछ रहने पर भी आत्मा को (भित्री का भी) छेप नहीं छगता । (३३) हे भारत ! जैसे एक सूर्य सारे जगत् को प्रकाशित करता है वैसे ही क्षेत्रज्ञ सब क्षेत्र को अर्थात् शरीर को प्रकाशित करता है ।

(३४) "स प्रकृतिं ज्ञानचक्षुः से अर्थात् ज्ञानरूप नेत्र से नेत्र और क्षेत्रज्ञ के क्षेत्र को — एवं सब भूतों की (भूत) प्रकृति के मोक्ष का — जो जानते हैं वे परब्रह्म को पाते हैं ।

[यह पूरे प्रकरण का उपसंहार है । 'भूतप्रकृतिमोक्षं' शब्द का अर्थ हमने सांख्यशास्त्र के सिद्धान्तानुसार किया है । सांख्यी का सिद्धान्त है कि मोक्ष का मिश्रण या न मिश्रण आत्मा की अवस्थार्थे नहीं है । क्योंकि वह तो सर्वत्र अकृता और असङ्ग है । परन्तु प्रकृति के गुणों के सङ्ग से वह अपने में कर्तृत्व का आरोप किया करता है । "संक्षिप्ते च तस्यैव वह अज्ञान नष्ट हो जाता है तब उसके साथ सभी हुए प्रकृति छूट जाती है — अर्थात् उसी का मोक्ष हो जाता है — और इसके पश्चात् उसका पुरुष के भागे नाशना कष्ट हो जाता है । अतएव सांख्यमतवाले प्रतिपादन किया करते हैं कि तात्त्विक दृष्टि से कब और मोक्ष शरीरों अवस्थार्थे प्रकृति की ही है (देखो सांख्यकारिका ११ और गीतारहस्य प्र ७ पृ १९४-१९५) । हम जान पड़ता है कि सांख्य के ऊपर फिर हुए सिद्धान्त के अनुसार ही इस शब्द में प्रकृति का मोक्ष का अर्थ आया है । परन्तु कुछ लोग इन शब्दों का वह अर्थ भी समझते हैं ।

भूतप्रकृतिमोक्षं — पञ्चमहाभूत और प्रकृति से अर्थात् मायात्मक कर्मों से आत्मा का मोक्ष होता है । यह श्रवणोपनिषद् ज्ञानचक्षुः से विदित होनेवाला है (गीता १३ ३४) । नाने अप्याय की श्रवणिया ग्रन्थों अर्थात् यमचक्षुः से ज्ञान दानवासी है (गीता २) और विश्वरूपज्ञान परम भगवद्भक्त की भी कष्ट प्रियप्राप्त से ही दानवासी है (गीता १२ ८) । नीचे स्पष्ट करने और तेरेव नापाय के ज्ञानविज्ञान निष्पन्न का एक उक्त भेद स्पष्ट देने काय है ।]

चतुर्दशोऽध्याय ।

श्रीमद्भागवतम् ।

परं भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानार्ता ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥

इहं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागता ।

सर्वेऽपि नापजायन्ते प्रलय न व्ययन्ति च ॥ २ ॥

इस प्रकार श्रीमद्भागवत के गाये हुए — अथात् कहे हुए — उपनिषद् में ब्रह्मविद्या सम्मत योग — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रीविषयक भीष्ट्य और अर्जुन के सवा में प्रकृतिपुरुषविवेक अर्थात् भेदबोधविमर्शनात्मक नामक तेरहवाँ अध्याय समाप्त हुआ ।

चौदहवाँ अध्याय

[तेरहवें अध्याय ॥ भेदबोध का विचार एक बार वेदान्त की दृष्टि से और दूसरी बार सांख्य की दृष्टि से कृतकिया है। एवं उसी में प्रतिपादन किया है कि सब पदार्थ प्रकृति का ही है पुरुष अर्थात् क्षेत्रज्ञ उपासीन रहता है। परन्तु इस बात का विवेचन अब तक नहीं हुआ, कि प्रकृति का यह कर्तृत्व क्यों कर बल्य करता है? अतएव इस अध्याय में कृतकते है कि एक ही प्रकृति से विविध सृष्टि — विशेषतः सर्वाय सृष्टि — कैसे उत्पन्न होती है? कबक मानवी सृष्टि का ही विचार करें, तो यह विषय क्षेत्रज्ञत्वकी अर्थात् स्त्रीर का होता है और उसका समावेश क्षेत्रज्ञत्वविचार में हो सकता है। परन्तु अब स्वामी सृष्टि भी किमुष्णत्वक प्रकृति का ही फैलाव है उस प्रकृति के गुणमैत्र का यह विवेचन अब असर-विचार का भी हो सकता है। अतएव इस संकुचित 'भेदबोधविचार' नाम को छोड़ कर साठवें अध्याय में विश्वरूपविज्ञान के कल्पने का आरम्भ किया या उसी को स्पष्ट रीति से फिर भी कल्पने का आरम्भ भगवान् ने इस अध्याय में किया है। सांख्यशास्त्र की दृष्टि से इस विषय का बिल्कुल निरूपण बीतारहस्य के आठवें प्रकरण में किया गया है। किमुष के विस्तार का यह बणन अनुगीता और मनुस्मृति के बारहवें अध्याय में भी है।]

श्रीमद्भागवत ने कहा — (१) और फिर सब शानों से उत्तम ज्ञान कृतकता है, कि जिसको जान कर सब मुनि लोग इस लोक से परम सिद्धि पा गये हैं। (२) इस ज्ञान का आश्रय करके मुनयो एकत्रपटा पाये हुए लोग सृष्टि के उत्पत्तिपात्र में

- ५५ मम योनिर्महद्वद्म तस्मिन् गर्भं बधाम्यहम् ।
सम्भवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
सर्वयोनिषु कौस्त्यं मूर्तं सम्भवन्ति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥
- ५६ सत्यं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसम्भवाः ।
निबल्यन्ति महाबाहो देहे देहिभगव्ययम् ॥ ५ ॥
तत्र सत्यं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।
सुखसंभेन ब्रजति ज्ञानसंभेन चाननम् ॥ ६ ॥
रजो रागात्मकं विद्धि तुष्णासगसमुद्भवं ।
तन्निबल्यन्ति कौस्त्यं कर्मसंनिभं देहिभम् ॥ ७ ॥
तमस्तथात्मकं विद्धि मोहनं सर्ववर्हिणाम् ।
प्रमादाच्छस्यन्निद्रामिस्तन्निबल्यन्ति भारत ॥ ८ ॥

मी नहीं कमल और प्रकृतिक्रम में भी क्या नहीं पाते अपात कमलरा से एकत्र
कुटुम्बों या जाते हैं ।

[यह दुर्लभ प्रस्तावना । अब पहले बतलते हैं कि प्रकृति मेरी ही स्वरूप
है । फिर सांख्यो के द्वैत को अस्मा कर वेदान्तशास्त्र के अनुकूल यह निरूपण करते
हैं कि प्रकृति के सत्त्व रज और तम इन तीन गुणों से सृष्टि के नाना प्रकार के
व्यक्त पदार्थ फिर प्रकार निर्मित होते हैं ।]

(३) हे भारत ! महद्वद्म अर्थात् प्रकृति मेरी ही योनि है । मैं उसमें गर्भ
रखता हूँ । फिर सबसे समस्त भूत उत्पन्न होने लगते हैं । (४) हे कौन्तेय !
(पशुपत्नी आदि) सब योनिओं में जो मूर्तिरूप कमल हैं उनकी योनि महत् ब्रह्म है
और मैं बीजदाता पिता हूँ ।

(५) हे महाबाहु ! प्रकृति से उत्पन्न हुए सत्त्व रज और तम गुण वेह में
रहनेवाले अभ्यस अर्थात् निर्बलर आत्मा को वेह में बाँध लेते हैं । (६) हे निष्ठाप
अर्जुन ! इन गुणों में निर्मलता के कारण प्रकृतिक्रम आत्मेवाक्य और निर्गुण सत्त्वगुण
सुख और ज्ञान के साथ (प्राणी को) बाँधता है । (७) रजोगुण का स्वभाव
रागात्मक है । इससे तुष्णा और आसक्ति की उत्पत्ति होती है । हे कौन्तेय ! यह
प्राणी को कर्म करने के (प्रवृत्तिरूप) सत्त्व से बाँध बाँधता है । (८) किन्तु तमोगुण
अज्ञान से उपजता है । यह सब-आश्रितियों को मोह में डालता है । हे भारत ! यह

सत्त्व सुख संजयति राजः कमणि भारत ।

ज्ञानमावृत्त्य तु तमः प्रमादः सञ्जयत्युत ॥ १७ ॥

६६ राजस्तमश्चामिष्य सत्त्व भवति भारत ।

राजः सत्त्वं तमश्चित्तं तमः सत्त्वं राजस्तथा ॥ १८ ॥

सर्वद्वारेषु बहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यद्वा तद्वा विद्याद्विदुस्तु सत्यमित्युत ॥ १९ ॥

सोमः प्रभृतिरारम्भः कमणामशमः स्पृहा ।

राजस्तेतानि जायन्ते विदुस्तु मरणमम ॥ २० ॥

अमर्यशोऽप्रभृतिश्च प्रमादा मोह एव च ।

तमस्यतानि जायन्त विदुस्तु कुस्मन्मम ॥ २१ ॥

प्रमाण आश्रय और निद्रा से (प्राणी को) बौध होता है । () सत्त्वगुण मुख्य में और रजोगुण कम में आश्रय-उत्पन्न करता है । परन्तु हे भारत । तमोगुण ज्ञान का टैंक कर प्रमाण अर्थात् कर्तव्यमूर्ता में वा कदाचन क विस्मरण में आश्रय उत्पन्न करता है ।

[तत्त्व राज और तम तीनों गुणों के ये दृक्क लक्षण कथनये गये हैं । किन्तु ये गुण दृक्क-पूष्क कमी में नहीं रहते । तीनों संवेग एकत्र रहा करत हैं । उदाहरणार्थ - कोई भी मत्त कम करना यद्यपि सत्त्व का कर्म है तथापि उसे कम को करने की प्रवृत्ति होना राज का काम है । इस कारण सात्विक स्वभाव में भी बाढ़-से सब का मिश्रण उत्पन्न रहता ही है । इसी से अनुगीता में "न गुणों का इस प्रकार मिश्रणनामक वर्णन है कि तम का बोझ सत्त्व है, और सत्त्व का बोझ राज है (ग. भा. अ. ११) । आर कहा है कि इनके अन्यान्य अर्थात् पारस्परिक आश्रय से अथवा समोह से सृष्टि के सब पदार्थ बनते हैं (देखो सां. का १२ और गीता. प्र. ७ पृ. १५८ और १५९) । अब पहले इसी तत्त्व का कथन कर फिर सात्विक, राजस और तामस स्वभाव के लक्षण कथनते हैं -]

(१) राज और तम को दृष्ट कर सत्त्व (अधिक) होता है (तब उसे सात्विक कहना चाहिये) । एवं इसी प्रकार सत्त्व और तम को दृष्ट कर राज तथा सत्त्व और राज को दृष्ट कर तम (अधिक) हुआ करता है । (११) अब "न देह के सब इतनी में (इन्द्रियों-में) प्रकाश अर्थात् निमज्ज ज्ञान उत्पन्न होता है समझना चाहिये कि सत्त्वगुण का हुआ है । (१२) हे मरतमेध ! रजोगुण ज्ञान से काम कम की ओर प्रवृत्ति और उच्छा आरम्भ, अनुमति एवं "च्छा उत्पन्न होती है । (१३) और हे कुस्मन्मम ! तमोगुण की वृत्ति होने पर अंधेरा कुछ भी न करने की इच्छा प्रमाण अर्थात् कर्तव्य की विस्मृति और मोह भी उत्पन्न होता है ।

§ ५ यदा सत्त्वं प्रवृद्धं तु प्रकृत्यं याति वेदभृत् ।

तप्तोत्तमविषां लोकानमस्तान् प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

रजसि प्रकृत्यं यत्वा कर्मसंगिषु जायते ।

तथा प्रलीनस्तमसि सूक्ष्मयोगिषु जायते ॥ १५ ॥

कर्मणः सुकृतास्थाद्वा सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।

रजस्तसु फलं दुःखमहान्न तमसा फलम् ॥ १६ ॥

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोही तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति रजसाः ।

अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥

{ यह वक्तव्य ठीक कि मनुष्य की नीमितावस्था में त्रिगुणों के कारण उसके स्वभाव में कौन कौन-से फल पड़ते हैं। अब बतलाते हैं कि इन तीन प्रकार के मनुष्यों का कौन-सी गति मिलती है। }

(१४) सत्त्वगुण के उत्कृष्टपक्ष में यदि प्राणी मर जाये तो उत्तम तत्त्व ज्ञानेवास्य के - अर्थात् वेदता आदि के - निर्मल (स्वर्ग प्रवृत्ति) लोक उठ कर प्रगट होते हैं। (१५) रजोगुण की प्रकृष्टता में मरे, तो जो कर्मों में भाग्य हो उनमें (ज्ञान में) कम होता है और तमोगुण में मरे, तो (पक्षपाती आदि) मूल बोनियों में अग्रज होता है। (१६) कहा है कि पुण्यकर्म का फल निर्मल और सात्त्विक होता है। परन्तु राजस कर्म का फल दुःख और तामस कर्म का फल अज्ञान होता है। (१७) सत्त्व से ज्ञान और रजोगुण से केवल लोभ उत्पन्न होता है। तमोगुण से न केवल प्रमाद और मोह ही उत्पन्न होते हैं प्रत्युत अज्ञान की भी उत्पत्ति होती है। (१८) सात्त्विक पुरुष ऊपर के - अर्थात् स्वर्ग आदिभेदों का जाते हैं। राजस मध्यम स्तर में अर्थात् मनुष्यलोक में रहते हैं; और तमोगुणवृत्ति के तामस अधोगति पाते हैं।

{ सांख्यकारिका में भी यह बतलाने के लिए कहा है कि सात्त्विक और पुण्यकर्म-कला होने के कारण तत्त्वज्ञ मनुष्य जग पाता है; और अधमाचरण करके तामस पुरुष अधोगति पाता है (लां का ४४)। इसी प्रकार वह १८ वीं श्लोक अनुसूया के त्रिगुणवर्णन में भी उसी-वा-सी आया है (देखा म मा अध ३ .. १० और मनु. १० ४)। सात्त्विक कर्मों में स्वर्गप्राप्ति हो भव जाये; पर स्वर्गप्राप्ति के बाद भी इस कारण परम पुरुषात्मा की निद्रि हलन नहीं होती है। लां-या का विज्ञान है कि इन परम पुरुषात्मा का मोक्ष की प्राप्ति के लिये उत्तम

१५ मान्यं गुणभ्याः कतारं यद्वा द्रष्टानुपश्यति ।

गुणभ्याम् परे वेसि मन्त्राय सोऽप्यिच्छति ॥ १९ ॥

गुणानेतानतीत्य ग्रीन्वही वेदसमुत्थयान् ।

अन्ममृषुजराः सैर्विमुक्ताऽमृतमप्नुते ॥ २० ॥

अनुन उवाच ।

१५ कैर्लिंगैस्त्रीन् गुणानेतानतीता भवति प्रभो ।

किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन् गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

सात्त्विक स्थिति तो रहे ही इसक सिवा यह ज्ञान होना भी आवश्यक है कि प्रकृति अन्तराह और मैं पुरुष जुग हैं। सांख्य इसी का त्रिगुणातीत अवस्था कहते हैं। यद्यपि यह स्थिति सत्त्व रज और तम तीनों गुणा से भी परे की है तो भी यह सात्त्विक अवस्था की ही पराकाष्ठा है इस कारण इसका समावेश सामान्यतः सात्त्विक का में ही किया जाता है। इसके लिये एक नया वाचा बग काने की आवश्यकता नहीं है (१० गीतार प्र ७ पृ १६८)। परन्तु गीता को यह प्रकृतिपुरुषवाक्य सांख्य का हैत मान्य नहीं है। इसलिये सांख्यों के ठक सिद्धान्त का गीता ॥ २० प्रकार रूपान्तर हो जाता है उस निगुम ब्रह्म को जो पहचान लेता है उसे त्रिगुणातीत कहना चाहिये। यही अर्थ अगल सांख्यों में वर्णित है -]

(१) द्रष्टा अर्थात् दृष्टावीनता से वेदनेवाला पुरुष जब ज्ञान लेता है कि (प्रकृति) गुणा के अतिरिक्त दूसरा को" कहा नहीं है। और जब (तीनों) गुणों से परे (तत्त्व को) पहचान जाता है तब वह मेरे स्वरूप से मिल जाता है। (२) वेदघाती मनुष्य देह की व्यपत्ति के कारण (स्वरूप) उन तीनों गुणों को अतिप्रमग करके कर्म मृत्यु और दुःखों के बुरावों से विमुक्त होता हुआ अमृत का - अर्थात् मोक्ष का - अनुभव करता है।

[वेदान्त में जिसे माया कहते हैं उसी को सांख्यमतवाले त्रिगुणात्मक प्रकृति कहते हैं। "संक्षिप्ते त्रिगुणातीत होना ही माया से छूट कर परब्रह्म को पहचान लेता है (गीता २ ४८) और इसी को शास्त्री अवस्था कहते हैं (गीता ९ ७२ १८ ५१)। अध्यात्मशास्त्र में कहावते हुए त्रिगुणातीत के इस कथन को सुन कर उसका और अधिक वृत्तान्त जानने की अर्जुन को इच्छा हुई। और द्वितीय अध्याय (२ ५४) में वैसा उसने स्थितप्रज्ञ के सम्मुख में प्रश्न किया। या वैसा ही यहाँ भी वह पूछता है -]

अर्जुन ने कहा :- (२१) हे प्रभो ! किन व्यक्तियों ॥ (जाना जाय कि वह)

श्रीमद्भगवानुवाच ।

॥ १॥ प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि सम्प्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥ २२ ॥

उदासीनवृत्तासीनो मुनीर्यो न विद्यास्पृष्टे ।

गुण्य कर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेह्यते ॥ २३ ॥

समबुद्धसुखं स्वस्थं समलोष्टात्मकं च न ।

तुल्यप्रियाप्रियो धीरतुल्यनिष्कामसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयो ।

सर्वारम्भपरित्यागी युगातीत स उच्यते ॥ २५ ॥

इन तीनों गुणों के पार पक्ष जाता है ? (मुझे कठमये कि) उच्यते (विगुणातीत ।
क) आचार क्या है ? और वह इन तीन गुणों के परे कैसे जाता है ?

श्रीमद्भगवान् ने कहा :- (२२) हे पाण्डव ! प्रकाश प्रवृत्ति और मोह (अर्थात्
कर्म से उत्पन्न रज और तम इन गुणों के कार्य अपना पक्ष) होने से जो उनका
हेप नहीं करता और प्राप्त न हो तो उनकी आत्माका नहीं रहता (२३) जो
(कर्मफल के सम्बन्ध में) उदासीन-सा रहता है (प्रत्य रज और तम) गुण किसे
बलवन्ति नहीं कर सकते जो इतना ही मान कर स्थिर रहता है कि गुण (अपना
अपना) कर्म करते हैं जो विगता नहीं है - अर्थात् विचार नहीं पाता है
(२४) किसे तुल्यदुःख एक-से ही है ; जो स्वस्थ है - अर्थात् अपने में ही स्थिर
है मित्र पत्न्य और सोना किसे समान है ; प्रिय-अप्रिय मित्र और अपनी
सृष्टि किसे समसमान है जो उदासीन से मुक्त है ; (२५) किसे मानअमान वा
मित्र और दुष्टदुःख तुल्य हैं - अर्थात् एक-से हैं और (इस समता से कि प्रवृत्ति
सब कुछ करती है) किसे सब (काम्य) उद्योग छूट गये हैं - उक्त पुरुष को
युगातीत कहते हैं ।

[यह इन तीनों प्रश्नों का उत्तर हुआ - विगुणातीत पुरुष का लक्षण क्या है ?
और आचार कैसा होता है ? ये लक्षण और दूसरे अध्याय में कठमये हुए
स्थितप्रज्ञ के लक्षण (२५५-५७) एवं बारहवें अध्याय (११२-१२-२) में
कठमये हुए अधिक्रान्त पुरुष के लक्षण सब एक-से ही हैं । अधिक क्या करें ?
'सर्वारम्भपरित्यागी' 'तुल्यनिष्कामसंस्तुतिः' और 'उदासीनः प्रवृत्तिः कुलविशेषण
मी तीनो वा तीनों स्थानों में एक ही है । इससे स्पष्ट होता है कि पिछले अध्याय
में कठमये हुए (११-२४-२५) चार मार्गों में से किसी भी मार्ग के स्वीकार
कर देने पर सिद्धिप्राप्त पुरुष का आचार और उसके लक्षण सब मार्गों में एक ही

६६ मां च षोडशमिन्धारेण भक्तियोगेन सेवते ।

स गुणान् समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

ब्रह्मणा हि प्रतिष्ठाहममृतस्याध्वयस्य च ।

शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥ २७ ॥

इति भीमद्वयवर्तीनामुपनिषसु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
गुणव्यभिचारयोगो नाम चतुर्थोऽध्यायः ॥ २४ ॥

से रहते है। तथापि तथापि तीसरे, चौथे और पौंचव अध्यायों में जब यह दृष्ट और अन्त सिद्धान्त किया है कि निष्काम कर्म किसी से भी नहीं छूट सकत तब स्मरण रखना चाहिये कि ये स्थितप्रज्ञ भगवद्भक्त या निगुणातीत सभी कर्मयोग-मार्ग के हैं। 'सर्वारम्भपरित्यागी' का अर्थ २२ व अध्याय के १९ व श्लोक की टिप्पणी में कृत्य आये है। सिद्धांशुता में पहुँचि हुए पुरुषों के इन कर्मों को स्वतन्त्र मान कर संन्यासमाय के दीक्षाकार अपने ही सम्प्रदाय को गीता में प्रतिपाद्य कृतकते हैं। परन्तु यह अब पूर्वापार सन्दर्भ के विरुद्ध है अतएव ठीक नहीं है। गीतारहस्य के ११ व और १२ व प्रकरण में (पृ. ३२६-३२७ और ३०६-३०७) इस बात का हमने विस्तारपूर्वक प्रतिपादन कर दिया है। अर्जुन के ज्ञाना प्रभों के उत्तर हो चुके। अब यह कृतकते हैं कि ये पुरुष इन तीन गुणों से परे कैसे जाते हैं ?]

(२६) और (मुक्त ही सब कर्म अपेक्ष करन के) अध्वमिन्धार अर्थात् एकनिष्ठ भक्तियोग से मेरी सेवा करता है वह तीन गुणों को पार करके ब्रह्मन्त अवस्था पा सके में समर्थ हो जाता है ।

[सम्भव है इस श्लोक से यह धाढ़ा हो, कि जब निगुणातीत अवस्था साध्यमान की है तब वही अवस्था कर्मप्रधान भक्तियोग से कैसे प्राप्त हो जाती है ? इसी से भगवान् कहत हैं -]

(२७) क्योंकि अमृत और अध्वय ब्रह्म का शाश्वत धर्म का एवं एकान्तिक अर्थात् परमावधि के अत्यन्त सुख का अस्थिम स्थान में हैं ।

[इस श्लोक का मासार्थ यह है कि सांख्यों के दैत को छोड़ देने पर तबब एक ही परमेश्वर रह जाता है। इस कारण उल्टी की भक्ति से निगुणात्मक अवस्था भी प्राप्त होती है। और एक ही ईश्वर मान लेने से सांख्यों के तन्त्रम में गीता का काह भी आपस नहीं है (जेम्स जी. १३ २४ और २५) । गीता में भक्तिमार्गों का मुख्य अतएव सब लोगी के लिये प्रास्य कहा गही है; पर यह कही भी नहीं कहा है कि अन्यान्य मार्ग त्याग्य हैं। गीता में केवल भक्ति, केवल ज्ञान

पञ्चदशोऽध्याय ।

भीमगवानुवाच ।

उर्ध्वमूलमधःशास्त्रमध्वर्यं प्राक्तुराख्ययम् ।

सुन्दरिणि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

[अथवा केवल योग ही प्रतिपाद्य है — ये मठ मिष्ट मिम सम्पत्तयः क अनि मानियो ने पीछे से गीता पर ब्याज दिये हैं। गीता का सच्चा प्रतिपाद्य विषय तो निरात्म ही है। मार्ग कोई भी हा; गीता में मुख्य प्रश्न यही है कि परमेश्वर का स्मरण हो चुकने पर संसार के कर्म सौकर्यग्रहाय किय जायें या छोड़ दिये जायें? और "सक्य साफ साफ उत्तर पहले ही दिया था चुक्य है कि कर्मयोग भेद है।]

इस प्रकार भीमगवान् के गाये हुए — अर्थात् कोरे हुए — उपनिषद् में ब्रह्म-विद्यान्तर्गत योग — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में गुणत्रयविभागयोग नामक चौदहवें अध्याय समाप्त हुआ ।

पन्त्रहवोऽध्याय

[केन्द्रेण के विचार के सिद्धांतों में उल्टे हैं अर्थात् में उठी केन्द्रेण-विचार के लक्षण सांख्य के प्रकृतिपुरुष का विवेक बतलाया है। चौदहवें अध्याय में यह कहा है कि प्रकृति के तीन गुणों से मनुष्य मनुष्य में स्वभावभेद कैसे उत्पन्न होता है। और उससे साम्बिक आदि गतिमें क्योंकर होते हैं? फिर यह विवेचन किया है कि त्रिगुणातीत अवस्था अध्यात्मवृद्धि से ब्राह्मी स्थिति कितने करते हैं और वह कैसे प्राप्त की जाती है। यह सब निरूपण सांख्यो की परिभाषा में है अवश्य परन्तु सांख्य के दैत की स्वीकार न करते हुए जिस एक ही परमेश्वर की विभक्ति प्रकृति और पुरुष दोनों हैं उस परमेश्वर का स्मरणविज्ञानवृद्धि से निरूपण किया गया है। परमेश्वर के स्वरूप के "स वर्णन के अतिरिक्त आठवें अध्याय में अधिपद्य अध्यात्म और अधिष्ठत आदि भेद स्पष्टावाच्य था चुक्य है। और, यह पहिले ही कह आये है, कि सब स्थानों में एक ही परमात्मा व्याप्त है। एवं क्षेत्र में क्षेत्रज्ञ भी वही है। अब इस अध्याय में पहले यह बतलाते हैं कि परमेश्वर की ही रक्षी हुई सृष्टि के विस्तार का अथवा परमेश्वर के नामक्यात्मक विस्तार का ही कमी कमी वृत्तरूप से या कनक-से को वर्णन पाया जाता है उसका बीज क्या है? फिर परमेश्वर के-सभी रूपों में भेद पुरुषोत्तमस्वरूप का वर्णन किया है।]

भीमगवान् ने कहा — (१) जिस अक्षर्य वृत्त का ऐसा वर्णन करते हैं कि

बड़ (एक) ऊपर है और शालाएँ (अनेक) नीचे हैं (जो) अत्यय अथात् कमी नाश नहीं पाता (एवं) छप्पाति अथात् बेट जिसके पते हैं उसे (इस का) भित्तिने ज्ञान स्थिरा वह पुरुष सदा वेद्येता है।

[उक्त वचन ब्रह्मबुध का अथात् संसारबुध का है। इस संसार का ही सांख्यमतवागी प्रकृति का विस्तार और बेगन्ती मगवान् की माया का पसरता कहा है। एवं अनुगीता में 'ते ही ब्रह्मबुध या ब्रह्मबुध' (ब्रह्मरूप्य) कहा है (स्वा म मा अध २ और ४७)। एक बिष्णुकुल छोटे-से बीज स दित प्रकार बना मारी गगनजुम्बी वृक्ष निमाण हो जाता है उठी प्रधर एक अत्यक्त परमेश्वर से हृत्पसृष्टिकप मम्य वृक्ष उत्पन्न हुआ है। यह कल्पना अथवा रूपक न कबल वैदिक धर्म में ही है प्रत्युत अन्य प्राचीन धर्मों में भी पाया जाता है। युरोप की पुरानी मापाओं में इसका नाम विश्ववृक्ष या 'वृक्ष' है। तन्त्र (१ २४ ७) में वचन है कि वरुणलोक में एक ऐसा वृक्ष है कि भित्तकी किरण की बड़ ऊपर (ऊपर) है और उसकी किरण ऊपर से नीचे (निचली) फैलती है। बिष्णुसहस्रनाम में वारुणा वृक्ष (वरुण का वृक्ष) का परमेश्वर के हृत्पर नामों से ही एक नाम कहा है। वम और पितर भित्त सुपल्लव वृक्ष के नीचे बैठ कर सहपान करते हैं (म. १ २३२ १) अथवा भित्तक अग्रभाग में स्वादिष्ट पीपल है और भित्त पर जो सुपल्लव अथात् फली रहते हैं (म. १ २६४ २२) या भित्त पिप्पल (पीपल) का बाधुवेता (मच्छर) हिंसते हैं (म. ७ ५४ १२) वह वृक्ष भी यही है। अथवा वृक्ष में जो यह वृक्ष है कि वसवः अथवा वृक्ष तीसरे स्वर्गलोक में (वरुणलोक में) है (अथवा ७ ४ १ और १९. १ १) वह भी 'सी वृक्ष का सम्बन्ध में ज्ञान पड़ता है। तैत्तिरीय ब्राह्मण (३ ८ १२ २) में अथवा वृक्ष की स्तुति 'स प्रधर है :- पितृबान्धव म अग्नि अथवा वरुणमापति देवलोके से नष्ट हो कर इस वृक्ष में अध (बोड़े) का रूप धर कर एक वष तक स्थिरा रहा था। इसी से इस वृक्ष का अथवा नाम हो गया (देवो म मा अनु. ८५)। यह एक निश्चितियों का यह भी मत है कि पितृबान्धव की जमी राशि में सर्व के बोड़े वषलोक में इस वृक्ष के नीचे विभक्त किया करते हैं। इसलिये इसको अथवा (अथात् बोड़ का स्थान) नाम प्राप्त हुआ होगा। 'अ = नहीं' अ = कल 'त्य = स्थिर - यह आध्यात्मिक निश्चित पीछे की कल्पना है। नामरूपात्मक माया का स्वरूप अब कि बिनाशवान् अथवा हरबड़ी म पञ्चदेवाका है तब उत्पत्ति कल तक न रहनेवाला या यह संक्षेप परन्तु 'अथवा - अर्थात् भित्तक कमी भी व्यय नहीं होता - बिरोधन स्पष्ट भी २. ५२

कर होता है, कि यह अर्थ यहाँ अभिमत नहीं है। पहला पीपल के वृक्ष को ही अभ्यस्य कहते थे। कठोपनिषद् (११) में जो यह ब्रह्मस्य अमृत अभ्यस्यस्य कहा गया है :-

उर्ध्वमूखोऽन्वात्मना एषोऽन्वया समात्मन ।

तदेव शृणु सवृष्ण तदेवाप्तुमुच्यते ॥

वह भी यही है और 'उर्ध्वमूखमन्वात्मना' इस पदवाक्य से ही स्पष्ट होता है कि स्वात्मगीता का वर्णन कठोपनिषद् के वर्णन से ही लिया गया है। परमेश्वर स्वर्ग में है और उससे उपवा हुआ अमृत नीचे अर्थात् मनुष्यलोक में है। अतः वर्णन किया गया है कि इस वृक्ष का मूल (अर्थात् परमेश्वर) ऊपर है और उसकी अनेक शाखाएँ (अर्थात् जगत् का फैलाव) नीचे विस्तृत है। परन्तु प्राचीन धर्मग्रन्थों में एक और कथना पाई जाती है कि वह संसारवृक्ष बन्धन होगा न कि पीपल। क्योंकि वह के पेड़ के पाये ऊपर से नीचे को उल्टे आठ है। उदाहरण के लिये यह वर्णन है कि अभ्यस्यस्य आश्रित्य का वृक्ष है और न्यग्रोधो वासुधो वृक्ष - न्यग्रोधो अर्थात् नीचे (न्यग्र) महाभारत में लिखा है कि मार्कण्डेय ऋषि ने प्रकवचस्य में वाक्कपी परमेश्वर को एक (उस प्रकवचस्य में भी नष्ट न होनेवाले, अमर) अभ्यस्य न्यग्रोध अर्थात् वह के पेड़ की छत्ती पर देखा था। (म मा कन १८८ ११)। इसी प्रश्नर छान्दोग्य उपनिषद् में यह विस्मयने के लिये - कि अभ्यस्य परमेश्वर से अपार इत्यं जगत् कैसे निर्माण होता है - जो इष्टान्त दिया है वह भी न्यग्रोध के ही बीज का है (का १ १२ १)। अत्रोद्धतर उपनिषद् में भी विष्णुस्य का वर्णन है (शे ६ ६)। परन्तु यहाँ सुस्पष्टता नहीं ब्रह्मस्य कि यह बीज-सा वृक्ष है। मुण्डक उपनिषद् (३-१) में कण्व का ही यह वर्णन से लिया है कि वृक्ष पर दो पक्षी (बीजसमा और परमात्मा) बैठे हुए हैं किन्तु एक विप्लव अर्थात् पीपल के फलों को लाता है। पीपल और वृक्ष को ऐश्वर्य सत्कारवृक्ष के स्वरूप की तीसरी कथना ओगुम्बर की है एवं पुराणों में यह सत्कारवृक्ष का वृक्ष माना गया है। सारांश प्राचीन ग्रन्थों में ये तीनों कथनाएँ हैं कि परमेश्वर की माया से उत्पन्न हुआ जगत् एक बड़ा पीपल वृक्ष का गूँघर है। और इसी कारण स विष्णुसहस्रनाम में विष्णु के ये तीन वृक्षारम्भ नाम दिये हैं :- न्यग्रोधो वृक्षोऽन्वात्मना (म मा अनु १४ १ १) एवं समात्मन से ये तीनों वृक्ष देवात्मन आर पूजने योग्य माने जाते हैं। इसके अतिरिक्त विष्णुसहस्रनाम और गीता दोनों ही महाभारत के भाग हैं जब कि विष्णुसहस्रनाम में गूँघर, वरगा (न्यग्रोध) और अश्वत्थ ये तीन वृक्षक नाम दिये गये हैं तब गीता में अभ्यस्य वृक्ष का पीपल ही (गूँघर या वरगा नहीं) अब सेना आदिक और मूल का अर्थ भी बही है उदात्त अर्थात् वेद त्रिक पसे हैं इस वाक्य के

अबन्धोर्ध्व प्रसृतास्तस्य शास्त्रा गुण्यप्रबुद्धा विषयप्रवासाः ।

अथवा मूखान्यनुसन्ततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

['उन्नीसि' शब्द में उद् = उठना वागु मान कर (वेत्तो छो १ ४ २) इस को ठेंकनेवाले पत्तों से बेने की समता वर्णित है और अन्त में कहा है कि जब यह सम्पूर्ण वैदिक परम्परा के अनुसार है, तब इस जिसने ज्ञान किया, उसे बे-बेसा कहना चाहिये । "स प्रकार वैदिक वर्णन हो चुका । अब इसी कृम का वृद्धि प्रकार से — अर्थात् सांख्यशास्त्र के अनुसार — वर्णन करते हैं :-]

(२) नीचे और ऊपर में उसकी धान्वाएँ फैली हुई हैं कि या (सत्व भाति चीनों) गुला से पकी हुई हैं, और जिन्से (शब्द-स्पर्श-रूप-रस और गन्ध-रूपी) विषयों के झड़कुर फूटे हुए हैं । एवं अन्त में कृम का रूप पानेवाली उसकी बड़ नीचे मनुष्यलोक में बढ़ती जाती गई है ।

[गीतारहस्य के आठवें प्रकरण (पृ १८) में विस्तारसहित निरूपण कर दिया है कि सांख्यशास्त्र के अनुसार प्रकृति और पुरुष ये ही दो मूलतत्त्व हैं और जब पुरुष के आगे त्रिगुणात्मक प्रकृति अपना ताना-बाना फैलाने लगती है तब महत् आति तद्वत् तत्त्व उत्पन्न होता है और उनसे यह ब्रह्माण्ड उत्पन्न जाता है । परन्तु वेदान्तशास्त्र की दृष्टि से प्रकृति स्वतन्त्र नहीं है । वह परमेश्वर का ही एक अंश है । अतः त्रिगुणात्मक प्रकृति के "स फैलाव को स्वतन्त्र हूँ न मान कर यह सिद्धान्त किया है कि ये धान्वाएँ 'ऊर्ध्वमूल' पीपल की ही हैं । अब इस सिद्धान्त के अनुसार कुछ निरासे स्वरूप का वर्णन इस प्रकार किया है कि पहले स्मृति में वर्णित वैदिक भव-शास्त्र हूँ की त्रिगुणों से पकी हुई धान्वाएँ न केवल 'नीचे' ही प्रसृत 'ऊपर' में फैली हुई हैं और इसमें कर्मविपाकप्रक्रिया का भाग भी अन्त में परो दिया है । अनुगीतावाले ब्रह्महृष्ट के वर्णन में केवल सांख्यशास्त्र के चौबीस तर्कों का ही ब्रह्महृष्ट पतछाया गया है :- उसमें "स हूँ के वैदिक और सांख्य वर्णन का मेल नहीं मिलाया गया है (वेत्तो म. भा अथ १ १२ २१ और गीतार म. ८ पृ १८) । परन्तु गीता में ऐसा नहीं किया । दृष्टव्यहिरूप हूँ के नाते से बेनी में पाय जानेवाले परमेश्वर के वर्णन का और सांख्यशास्त्रोक्त प्रकृति के विस्तार का ब्रह्माण्डहृष्ट के वर्णन का इन दो स्तोत्रों में मेल कर दिया है । मोक्षप्राप्ति के लिये त्रिगुणात्मक और ऊर्ध्वमूल हूँ के "स फैलाव से मुक्त हो जाना चाहिये । परन्तु यह हूँ इतना बड़ा है कि उसके ओर-छोर का पता ही नहीं चलता । अतएव अब कह्यते हैं कि इस अपार हूँ का नाश करके मुक्त में वर्तमान अनृततत्त्व को पहचानने का बीज-सा मार्ग है ।]

१५ न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न आविर्भाव मग्नप्रतिष्ठा ।
अव्ययमेव सुविस्मृतमूलमसंगमर्त्यं हृदयं स्थित्वा ॥ १ ॥
ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन् मया न निश्चलन्ति मूयः ।
तमेव चाद्य पुरुषं प्रपद्य सताः प्रवृत्तिः प्रभूता पुराणी ॥ ४ ॥

(३) परन्तु इस लोक में (बैसा कि ऊपर बयान किया है) बैसा ठोस स्वरूप उपलब्ध नहीं होता अथवा अन्त आदि और आपारस्थान भी नहीं मिलता । अत्यन्त गहरी जड़ोंवाले इस अव्यय (बुद्ध) को अनासक्तिरूप सुदृढ़ ठोकार से काट कर (४) फिर उस स्थान को पूर्ण निश्चलता चाहिये कि जहाँ से फिर लट्कना नहीं पड़ता और यह सङ्कल्प करना चाहिये कि (सुविस्मृत की वद) पुरातन प्रवृत्ति जिससे उत्पन्न हुए हैं उसी आद्य पुरुष की ओर मैं चला हूँ ।

[गीतारहस्य के इससे प्रकरण में विवेचन किया है कि सुवि का ऐतद्वय ही नामस्मारक कर्म है और वह कर्म अनादि है । आसक्तबुद्धि छोड़ देने से इसका अर्थ हो जाता है; और किसी भी उपाय से इसका अर्थ नहीं होय । क्योंकि यह स्वरूप अनादि और अव्यय है (देखो गीतारहस्य प्र. १ पृ. २८७-२९१) । तीसरे श्लोक के ठोस स्वरूप या आवि-अन्त नहीं मिलता इन शब्दों से बही सिद्धान्त व्यक्त किया गया है कि कर्म अनादि है; और आये बल कर इस कर्मबुद्ध का अर्थ करने के लिये एक अनासक्ति ही को सामन्यतया है । एवं ही उपासना करते समय जो मानना मन में रहती है उसी के अनुसार आत्मा बल मिलता है (गीता ८ १) । अतएव चौथे श्लोक में स्पष्ट कर दिया है कि बृह-लेप्ता की वद किया होते समय मन में बल-ही मानना रहनी चाहिये । शास्त्ररम्याय में समस्त आद्य पुरुष प्रपद्य पाठ है । इसमें वर्तमानकाल प्रथम पुरुष के एकवचन का 'प्रपद्ये' क्रियापद है जिससे यह अर्थ करना पड़ता है; और इसमें इति सरील किसी न किसी पद का अग्राहार भी करना पड़ता है । इस बटिनाह का काट हमने के लिये रामानुजभाष्य में स्थित तमेव आद्य पुरुषं प्रपद्यता प्रवृत्तिः पाठान्तर की स्वीकार कर के तीसरा अर्थ दिया था लक्ष्य, कि बहो जाने पर फिर पीछे नहीं मोटना पड़ता उस स्थान का लोडना चाहिये (और) जिसमें मय बुद्धि की उत्पत्ति हुई है उसी में मिल जाना चाहिये । किन्तु प्रपद्य धातु है नित्य भाग्येपरी । इनमें उसका विषयबल अन्य पुरुष का रूप प्रपद्ये ही नहीं लगता । 'प्रपद्ये परस्मैपद' का रूप है और यह स्वारस्य की दृष्टि में अग्रह है प्राय इही कारण से शास्त्ररम्याय में यह पाठ स्वीकार नहीं किया गया है और बही युक्तिमत्त है । ज्ञानोप्य उपनिषद् के बृह प्रश्नो में 'प्रपद्ये पद का बिना इति के इनी प्रसार उपयोग किया गया है (सं.

निर्मानमाहा जितसंगहापा अभ्यात्ममित्या विनिवृत्तकामा ।

इन्द्रैर्दिमुक्ताः सुखाः ससंश्लेषञ्छन्नस्यमूढा पञ्चमव्ययं तत् ॥ ५ ॥

न तन्मास्यते सूर्यो न दार्द्र्यको न पायकः ।

यद्रूपा न मिथर्तन्ते तन्नाम परमं मम ॥ ६ ॥

५ ५ ममैवांशो जीवसाके जीवभूतः सनातनः ।

मनःपष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्त्यानि कर्षति ॥ ७ ॥

शरीरं यन्वाप्नोति यन्वाप्नुतकर्मतीश्वरः ।

गृहीत्वैतानि संयाति वायुगन्धानिवाश्रयात् ॥ ८ ॥

(८ १४ १) । 'प्रपद्ये क्रियाप' प्रथमपुरुषान्त हो तो कहना न होगा कि वक्ता से अर्थात् उपपञ्चकता श्रीकृष्ण से उसका सम्बन्ध नहीं बोझा जा सकता । अब यह बतझत है कि इस प्रकार कहने से क्या फल मिलता है ?]

५) जो मान और मोह से विरहित है जिन्हान आसक्ति-बोप को जीत लिया है वे अप्यात्मगत न सदैव रिबर रहते हैं जो निष्कम और सुखदुःखसंज्ञा इन्हीं से उठ हो गये हैं वे ज्ञानी पुरुष उठ अप्यय-स्थान को जा पहुँचते हैं । (६) जहाँ जा कर फिर झटना नहीं पड़ता (वेता) वह मेरा परम स्थान है । उसे न तो सूर्य न चन्द्रमा (और) न अग्नि ही प्रकाशित करते हैं ।

['नमे छट्य स्मोक भेताश्चतर (६ १४) मुण्डक (२ २ १) और कट (५ १५) इन तीनों उपनिषद् में पाया है । सूर्य चन्द्र या तारे, वे सभी तो नामरूप की भेषी में जा जाते हैं और परब्रह्म इन सब नामरूपों से परे है । 'स कारण सूर्यचन्द्र आदि को परब्रह्म के ही तेज से प्रकाश मिलता है । फिर यह प्रश्न ही है कि परब्रह्म को प्रकाशित करने के लिये किसी वृत्तरे की अपेक्षा ही नहीं है । ऊपर के स्मोक में परम स्थान शब्द का अर्थ 'परब्रह्म' और इस ब्रह्म में मिल जाना ही ब्रह्मनिर्वाण मोक्ष है । ब्रह्म का कमक केकर अप्यात्मसाक्ष में परब्रह्म का जो ज्ञान वतझया जाता है उसका विवेचन समाप्त हो गया । अब पुरुषोत्तमस्वरूप का वर्णन करना है । परन्तु अन्त में जो यह कहा है कि जहाँ जा कर झटना नहीं पड़ता इससे सूचित होनेवाली जीव की उत्कान्ति और उसके साथ ही जीव के स्वरूप का पहले वर्णन करते हैं :-]

(७) जीवलेक (कर्मभूमि) में तब ही सनातन अंश जीव होकर प्रकृति में रहनेवाली मनसाहित छ' अर्थात् मन और पाँच (सूक्ष्म) इन्द्रियों को (अपनी ओर) लीब केता है । (इसी को सित्तधरीर कहते हैं) । (८) ईश्वर अर्थात् जीव का (सूक्ष्म) शरीर पाता है और जब वह (सूक्ष्मधरीर से) निकल जाता है, तब

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शं च रसं चानाममेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चार्यं विषयानुपसेवत ॥ ९ ॥

उत्कामन्तं स्थितं चापि भुञ्जानं वा मुष्णान्वितम् ।

विमूढा मामुपस्यन्ति पश्यन्ति क्षान्चक्षुः ॥ १० ॥

यतन्तो धोगिमन्त्रिणं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यहृतात्मानो भिन्नं पश्यन्त्यवततः ॥ ११ ॥

यह बीच इन्हें (मन और पाँच इंद्रियों का) कैस ही साथ ले जाता है कैस कि (पुण्य भावि) आभव से गन्ध को वायु से जाती है। (०) ज्ञान और स्वभा, भीम, नाक और मन में रह कर यह (बीच) विषयों को भोगता है।

[इन तीन श्लोकों में से पहले में यह बताया है कि सूक्ष्म या बिजु शरीर क्या है। फिर इन तीन अवस्थाओं का वर्णन किया है, कि बिजुशरीर सूक्ष्म में कैसे प्रवेश करता है। वह उससे बाहर कैसे निकलता है। और उसमें रह कर विषयों का उपभोग कैसे करता है। वास्तविक के अनुसार यह सूक्ष्मशरीर महान् तत्त्व से ऊपर सूक्ष्म पञ्चतन्मात्राओं तक के भठार तक से बनता है और वेदान्तसूत्रों (१ १ १) में कहा है कि पञ्च सूक्ष्मन्तों का और प्राण का भी उसमें समावेश होता है (देखो गीतारहस्य प्र ८ पृ १८७-१९१)। मैत्रुपनिषद् (६ १) में वर्णन है, कि सूक्ष्मशरीर भठार तत्त्वों का बनता है। इससे कहना पड़ता है कि मन और पाँच इंद्रियों इन शक्तियों से सूक्ष्मशरीर में वर्तमान वृत्तों तत्त्वों का संग्रह भी यहाँ सम्मिलित है। वेदान्तसूत्रों (वे. सु. २ १ १० और ४३) में भी 'निष्ठ और 'भ्रंश' दो पदों का उपयोग करके ही यह सिद्धान्त अवलम्बित है कि जीवामा परमेश्वर से बारंबार नया सिरे व उपज नहीं हुआ करता। वह परमेश्वर का सनातन भ्रंश है (देखो गीता २. २४)। गीता के तरहसे अध्याय (११ ४) में भी यह कहा है कि वेदान्त-विचार ब्रह्मज्ञानों से किया गया है, उसका इससे इतीकर्म हो जाता है (देखो गीतारहस्य परि. पृ ५४५-५४६)। गीतारहस्य के नौवें प्रकरण (पृ २४८) में लिखलया है कि 'भ्रंश' शब्द का अर्थ 'घटकावादि'-वत् भ्रंश समझना चाहिये न कि क्षणिक भ्रंश। इस प्रकार शरीर को धारण करना उसका छोड़ देना एवं उपभोग करना—इन तीनों क्रियाओं के अती रहने पर :-]

(१) (शरीर से) निकल जानेवाले की रहनेवाले को अथवा गुणों से उच्छ हो कर (आप ही नहीं) उपभोग करनेवाले को मूल योग नहीं जानते। ज्ञानभक्त से देखनेवाले स्वेग (उत्तेज) पहचानते हैं। (११) इसी प्रकार प्रयत्न करनेवाले बोली

५५ यदादित्यमर्तं तेजा जगज्जासयतेऽस्त्रिषुम् ।

यच्चन्द्रमासि यथाज्ञो तप्तेजो यिद्धि मामकम् ॥ १० ॥

गामाविश्य च मृतानि धारयाम्यहमोजसा ।

पुण्यानि चोपधी सखा सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥ ११ ॥

अहं वैश्वानरो मृत्या प्राणिनां देहमाभित ।

प्राणापानसमायुक्तं पचाम्यक्ष चतुर्विधम् ॥ १४ ॥

सर्वस्य चाहं हवि सन्निविष्टा मत्तं स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।

वर्द्धन् सर्वरात्मनव देवां देवान्तकृत्स्नविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

अपने आप में स्थित आत्मा को पहचानते हैं। परन्तु वे भ्रम छोड़ कि भिन्नका आत्मा अथात् बुद्धि संस्कृत नहीं है प्रयत्न करके भी उसे नहीं पहचान पाते।

[१ वे और ११ व श्लोक में ज्ञानचक्षु या कमपागमाग से आत्मज्ञान की प्राप्ति का वर्णन कर जीव की उत्कान्ति का वर्णन पूरा किया है। स्थिते सातवे अभ्यास में ज्ञाता वर्णन किया गया है (देखो गीता ७-८-१२) वैसा ही भक्त आत्मा की सब स्वापकता का भोवा-सा वर्णन प्रत्याक्षना के ढंग पर करके सांख्यिक श्लोक से पुरुषोत्तमस्वरूप का वर्णन किया है।]

(१) जो तेज सब में रह कर सार जगत् को प्रकाशित करता है जो तेज पञ्चमा और अग्नि में है उसे मेरा ही तेज समझ। (११) "जो प्रकाश पृथ्वी में प्रवेश कर मैं ही (सब) मृतों का अपने तेज से धारण करता हूँ; और रसात्मक सार (पञ्चमा) हो कर सब औपधियों का अर्थात् कनस्पतियों का पोषण करता हूँ।

[सोम शब्द के 'सोमवाही और 'चन्द्र' अर्थात् जेने में वर्णन है कि चन्द्र जिस प्रकार जलमय, अंशुमान और शुभ्र है उसी प्रकार सोमवाही भी है। सोना ही जो कनस्पतियों का रस कहला है। तथापि पृष्ठापर सन्तुष्ट से यहाँ चन्द्र ही विवक्षित है। इस श्लोक में यह कह कर — कि चन्द्र का तेज मैं ही हूँ — फिर इसी श्लोक में बताया है कि कनस्पतियों का पोषण करने का चन्द्र का जो गुण है, वह भी मैं ही हूँ। अन्व स्थाना में भी ऐसे वर्णन हैं कि अस्मय होने से चन्द्र में यह गुण है। इसी कारण कनस्पतियों की वाढ़ होती है।]

(१४) मैं वैश्वानररूप अग्नि होकर प्राणिनों की देहा में रहता हूँ और प्राण एवं अपान से युक्त होकर (मध्य जोष्य वेद्य और पेय) चार प्रकार के भक्ष को पचाता हूँ। (१५) इसी प्रकार मैं सब के हृदय में अभिहित हूँ। स्मृति और ज्ञान एवं अपोहन अथात् उन्मत्त नाश मुक्तमें ही होता है तथा सब क्षेत्रों से ज्ञाननं प्राप्त मैं ही हूँ। ब्रह्मन्त का ज्ञा और वेद ज्ञाननेवाला भी मैं ही हूँ।

॥ इति श्रुत्वा पुरुषो लोके क्षरमाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

उत्तमं पुरुषस्त्वग्न्य परमात्मेत्युवाच तः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्यग्न्य ईश्वरः ॥ १७ ॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरवपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेद च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

[इस श्लोक का दूसरा चरण कैवस्य उपनिषद् (२. १) में है। उसमें 'वेदैश्च सर्वैः' के स्थान में 'वेदेनेकैः' इतना ही पाठ्य है। तब किन्हीं गीताकाश्रम में वेदान्त शब्द का प्रचलित होना न मान कर ऐसी ग्लिछ की है कि या तो यह श्लोक ही प्रथित होगा या इसके 'वेदान्त' शब्द का कुछ और ही अर्थ सेना चाहिये। वे सब दलीलें वे-अ-दुनिवाह की हो जाती हैं। 'वेदान्त' शब्द मुण्डक (१. २. ६) और श्वेताश्वतर (६. २२) उपनिषदों में आया है तथा श्वेताश्वतर के तो कुछ मन्त्र ही गीता में हूबहू आ गये हैं। अब निरक्तिपूर्वक पुरुषोत्तम का लक्षण बतलते हैं :-]

(१६) (इस) श्लोक में 'क्षर' और 'अक्षर' शब्द पुरुष हैं। सब (नाशवान्) भूतों को भर करते हैं और कूटस्थ को - अर्थात् इन सब भूतों के मूळ (कूट) में रहनेवाले (प्रतिकुल अभ्युद्यत सत्त्व) का अक्षर करते हैं। (१७) परन्तु उत्तम पुरुष (इन दोनों से) भिन्न है। उसको परमात्मा कहते हैं। वही अभ्युद्य ईश्वर कैवलेय में प्रविष्ट होकर (कैवलेय का) पोषण करता है। (१८) जब कि मैं क्षर से भी परे का अक्षर से भी उत्तम (पुरुष) हूँ अज्ञानबहर में और वेद में भी पुरुषोत्तम नाम से मैं प्रथित हूँ।

[सोलहवें श्लोक में 'क्षर' और 'अक्षर' शब्द सांख्यशास्त्र के व्यक्त और अव्यक्त अथवा व्यक्तवृत्ति प्रकृति - इन दो शब्दों से समानार्थक हैं। प्रकृत है 'नमो क्षर ही नाशवान् पञ्चमहाभूतात्मक व्यक्त पदार्थ है। स्मरण रहे कि अक्षर विशेषण पहले कई बार जब परब्रह्म के ली जगाया गया है (देखो गीता ८. १; ८. २१. २२. ३७. २२. ३) तब पुरुषोत्तम के उल्लिखित स्वरूप में 'अक्षर' शब्द का अर्थ अक्षरब्रह्म नहीं है किन्तु उसका अर्थ सांख्यी की अक्षरप्रकृति है और द्रव गन्ध' से ज्ञान के लिये ही सोलहवें श्लोक में 'अक्षर' अर्थात् कूटस्थ (प्रकृति) यह विशेष व्याख्या की है (गीतारहस्य प्र. ९. पृ. २. २-२०५)। सारांश व्यक्तवृत्ति और अव्यक्त प्रकृति के परे का अक्षर ब्रह्म (गीता ८. २ - २२ पर हमारी पिप्पली देखो) और 'क्षर' (व्यक्तवृत्ति) एवं अक्षर (प्रकृति)

§ १ यो मामेवमसम्भूतो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

स सर्वविद्भूतिं मां सर्वभावेन भारत ॥ १९ ॥

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयामयम् ।

पठन्बुद्ध्या बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

इति श्रीमद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे

पुरुषोत्तमयोगो नाम पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

स परं कः पुरुषोत्तमं वास्तव्यं मं यं तानो एक ही हैं। तेरहवें अध्याय (११-११) में कहा गया है कि ऐसे ही परमात्मा कहते हैं और यही परमात्मा शरीर में अवस्थित रूप से रहता है। इससे सिद्ध होता है कि धर-भर-विचार में ये मूलतः अक्षरब्रह्म अन्त में निष्पन्न होता है वही लेखनकविचार का भी पथचान है अथवा पिण्ड में और ब्रह्मण्ड में एक ही पुरुषोत्तम है। इसी प्रकार यह भी कथयया गया है कि अविभूत और और अधिवश प्रकृति का अवस्था प्राचीन अवस्था कृत का तत्त्व भी यही है। यह ज्ञान विज्ञान प्रकार का अन्तिम निष्कर्ष यह है कि जिसने जगत् की इस एकता को जान लिया कि भूतों में एक आत्मा है (गीता ६-२९) और जिसके मन में यह पहचान किन्हीं-गीत के द्वितीय स्थिर हो गई (ये सू. ४-१-१२ गीता ८-६) वह कर्मयोग का आचरण करते ही परमेश्वर की प्राप्ति कर लेता है। कर्म न करने पर केवल परमेश्वरमक्ति से भी मोक्ष मिल जाता है। परन्तु गीता के ज्ञानविज्ञान निष्पन्न का यह उल्लेख नहीं है। सातवें अध्याय के आरम्भ में ही कह दिया है कि ज्ञानविज्ञान के निष्पन्न का आरम्भ यही निष्पन्न के सिद्ध किया गया है कि ज्ञान से अथवा मक्ति से कुछ कुछ निष्पन्नबुद्धि के द्वारा संसार के सभी कर्म करने चाहिये और इनके करते हुए ही मोक्ष मिलता है। अब कहते हैं कि इस ज्ञान देने से क्या फल मिलता है? -]

(१) हे भारत ! इस प्रकार बिना मोह के जो मुझे ही पुरुषोत्तम समझता है वह तबत हीकर सम्मान से मुझे ही भजता है। (२) हे निष्पाप भारत ! यह गुण से भी गुण शाली होने लगता है। ऐसे ज्ञान कर (मनुष्य) बुद्धिमान बनाने बुद्ध या मनकार और कृतकृत्य हो जलगा।

[यहाँ बुद्धिमान् का बुद्ध अथवा ज्ञानकार अर्थ है। क्योंकि भारत (शा. २४८-११) में इसी अर्थ में 'बुद्ध और 'कृतकृत्य' शब्द आये हैं। महामात में बुद्ध शब्द का कर्ण्य बुद्धावतार नहीं भी नहीं आया है। (अथो गीता. परिशिष्ट पृ. १५)।]

षोडशोऽध्याय ।

श्रीमद्भगवानुवाच ।

अमयं सत्त्वसंयुद्धिर्ज्ञानयोगध्वजस्थितिः ।

वर्मं वमस्य यथास्य स्वाध्यायस्तप आश्रमम् ॥ १ ॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः दाम्तिरपैशुनम् ।

इया मृतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापस्रम ॥ २ ॥

तनः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नास्तिमानिता ।

महन्ति सम्पदं देवीममिजस्तस्य भारत ॥ ३ ॥

इस प्रकार श्रीमद्भगवान् के माथे हुए — अर्थात् कहे हुए — उपनिषद् में जिस विद्यान्तर्गत वेदा — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक भीष्मजी और अर्जुन के संवाद में पुरुषोत्तमयोग नामक पन्द्रहवाँ अध्याय समाप्त हुआ ।

सोलहवाँ अध्याय ।

[पुरुषोत्तमवाग से छत्र अक्षर ज्ञान की परमावधि हो चुकी बातें अध्याय में ज्ञानविज्ञान के निरूपण का आरम्भ यह तिलकाने के किये किया गया था कि कर्मयोग का आचरण करते रहने से ही परमेश्वर का ज्ञान होता है और उसी से मोक्ष मिलता है उसकी पहली समाप्ति हो चुकी; और अब यही उसका उपसंहार करना चाहिये । परन्तु नीचे अध्याय (१२) में भगवान् ने जो यह किष्कुल वचन में कहा था कि राजसी मनुष्य मेरे अव्यक्त और भेद स्वस्व का नहीं पहचानते, उसी का स्पष्टीकरण करने के लिये इस अध्याय का आरम्भ किया गया है; और अगले अध्याय में इसका कारण बताया गया है कि मनुष्य मनुष्य में भेद क्यों होते हैं ! और अठारहवें अध्याय में पूरी गीता का उपसंहार है ।]

श्रीमद्भगवान् ने कहा — (१) अमय (निश्चर) युद्ध सात्विक दृष्टि, ज्ञान-योगध्वजस्थिति अर्थात् ज्ञान (मार्ग) और (कर्म) योग की सारतन्त्र्य से व्यवस्था ज्ञान हम यह स्वाध्याय अर्थात् स्वधर्म के अनुसार आचरण तप करछता (२) अहिंसा सत्य अक्रोध क्रमपक्ष का त्याग दान्ति अपैशुन्य अर्थात् दुष्टदृष्टि त्योड़ कर छठार माघ रक्षणा तप मृता में गया तुष्णा न रक्षणा (बुरे काम की) अथ अपस्रमता अर्थात् किष्कुल कामों को बुरा करना (३) तेजस्विता कर्मा धृति शुद्धता

॥ ५ ॥ वृत्तमो वृषोऽभिमानस्य क्रोधः पारुष्यमेव च ।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सम्पत्तमासुरीम् ॥ ४ ॥

गोध न करना अतिमान न रखना — हे भारत ! (ये) गुण देवी सम्पत्ति में रुग्ण रूप पुरुषों को प्राप्त होठ है ।

[देवी सम्पत्ति के ये छत्तीस गुण भीरु तेरहवें अध्याय में वृत्तमये रूप शून्य के भीत छलन (गी १३ ७-११) वास्तव में एक ही हैं और इसी से आगे के श्लोक में अज्ञान का समावेश आसुरी वृत्तियों में किया गया है । यह नहीं कहा जा सकता कि छत्तीस गुणों की इस पहचान में प्रत्येक गुण का अर्थ दूसरे गुण के अर्थ से सर्वथा भिन्न होगा और इसी में ऐसा नहीं है । उदाहरणार्थ क्रोध को अहिंसा के ही क्षयिक, क्षयिक और मानसिक में करके क्रोध से किसी के लिए दुखा देने को भी एक प्रच्छर की हिसा ही समझते हैं । इसी प्रकार शुद्धता को भी विविध मान देने से मन की छुट्टि में अज्ञान और गोध न करना आदि गुण भी आ सकते हैं । महामारत के छान्तिपत्र में १६ अध्याय से से कर १६१ अध्याय तक क्रम से दम तप सत्य और ध्येय का विस्तृत बचन है । वहाँ दम में ही जमा वृत्ति अहिंसा सत्य आत्म और ज्ञान आदि पचीस-तीस गुणों का व्यापक अर्थ में समावेश किया है (छां १६) और सत्य के निरूपण (छां १६२) में कहा है कि सत्य समता दम अमात्स्य धर्मा सत्ता तितिक्षा, अनसृष्टता त्याग ध्यान आयता (साक कस्यान की च्छत्र) वृत्ति आर दया इन तेरह गुणों का एक सत्य में ही समावेश होता है और वहीं इन गुणों की व्याख्या भी कर दी गई है । इस रीति से एक ही गुण में अनेकों का समावेश कर लेना पाण्डित्य का काम है और ऐसा विवेचन करने का तो प्रत्येक गुण पर एक एक ग्रन्थ लिखना पड़ेगा । ऊपर के श्लोकों में इन सब गुणों का समुच्चय इसीछिये वृत्तमया गया है कि जिसमें देवी सम्पत्ति के सात्विक रूप की पूरी कल्पना हो जावे और यदि एक शब्द में बाँह अर्थ सूट गया हो तो दूसरे शब्द में उसका समावेश हो जावे । अतः ऊपर की पहचान के 'शून्ययोगव्यवस्थिति' शब्द का अर्थ हमन गीता के ४ ४१ और ४२ के श्लोक के आधार पर क्रमवागव्ययान किया है । त्याग और वृत्ति की व्याख्या स्वयं महात्मान ने ही १८ के अध्याय में कर दी है (१८ ॥ १ और २) यह वृत्तमय शब्द, कि देवी सम्पत्ति में किन गुणों का समावेश होता है ? अब इसके विपरीत आसुरी या राक्षसी सम्पत्ति का बचन करते हैं -]

(४) इ पाथ ' दम्भ, दप अतिमान माघ पारुष्य अधान निदुरता और अज्ञान आसुरी पानी राक्षसी सम्पत्ति में रुग्ण रूप का प्राप्त होन है ।

- ५५ ऐषी सम्पत्तिमोक्षाय निष्कामायासुरी मता ।
मा शुचः सम्पत् वैवीममिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥
- ५६ शौ धूतसर्गो छाकेऽस्मिन्मैव आसुर एष च ।
देवा विस्तरहाः प्रोक्त आसुर पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥
- प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुस्तसुराः ।
न शीघ्रं मापि चाचारो न सत्य तेषु विद्यते ॥ ७ ॥
- अस्त्वयमप्रतिष्ठं त जगद्भासुरनीम्बरम् ।
अपरस्परसम्भूत किमन्यत्कामहेतुकम् ॥ ८ ॥

[महाभारत द्वाविंशपर्व के १६४ और १६५ अध्यायों में इनमें से कुछ दोषों का बर्णन है और अन्त में यह भी कथ्य दिया है, कि दृष्टं किं कहना चाहिये ! इस श्लोक में 'अज्ञान को आसुरी सम्पत्ति का लक्षण कह देने से प्रकट होता है कि 'ज्ञान' वैवी सम्पत्ति का लक्षण है। अतः मैं पावे करनेवाले दो प्रकार के स्वभावों का इस प्रकार वर्णन हो जाने पर -]

(५) (इनमें से) वैवी सम्पत्ति (परिचाम में) मोक्षगन्धक और आसुरी कर्मानायक मानी जाती है। हे पाण्डव ! तु वैवी सम्पत्ति में कन्मा हुआ है। शोक मत कर।

[संक्षेप में यह कथ्य दिया कि इन दो प्रकार के पुरुषों को कौन-सी गति मिलती है ! अब विस्तार से आसुरी पुरुषों का वर्णन करते हैं :-]

(६) इस श्लोक में दो प्रकार के प्राणी उत्पन्न हुआ करते हैं। (एक) देव और दूसरे आसुर। (इनमें) देव (भगी का) वर्णन विस्तार से कर दिया। (अब) हे पार्थ मैं आसुर (भेगी का) वर्णन करता हूँ तुन।

[पिछले अध्यायों में यह कथ्यया गया है कि कर्मयोगी कैसा कर्ता करे ! और ब्राह्मी अवस्था कैसी होती है ! वा स्थितप्रज्ञ, ममवद्वक्त अवस्था मिथुनादीत किं कहना चाहिये ! और यह भी कथ्यया गया है कि ज्ञान क्या है ! इत अ याम के पहले तीन श्लोक में वैवी सम्पत्ति का जो लक्षण है वही देव प्रवृत्ति के पुरुष का वर्णन है। इसी से कहा है कि देव भेगी का वर्णन विस्तार से पहले कर चुके हैं। आसुर सम्पत्ति का बोझ-सा खोल लोभों अध्याय (९, ११ और १२) में आ चुका है। परन्तु यहाँ का वर्णन अधूरा रह गया है इस कारण इस अध्याय में 'ची का पूरा करते हैं -]

(७) आसुर श्लोक नहीं जानते कि प्रवृत्ति क्या है और निवृत्ति क्या है ! अर्थात् वे यह नहीं जानते कि क्या करना चाहिये और क्या न करना चाहिये ! उनमें न श्रद्धा रहती है न आपार और सत्य ही है। (८) ये (आसुर लोग) करते हैं

कि सारा जगत् असत्य है अप्रतिष्ठ अथात् निराधार है अनीश्वर यानी बिना परमेश्वर का है अपरस्परसम्भूत अथात् एक दूसरे के बिना ही हुआ है। (अतएव) काम को छोड़ - अथात् मनुष्य की विषयवासना के अतिरिक्त इसका भार क्या हो सकता है ?

[यद्यपि इस श्लोक का अर्थ स्पष्ट है तथापि इसके पदों का अर्थ करने में बहुतकुछ मतभेद है। हम समझते हैं कि यह ब्रह्मण उक्त वाक्य आदि नास्तिकों के मतों का है कि जो वेदान्तशास्त्र या नापिच्छात्म्यशास्त्र के सुशिरश्चनाविशेष सिद्धान्त को नहीं मानते और यही कारण है कि इस श्लोक के पदों का अर्थ वास्तव्य और अभ्यात्मशास्त्रीय सिद्धान्तों के विरुद्ध है। जगत् का नाशवान् समझ कर वेदान्ती उसके अविनाशी सत्य की - सत्यस्य सत्य (५०१६) - स्मृता है और इसी सत्य सत्य को जगत् का मूल आधार या प्रतिष्ठा मानता है - ब्रह्मपुच्छं प्रतिष्ठा (सं २५)। परन्तु आमुरी लोग कहते हैं कि यह का असत्य है - अथात् इसमें सत्य नहीं है - और इसीलिए वे इस जगत् का अप्रतिष्ठ भी कहते हैं - अथात् इसकी न प्रतिष्ठा है और न आधार। यहाँ शङ्का हो सकती है कि इस प्रकार अभ्यात्मशास्त्र में प्रतिपादित अव्यक्त परब्रह्म यदि आमुरी लोगों को सम्मत न हो तो उन्हें भक्तिमार्ग का व्यक्त ईश्वर मान्य होगा। इस से अनीश्वर (जगत् + ईश्वर) का प्रयोग करके यह किया है कि आमुरी लोग जगत् में ईश्वर को भी नहीं मानते। इस प्रकार जगत् का को मूल आधार न मानने से उपनिषद् में वर्णित यह सूक्ष्मपुच्छिष्ठम् जगत् देना पड़ता है कि आत्मनः आकाशः सम्भूतः आकाशाद्वायुः वायवाग्निः अग्निरासः अद्भ्यः पृथिवी पृथिव्या ओषधयः ओषधीभ्यः अन्नम्। अन्नात्पुरुषः (सं २.१) और साम्यशास्त्रात् इस सूक्ष्मपुच्छिष्ठम् का भी छाड़ देना पड़ता है कि प्रकृति और पुरुष वे दो स्वतन्त्र प्रकृतत्व एवं सत्त्व रज और तम गुणों के अभ्यात्म्य आश्रय से अथात् परस्पर मिश्रण से सब व्यक्त पदार्थ उत्पन्न हुए हैं। क्योंकि यदि इस शून्यत्व या परम्परा का मान लें तो हर्यमूर्ति के पदार्थों से इस जगत् का कुछ-न कुछ मूलत्व मानना पड़ेगा। इसी से आमुरी लोग जगत् के पदार्थों का अपरस्पर सम्भूत मानते हैं - अथात् वे यह नहीं मानते कि वे पदार्थ एक-दूसरे से किसी काम से उत्पन्न हुए हैं। जगत् की रचना के सम्बन्ध में एक बार ऐसी समझ हो जान पर मनुष्यमाणी ही प्रयत्न निश्चित हो जाता है। और फिर यह विचार आर ही-आप ही जाता है कि मनुष्य की कामवासना का तृप्त करने के लिए ही जगत् के लिये पदार्थ बने हैं उनका और कुछ भी उपयोग नहीं है और यही अर्थ इस श्लोक के अन्त में 'विमन्यन्तामदितुष्टम् - काम का छाड़ उनका और क्या हेतु होगा ? - इन शब्दों से एवं आगे के शब्दों में भी वर्णित है। कुछ टीकाकार अपरस्परसम्भूत पद का अन्वय 'विमन्यन्' से दिया कर रहे अथ

यतां हृष्टिमवहृम्य नष्टात्मानोऽत्यबुद्धयः ।

प्रमथन्त्युभयकर्माणां क्षयाय जगतांऽहिताः ॥ ९ ॥

काममाभित्य बुध्यूर्ध्वम्मानमवान्विताः ।

मोहाद्बुद्धीत्याऽसत्प्रमादाभ्यवर्तन्तेऽशुचिभ्रताः ॥ १० ॥

करते हैं कि क्या ऐसा भी कुछ वीर पड़ता है जो परस्पर अर्थात् स्त्रीपुरुष के संयोग से उत्पन्न न हुआ हो ? नहीं; और जब ऐसा पदार्थ ही नहीं मिल पड़ता तब यह जगत् कामहेतुक अथात् स्त्रीपुरुष की अभिप्रेक्षा से ही निर्मित हुआ है। एवं कुछ स्वेग अपराध परध्व अपरस्परही ऐसा मद्भुत विषय करके इन पदों का यह अर्थ व्याख्या करते हैं, कि 'अपरस्पर' ही स्त्री पुरुष है इन्हीं से यह जगत् उत्पन्न हुआ है 'संक्षिप्ते स्त्रीपुरुषों का काम ही इसका हेतु है। और कारण नहीं है। परन्तु यह अन्वय सरल नहीं है और 'अपरध्व परध्व का समास अपर-पर होगा बीच में सकार न आने पावेगा। इसके अतिरिक्त असत्य और अप्रतिष्ठ इन पहले आये हुए पदों का देखने से यही ज्ञात होता है कि अपरस्परसम्भूत नष्ट समास ही होना चाहिये। और फिर कहना पड़ता है कि सांख्यशास्त्र में 'परस्परसम्भूत' शब्द से जो गुणों से गुणों का अन्वय ज्ञात वर्णित है वही यहाँ विवक्षित है (देखो गीतारहस्य प्र १७ पृ १५८ और १५९) अन्वय और 'परस्पर' दोनों शब्द समानार्थक हैं। सांख्यशास्त्र में गुणों के पारस्परिक सम्पर्क का वर्णन करते समय ये दोनों शब्द आये हैं (देखो म मा धा ३ ५ सां का १२ और १३)। गीता पर जो माध्वमाध्व है इसमें इसी अर्थ को मान कर यह निष्कर्षने के लिये कि जगत् की वस्तुएँ एक दूसरी से कैसे उपजती हैं गीता का यही श्लोक लिया गया है - अघान्नवन्ति भूतानि इत्यादि - (अग्नि में छाड़ी हुई आहुति लय को पहुँचती है अतः) यह से वृष्टि वृष्टि से अन्न और अन्न से प्रजा उत्पन्न होती है (देखो गी. ३ १४; मनु. ३ ७६)। परन्तु वैशिष्टीय उपनिषद् का वचन इसकी अपेक्षा अधिक प्राचीन और व्यापक है। 'स कारण उत्ती का हमने ऊपर प्रमाण में दिया है। तथापि हमारा मत है कि गीता के इस अ-परस्परसम्भूत पद से उपनिषद् के सृष्ट्युत्पत्तिक्रम की अपेक्षा सांख्यो का सृष्ट्युत्पत्तिक्रम ही अधिक विवक्षित है। जगत् की रचना के विषय में ऊपर को आसुरी मत कतसाया गया है उसका इन लोगों के कर्ताव पर जो प्रमाण पड़ता है उसका वर्णन करते हैं। ऊपर के श्लोक के अन्त में जो 'कामहेतुक पद है उली का यह अधिक स्पष्टीकरण है।]

(९) इस प्रकार की दृष्टि को स्वीकार करके ये अस्पृश्विवाले नष्टात्मा और बुद्ध योग कर कर्म करने हुए जगत् का लय करने के लिये उत्पन्न हुआ करते हैं (१) (और) कभी भी पुण न होनेवाले काम अर्थात् विषयोपयोग की दृष्टि का आभय

सप्तदशोऽध्याय ।

अर्जुन उवाच ।

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अन्धमान्विताः ।

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सखमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच ।

विविधा भवति अन्धा वेदिनां सा स्वभावजा ।

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

सत्त्वानुकम्पा सर्वस्य अन्धा भवति भारत ।

अन्धामयाज्य पुरुषो यो यच्छ्रद्धा स यव सा ॥ ३ ॥

अर्जुन ने कहा — (१) हे कृष्ण ! जो लोग भद्रा से मुक्त होकर, शास्त्र-निर्दिष्ट विधि को छोड़ करके यजन करते हैं उनकी निष्ठा अर्थात् (मन की) स्थिति कैसी है — सात्त्विक है या राजस है या तामस ?

[पिछले अध्याय के अन्त में जो यह कहा था कि शास्त्र की विधि का अथवा नियम का पालन अवश्य करना चाहिये; उसी पर अर्जुन ने यह शङ्का की है। शास्त्रों पर अन्धा रहते हुए भी मनुष्य अज्ञान से भूल कर बैठता है। उदाहरणार्थ शास्त्रविधि यह है कि सर्वम्यापी परमेश्वर का मन्त्रपूजन करना चाहिये; परन्तु वह गते छड़ कर देवताओं की पुन में लगा जाता है (गीता ९. २३)। अतः अर्जुन का प्रश्न है कि ऐसे पुरुष की निष्ठा अर्थात् अवस्था अथवा स्थिति कौनसी समझी जाए। यह प्रश्न उन आसुरी शक्तों के विषय में नहीं है कि जो शास्त्र का भार धर्म का अभिजातपूर्ण तिरस्कार किया करते हैं। वा भी इस अध्याय में प्रसङ्गानुसार उनके कर्मों के फलों का भी वर्णन किया गया है।]

श्रीभगवान् ने कहा कि :— (२) प्राणिमात्र की भद्रा स्वभावतः तीन प्रकार की होती है — एक सात्त्विक, दूसरी राजस और तीसरी तामस। उनका वर्णन मुदा। (३) हे भारत ! सब लोगों की भद्रा अपने अपने स्वभाव के अनुसार अर्थात् महति स्वभाव के अनुसार होती है। मनुष्य भद्रामय है। शिशु-जैसी भद्रा रहती है वा बग़ा ही होता है।

[दूसरे श्लोक में स्वभाव शब्द का अर्थ देहस्वभाव बुद्धि अथवा अन्तःकरण है अनियत में स्वभाव शब्द इती अत्र में आया है (कट १७)। तब वह मनुष्य के शास्त्रमार्ग में भी श्रेष्ठोत्तम पद के स्थान में लक्ष्ययोग्य। वह का उपयोग किया गया है (५ ॥ वां या २ १ २२)। तात्पर्य यह है

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षराह्णांसि राक्षसा ।

प्रेतान् भूतमर्षाह्वान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

1 कि वृत्त श्लोक का 'स्वभाव' शब्द और तीसरे श्लोक का 'सत्त्व' शब्द महीं दोनों
 2 ही समानार्थक हैं। क्योंकि सांख्य और वेदान्त दोनों को ही यह तिर्यन्त मान्य
 3 है कि स्वभाव का अर्थ प्रकृति है। 'तही प्रकृति से बुद्धि एवं अन्तःकरण उत्पन्न
 4 होते हैं। यो यच्छब्द स एव स' — यह तत्त्व वेदताओं की भक्ति करनेवाले
 5 देवताओं को पाते हैं' प्रपत्ति पूर्ववर्णित सिद्धान्तों का ही साधारण अनुवाद है
 6 (७ २-२३ ९, २५)। इस विषय का विवेचन हमने गीतारहस्य के तीसरे
 7 प्रकरण में किया है (देखिये गीतार पृ ४२५-४३)। तथापि अब यह कष्ट
 8 कि किसी कैसी बुद्धि हो उसे वैसा फल मिलता है और वैसी बुद्धि का होना
 9 या न होना प्रकृतिस्वभाव के अधीन है तब प्रश्न होता है कि फिर वह बुद्धि
 10 सुधर क्योंकर सकती है? 'तब' यह उत्तर है कि भास्वा स्वतन्त्र है अतः वह
 11 का यह स्वभाव कमजोर अम्यास और वैराग्य के द्वारा धीरे धीरे कष्ट का सकता
 12 है। इस बात का विवेचन गीतारहस्य के इसमें प्रकरण में किया गया है
 13 (पृ २७९-२८१)। अभी तो यही सम्झना है कि भ्रष्टा में भेद क्यों और कैसे
 14 होते हैं? इसी से कहा गया है कि प्रकृतिस्वभावानुसार भ्रष्टा बदलती है। अब
 15 कतलमते हैं कि जब प्रकृति भी सत्त्व रज और तम इन तीन गुणों से मुक्त है तब
 16 मत्स्यक मनुष्य में भ्रष्टा के भी भिन्ना ये किन्त प्रकर उत्पन्न होते हैं। और उनके
 17 परिणाम क्या होते हैं?]

(४) का पुरुष सात्विक हैं — अर्थात् किन्त स्वभाव तत्त्वगुण प्रधान है — व
 18 शक्तियों का बन्धन करत हैं। राक्षस पुरुष यथा भीर राक्षसों का बन्धन करते हैं।
 19 एवं उनके अतिरिक्त ये तामस पुरुष हैं के प्रता और भूता का बन्धन करत हैं।

1 [यस प्रकार शास्त्र पर भ्रष्टा रत्नवाले मनुष्यों के भी सत्त्व आदि प्रकृति
 2 के गुणमेव स का तीन भेद होते हैं उनका और उनके स्वभाव का दशन हुआ।
 3 अब स्मरते हैं कि शास्त्र पर भ्रष्टा न रत्नवास कामचरणि और शक्ति
 4 किन्त भणी में आत है। यह तो स्पष्ट है कि ये लोग सात्विक नहीं हैं परन्तु
 5 ये निरे तामस भी नहीं कहें जा सकते। क्योंकि यद्यपि 'नष्ट' वय पात्रविच्छेद
 6 हाते हैं तथापि 'नम' कर्म करने की प्रवृत्ति होती है और यह रजोगुण का प्रम
 7 है। तात्पर्य यह है कि ऐसे मनुष्यों का न सात्विक कह लभत है न राक्षस
 8 और न तामस अनर्थ हैवी और आमुरी नामक ॥ कथार्य दना कर उक्त गुण
 9 पुरुष का आमुरी कथा म ननादय किया जाना है। यही भय लगत । १-०की
 10 म स्पष्ट किया गया है]

आहंकार बलं कर्षं कामं क्रोधं च संशिताः ।
 मामात्परवहेषु प्रक्षिपन्ताऽभ्यसूयका ॥ १८ ॥
 तानहं क्षिपतः कुराम संसारेषु नराभमान् ।
 क्षिपाम्यज्जन्ममष्टुमानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥
 आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
 मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो दान्त्यधर्मा मतिम ॥ २० ॥

§ ११ त्रिविध नरकस्थेयं द्वारं नाशनमामना ।
 कामः कांचस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥
 यतोर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्धारैस्त्रिभिर्नराः ।
 आचरत्पात्मना ज्ञेयस्ततो याति परां मतिम् ॥ २२ ॥
 § १२ यः शत्रुबन्धिषुमुत्सृज्य वृत्तिं कामकारणम् ।
 न च सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥

(१८) अहंकार से बल से कर्षण से और क्रोध से फूट कर अपनी और पराई देह में वर्तमान मेरा (परमेश्वर का) द्वेष करनेवाले निरंकुश, (१९) और अश्रम कर्म-करनेवाले (इन) द्वेषी और क्रूर अभय नरा को मैं (इस) संसार को आसुर अर्थात् पापधानिया में ही खदेड़ पटकता हूँ। (२०) हे कौन्तेय ! इस प्रकार) कर्म कर्म में आसुरयोनि को ही पा कर ये मूर्ख लोग मुझे किता पावे ही अन्त में अत्यन्त अधोगति को या पहुँचते हैं।

[आसुरी जोगों का और उनके मित्रोंवासी गति का वर्णन हो चुका।
 अब इससे छूटकर जाने की सुक्ति बताते हैं -]

(२१) काम क्रोध और लोभ ये तीन प्रकार के नरक के द्वार हैं। ये हमारा नाश कर डालते हैं। इसलिए इन तीनों का त्याग करने चाहिये। (२२) हे कौन्तेय ! इन तीन तमोद्धारों से छूट कर मनुष्य वही आचरण करने लगता है जिसमें उसका कल्याण हो और फिर उत्तम गति पा जाता है।

[प्रकट है कि नरक के तीनों दरवाजे छूट जाने पर उद्गति मिलनी ही चाहिये। किन्तु यह नहीं बतलाया कि कौन-सा आचरण करने से ये छूट जाते हैं। अतः अब उसका मार्ग बताते हैं :-]

(२३) जो शत्रुबन्धिषु छोड़ कर मनगाना करने लगता है उस न सिद्धि मिलती है न सुख मिलता है। और न उत्तम गति ही मिलती है।

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं तं कार्याकार्यव्यवस्थितम् ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
वैबासुरसम्पद्भिर्भागयोगो नाम पञ्चोऽध्यायः ॥ १६ ॥

(२४) "सन्धिमे अय-अव्ययव्यवस्थिति का अर्थात् कृतव्य आर अकृतव्य का नियम करने के लिये तुझे शास्त्रों को प्रमाण मानना चाहिये । और शास्त्रों में जो कुछ कहा है उसका समझ कर तदनुसार इस लोक में कर्म करना तुझे उचित है ।

["स श्लोक के अर्थात् अव्ययव्यवस्थिति प" से स्पष्ट होता है कि कृतव्यशास्त्र की अर्थात् नीतिशास्त्र की कम्पना को दृष्टि के आगे रख कर गीता का उपदेश किया गया है । गीतारहस्य (प्र २ पृ ४९-१) में स्पष्ट कर लिखल्य लिया है, कि इसी को कर्मयोगशास्त्र कहते हैं ।]

इस प्रकार श्रीमद्भगवान् के गाये हुए — अर्थात् कहे हुए — उपनिषद् में ब्रह्म विधान्तर्गत योग — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में वैबासुरसम्पद्भिर्भागयोग नामक सोलहवाँ अध्याय समाप्त हुआ ।

सत्रहवाँ अध्याय

[कहा तक इस बात का वणन हुआ कि कर्मयोगशास्त्रके अनुसार संसार का पारणपोषण करनेवाले पुरुष किस प्रकार के होते हैं ? और संसार का नाश करनेवाले मनुष्य किस ढंग के होते हैं ? अब यह प्रश्न सहज ही जाता है कि मनुष्य से इस प्रकार के भेद होते क्यों हैं ? "स प्रश्न का उत्तर सत्रह अध्याय के प्रकृत्या नियताः स्वयां पर में दिया गया है अथवा अथ यह है कि यह प्रत्येक मनुष्य का प्रकृतिस्वभाव है (७ २) । परन्तु यहाँ "स प्रकृतिजन्य मे" की उपपत्ति का विस्तारपूर्वक वणन भी न हो सका । "स यही कारण है जो पौनहव्य अध्याय में त्रिगुणों का विवेचन किया गया है और अब "स अध्याय में वणन किया गया है कि त्रिगुणों से उत्पन्न होनेवाली अज्ञा भाति के स्वभावभेद क्याकर होते हैं ? और फिर उसी अध्याय में ज्ञानविज्ञान का सम्पूर्ण निरूपण समाप्त किया गया है ! "सी प्रकार नौवें अध्याय में मक्तिमात्र के दो अनेक भेद बतलाये गये हैं उनके कारण भी इस अध्याय की उपपत्ति से समझ में आ जात है (देखो ८ १ ४) । पहले अर्जुन को पृच्छा है कि -]

सप्तदशोऽध्याय ।

अर्जुन उवाच ।

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य धजन्ते भद्रयान्विताः ।

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

भीमगवांशुवाच ।

त्रिविधा भवति भद्रा वेदिनां सा स्वभावजा ।

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

सत्त्वानुकम्पा सर्वस्य भद्रा भवति मारुत ।

भद्रामयोऽयं पुरुषो यां यच्छृण्वी स एव सा ॥ ३ ॥

अर्जुन ने कहा — (१) हे कृष्ण ! जो भय भद्रा से मुक्त होकर शास्त्र-निर्बिह विधि से छोड़ करके बहकन करते हैं उनकी निष्ठा अर्थात् (मन की) स्थिति कैसी है — सात्त्विक है या राजस है या तामस ?

[पिछले अध्याय के अन्त में जो यह कहा था कि शास्त्र की विधि का अथवा नियमों का पालन अवश्य करना चाहिये उसी पर अर्जुन ने यह शङ्का की है। शास्त्र पर भद्रा रक्त हुए भी मनुष्य भस्त्रन से मूल कर बैठता है। उदाहरणार्थ शास्त्रविधि यह है कि सर्वस्वापी परमेश्वर का भक्तपूजन करना चाहिये परन्तु वह गले छट कर देवताभा की पुन में लब्ध जाता है (गीता २३)। अतः अर्जुन का प्रश्न है कि ऐसे पुरुष की निष्ठा अर्थात् अवस्था अथवा स्थिति कीनसी समझी जाय। यह प्रश्न उन आसुरी खेपों के विषय में नहीं है कि वे शास्त्र का भार धम का अभद्रापूर्वक तिरस्कार किया करते हैं। तो भी इस अध्याय में प्रसन्नानुसार उनके कर्मों के फल का भी वर्णन किया गया है।]

भीमगवान ने कहा कि — (२) प्राणिमान की भद्रा स्वभावतः तीन प्रकार की होती है एक सात्त्विक, दूसरी राजस और तीसरी तामस। उनका वर्णन हुआ। (३) हे भारत ! तब लोगो की भद्रा अपने अपने लक्ष्य के अनुसार अर्थात् महति स्वभाव के अनुसार होती है। मनुष्य भद्रामय है। शिवही जैसी भद्रा रहती है वह ब्रह्मा ही होता है

[दूसरे शब्द में मनुष्य राजस का भय रहस्यभाव बुद्धि भवता भस्त्र-कर्म ॥ इन्द्रियों में लब्ध शक्त हुआ भय में आया है (बुद्ध ६७)। और ब्रह्म-लक्ष्य के शास्त्रध्याय में भी 'धेकावत' यह के भयान में लक्ष्यारण्य का उपयोग किया गया है (ब. ग. रा. भा. १७. २२)। तात्पर्य यह है

यजन्ते सात्त्विका वैयान्यस्तस्मात्ति राजसा ।

भेदान् यूतमर्णाभ्यान् ये यजन्ते तामसा जना ॥ ४ ॥

[कि दूसर श्लोक का 'स्वमाय शान्द और तीसर श्लोक का 'सत्त्व शान्द' यहाँ दोनों ही समानार्थक हैं। क्योंकि सात्त्व्य और वैयान्त दोनों को ही यह सिद्धान्त मान्य है कि स्वमाय का अर्थ प्रकृति है। इसी प्रकृति से बुद्धि एक अन्तःकरण उत्पन्न होते हैं। जो यच्छब्द 'स एव स' - यह सत्त्व देवताओं की भक्ति करनेवाले देवताओं को पाते हैं। प्रकृति पूषणमित सिद्धान्तों का ही साधारण अनुवाद है (७२-२३ ९, २५)। इस विषय का विवेचन हमने गीतारहस्य के ठेरहवें प्रकरण में किया है (वेस्तिये गीतार पृ ४२५-४३)। तथापि अब यह कहा कि जिसकी कैसी बुद्धि हो उसे वैसा फल मिलता है और कैसी बुद्धि का होना या न होना प्रकृतिस्वभाव के अधीन है तब प्रश्न होता है कि फिर वह बुद्धि सुखर क्याकर सकती है? उत्तर यह उत्तर है कि आत्मा स्वतन्त्र है अतः वह का यह स्वभाव क्रमशः अभ्यास और वैयान्य के द्वारा धीरे धीरे बदला जा सकता है। अब यह का विवेचन गीतारहस्य के उनमें प्रकरण में किया गया है (पृ २७-२८९)। अभी तो यही देवता है कि भद्रा में भू क्यों और कैसे होते हैं? इसी से कहा गया है कि प्रकृतिस्वभावानुसार भद्रा बदलती है। अब कहते हैं कि अब प्रकृति की सत्त्व रज और तम इन तीन गुणों से मुक्त है तब प्रत्येक मनुष्य में भद्रा के भी विधा भेद किस प्रकार उत्पन्न होते हैं। आर उनके परिणाम क्या होते हैं?]

(४) का पुरा सात्त्विक है - भवान् हिन्वा स्वमाय सत्त्वगुण प्रधान है - व देवाभा का यजन करत है। राजस पुरा यथा और राधनी का यजन करत है। अब इसके भित्तिक को तामस पुरा है व प्रजा और भूता का यजन करत है।

[इस प्रकार शब्द पर भद्रा रत्नवाले मनुष्या के भी सत्त्व भाव प्रकृति के सम्बन्ध में का तीन भाव होते हैं उनका स्वरूप स्वमाय का यजन देवता। अब ज्ञात है कि शान्द पर भद्रा न स्वमाय का यजन देवता और राधनी का यजन देवता में आता है यह तो स्पष्ट है कि ये लोग सात्त्विक नहीं हैं परन्तु फिर तामस भी नहीं कह जा सकत। क्योंकि यद्यपि इनमें तम राधनीका भाव है तथापि इनमें कम करने की प्रकृति होती है और यह स्वमाय का यजन देवता यह है कि यह मनुष्या का न सात्त्विक का यजन देवता न राजस तम न तामस अतः यह देवी और भान्नी स्वमाय का यजन देवता कर उनके बुद्धि पुरा का स्वमाय का यजन देवता देवता देवता है यही भव भव । शरीर में स्वमाय का यजन देवता है ।]

- ५५ अशास्त्रविहितं चोरे तप्यन्ते ये तपो जनाः ।
 वृम्भाईकारसंयुक्ताः कर्मरम्यबलाभिताः ॥ ५ ॥
 कर्मयन्त शरीरस्थं शूतयाममचेतसः ।
 मां चैवान्तःशरीरस्थं तामु विद्वद्भासुरनिन्दयान् ॥ ६ ॥
- ५६ आहारस्तपि सर्वस्य विविधो भवति मिथः ।
 पक्षस्तपस्तथा ज्ञानं तेषां भवमिमं कृणु ॥ ७ ॥
 आपु-सत्त्वबलापेभ्यस्तुल्यप्रीतिविवर्चना ।
 रस्याः क्षिप्वाः स्थिरा इष्टा आहाराः सात्त्विकमियाः ॥ ८ ॥
 कटुवम्लसज्जनासुख्यतीक्ष्णकृतविषादिभिः ।
 आहाराः पञ्चतत्त्वेभ्यः कुक्षशोकासयप्रदा ॥ ९ ॥

(५) परन्तु जो लोग वृम्भ और अहङ्कार से युक्त होकर कर्म एवं भासति के कर्म पर शास्त्र के विरुद्ध चोर तप किया करते हैं (६) तथा जो केवल न शरीर के पञ्चमहामूला के समुद्र को ही, बल्कि शरीर के अन्तर्गत रहनेवाले मुक्तों भी कर्म देते हैं उन्हें अविशेषी आसुरी बुद्धि के जानौ ।

[इस प्रकार अर्जुन के प्रश्नों के उत्तर हुए । इन श्लोकों का भावार्थ यह है कि मनुष्य की भ्रष्टा उसके प्रकृतिस्वभावानुसार सात्त्विक, राजस अथवा तामस होती है और उसके अनुसार उसके कर्मों में अन्तर होता है; तथा इन कर्मों के अनुरूप ही उसे वृक्षकृष्णकृति प्राप्त होती है । परन्तु केवल इतने से ही कोई आसुरी कला में ऐश्वर्य नहीं खिचा जाता । अपनी स्वाधीनता का उपयोग कर और शास्त्रानुसार आचरण करके प्रकृतिस्वभाव को धीरे धीरे सुधारते जाना प्रत्येक मनुष्य का कर्तव्य है ही । जो ऐसा नहीं करते और कुछ प्रकृतिस्वभाव का ही अभिमान रख कर शास्त्र के विरुद्ध आपराध करते हैं उन्हें आसुरी बुद्धि के कहना चाहिये; यह इन श्लोकों का भावार्थ है । अब यह कथन किया जाता है कि भ्रष्टा के समान ही आहार, वस्त्र, तप और ज्ञान के तत्त्व — राज-तमसय प्रकृति के गुणों ने मिथ मिथ में कैसे हो जाते हैं ? एवं उन में से स्वभाव की विविधता के साथ ही साथ त्रिधा की विविधता भी कैसे उत्पन्न होती है ?]

(७) तत्त्वों की रसि का आहार भी तीन प्रकार का होता है । और वही हाम मम तप एव ज्ञान का भी है । मुनो उनका भेद कल्पता है । (८) आसु, मानिक इति स्य आश्रम्य मुनो भीति की बुद्धि करनेवाले रहते हैं मिथ शरीर में निद्रा कर विरकास तक रहनेवाले और मन की आनन्दशक्ति अहङ्कार मानिक मनुष्य का प्रिय होता है (९) कर्म अर्थात् चरणों, गदगद गतों अत्युप

यस्तयाम मतरसं पूति फर्णितं च यत् ।

उच्छिष्टमपि चामेर्ष्य भोजनं तामसमिषम् ॥ १० ॥

ॐ ॥ अफलाकांक्षिभिर्गृहो विविधो य इज्यते ।

यद्विषमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥ ११ ॥

अमिसन्धाय तु फलं वृम्भार्थमति चैव यत् ।

इज्यते भरतभेष्ट तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमसूताभं मन्त्रहीनमवसिजम् ।

अन्धाविरोहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥ १३ ॥

सीखे, कूले, गह्वरक तथा दुग्ध शोथ और रोग उपबानेवाले आहार राक्षस मनुष्य को मिय होते हैं ।

[संस्कृत में कट्ट शब्द का अर्थ चरपरा और ठिठ का अर्थ कट्टा होता है । इसी के अनुसार संस्कृत के वैष्णव ग्रन्थों में कासी मिरची कट्ट तथा नींबू ठिठ कही गई है (श्री बागमट सूत्र अ १) । हिन्दी के कट्टा और सीखे शब्द क्रमानुसार कट्ट और ठिठ शब्दों के ही अपभ्रंश हैं]

(१) कुछ कुछ रखा हुआ अर्थात् उष्ण नीरस दुर्गन्धित वासा बड़ा तथा अपवित्र मोहन तामस पुण्य को बचता है ।

[सात्त्विक मनुष्य को सात्त्विक, राक्षस को राक्षस तथा तामस को तामस मोहन मिय होता है इतना ही नहीं यदि आहार शुद्ध अर्थात् सात्त्विक हो तो मनुष्य को वृत्ति भी क्रम क्रम से शुद्ध या सात्त्विक हो सकती है । उपनिषद्‌ओं में कहा है कि आहारशुद्धी सत्त्वशुद्धिः (छा ७ २९ २) । क्योंकि मन बुद्धि मूर्ति के विद्यार है । इसलिये यहाँ सात्त्विक आहार हुआ वहाँ बुद्धि भी आप ही-आप सात्त्विक बन जाती है । ये आहार के भेद हुए । इसी प्रकार अब बस के तीन भेद का भी वर्णन करते हैं -]

(११) फलाकांक्षी छोड़ कर अपना कर्तव्य समझ करके शास्त्र की विधि के अनुसार, शास्त्र विज्ञ से जो यज्ञ किया जाता है वह सात्त्विक यज्ञ है । (१२) परन्तु हे भरतभेष्ट ! उसको राक्षस यज्ञ समझो कि जो फल की इच्छा से अथवा वृम्भ के हेतु अर्थात् ऐश्वर्य विलब्धने के लिये किया जाता है । (१३) शास्त्र-विधिरोहित, मन्त्रहीन, विहीन किना मन्त्रों का किना वशिष्ठा का और अन्धा से शरण यह तामस यज्ञ कहलाता है ।

[आहार और यज्ञ के समान तप के भी तीन भेद हैं । पहले, तप के श्रमिक, श्रमिक और मानसिक ये भेद किये हैं ; फिर इन तीनों में से प्रत्येक

§ ५ देवप्रियशुक्रमाज्ञा पूजनं शास्त्रमार्जयम् ।

ब्रह्मचर्यमहिंसा च शास्त्रीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

अनुशेकर् वाक्यं सत्यं प्रियद्विती च यत् ।

स्वाभ्यासाभ्यासर्तुं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥ १५ ॥

मनःप्रस्तावः सौम्यता मौनमात्मविनिग्रहः ।

मात्स्वंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

§ ५ मन्त्राणां परमा तमे तपस्तत्त्वविधिं नरे ।

अफलाकांक्षिभिर्बुद्धिः सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

[मे सत्य रत्न और तम गुणों से जो निश्चितता होती है उसका बचन किया है। यहाँ पर तप शब्द से वह सहकुचित अथ निश्चित नहीं है कि ब्रह्म में जा कर पातञ्जलयोग के अनुसार शास्त्री की आज्ञा दिया करे। किन्तु मनु का किया हुआ 'तप' शब्द का वह व्यापक अर्थ ही गीता के निम्नलिखित श्लोकों में अभिव्यक्त है कि ज्ञानप्राप्त आदि कम वैराग्यजन अथवा चतुर्वर्ण्य के अनुसार जिसका जो कर्तव्य हो — जैसे क्षत्रिय का कर्तव्य युद्ध करना है और वैश्य का व्यापार इत्यादि — वही उत्तम तप है (मनु. ११ २३५) ।]

(१४) देवता ब्राह्मण गुरु और विद्वानों की पूजा श्रद्धा सरस्वा ब्रह्मचर्य और अहिंसा को शास्त्री अर्थात् आधिक तप कहते हैं। (१५) (मन को) उद्वेग न करनेवाले सत्य प्रिय और हितकारक सम्प्रदाय को तथा स्वाभ्यास अर्थात् अपने कर्म के अभ्यास को वाङ्मय (वाचिक) तप कहते हैं। (१६) मन को प्रसन्न रखना सौम्यता मौन अर्थात् सुनिर्वाण के समान रहित रखना मनोनिग्रह और शून्य मन्त्रता — इनको मानस तप कहते हैं।

[खन पढ़ता है कि पञ्चहर्षे श्लोक में सत्य प्रिय और हित तीनों शब्द मनु के इस बचन को लक्ष्य कर कहे गये हैं :- सत्यं ब्रूयात् प्रियं ब्रूयाच्च ब्रूयात् सत्यमप्रियम् । प्रियं च नामृतं ब्रूयादेष धर्मः सनातनः ॥' (मनु. ४ ११८) — यह सनातन कर्म है कि सत्य और मधुर (तो) बोलना चाहिये; परन्तु अप्रिय सत्य न बोलना चाहिये। तथापि महामारुत में ही विदुर ने सुषोभन से कहा है अप्रियस्य च पण्यस्य वृत्ता भोता च दुःखम् (श्लो. तम्य ६३ १७)। अथ वाचिक वाचिक और मानसिक तपों के जो भेद फिर भी होते हैं वे यों हैं :-]

(१७) इन तीनों प्रकार के तपों को यदि मनुष्य कर्म की आकांक्षा न रख कर उत्तम भेदा ने तप्य योगयुक्त बुद्धि से करे तो वे सात्त्विक कहलाते हैं।

सत्कारमाणपूजार्थं तपो बन्धमेव चैव यत् ।

क्रियत तत्रिषु प्रार्थं राजस चक्षुमधुवस ॥ १८ ॥

मदमाद्येणात्मनो यत्पीडया क्रियत तपः ।

परस्योत्सावगार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥ १९ ॥

§ १ वातव्यमिति यद्द्वारं वीर्यतऽनुपकारिण ।

कालं च पात्रं च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलसुखिष्य वा पुनः ।

वीर्यत च परिक्लिष्टं तद्द्वारं राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

अवकाशं यद्दानमपाधेयव्यञ्जं वीर्यते ।

असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

(१८) जो तर (अपने) लम्बार मान या पृष्ठा के नियम अथवा दण्ड से क्रिया जाता है वह चक्षुस और भस्मिपर तर शास्त्री में राखत कहा जाता है । (१९) मृद भाग्य से स्वयं वह उठा कर अथवा (कारण मारण भाँति कर्मों के द्वारा) दूसरी का लतने के हेतु से किया हुआ तर के तामस कह्यता है ।

[ये तर भेद हुए । अब दान के विविध भेद बतलाने हैं -]

(२०) यह दान सात्त्विक कह्यता है, कि जो कृत्यशुद्धि से किया जाता है या (योग्य) समय-काल और पात्र का विचार करके किया जाता है जब जो अपने ऊपर प्रत्युपकार न करनेवाले का दिया जाता है । (२१) परन्तु (किय हुए) लम्बार के दण्ड में अथवा किसी पत्र की भाँति दण्ड डही बढिनाह से जो गान दिया जात है वह राजस दान है । (२२) अधोग्य स्थान में अधोग्य काल में अथवा प्रत्युपकार का बिना लम्बार के अथवा अवहत्यापूर्वक जो दान दिया जाता है वह तामस दान कह्यता है ।

[आहार यह तर और दान के लक्षण ही दान कम बता दुर्द्धि धूमि और सुख की विविधता का दान अन्न अध्याय में किया गया है (गीता १८ ०-१) इस अध्याय का मुख्य प्रकरण यही लक्षण ही हुआ । अब अन्तिम के भाष्य पर उक्त सात्त्विक कम की अहंता और लक्षणा सिद्ध की गयी क्योंकि उपर्युक्त लक्षण विवेचन पर सामान्यतः यह कहा जा सकती है कि कम सात्त्विक हो या राजस या तामस केना भी कभी न हो । है ना यह प्रकरण और ऐश्वर्य ही इस कारण तर कर्मों का लक्षण किय बिना अन्तिम नहीं हो सकती और जो यह बात लगे दे ना फिर कम के लक्षण राजस भाँति हो करने से लक्षण ही कहा है । इस अध्याय पर गीता का यह

५५ अंतस्तदिति निर्वेशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।

ब्राह्मणास्तम्य वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥ २३ ॥

५६ तस्माद्योमित्युपाहृत्य यज्ञवान्तप क्रियाः ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः स्मरन्ते ब्रह्मवाकिनाम् ॥ २४ ॥

उत्तर है कि कर्म के सात्त्विक, राजस और तामस में परब्रह्म से भिन्न नहीं हैं। जिस सङ्कल्प में ब्रह्म का निर्वेश किया गया है उसी में सात्त्विक कर्मा का और सङ्कल्पों का समावेश होता है। इससे निर्विवाद सिद्ध है कि वे कर्म अध्यात्मदृष्टि से भी त्याग्य नहीं हैं (देखो गीता. ॥ १ पृ २५७)। परब्रह्म के स्वरूप का मनुष्य को जो कुछ ज्ञान हुआ है वह सब 'अंतस्तत्' इन तीन शब्दों के निर्वेश में प्रयुक्त है। 'नमो' से ओम् अक्षर ब्रह्म है; और उपनिषों में इसका भिन्न भिन्न अर्थ दिया है (प्रभ ५ कठ १ १५-१७ से १८ एवं १ १ मैत्र्यु ६ ३ ४ मांडूक्य १-१२)। और जब वह वर्षाकरूपी ब्रह्म ही अतः के आरम्भ में था तब सब क्रियाओं का आरम्भ वहीं से होता है। 'तत्' = वह' शब्द का अर्थ है सामान्य कर्म से परे का कर्म - अर्थात् निष्कामबुद्धि से फलप्राप्ति छोड़ कर किया हुआ सात्त्विक कर्म और 'सत्' का अर्थ वह कर्म है कि जो यद्यपि फलप्राप्तिसहित हो तो भी शास्त्रानुसार किया गया हो और शुद्ध हो। अथ के अनुसार निष्कामबुद्धि से किये हुए सात्त्विक कर्म का ही नहीं बल्कि शास्त्रानुसार किये हुए सत् कर्म का भी परब्रह्म के सामान्य आरंभ सामान्य सङ्कल्प में समावेश होता है; अतएव इन कर्मों को त्याग्य कर्मों में अनुचित है। अन्त में 'तत्' और 'सत्' कर्मों के अतिरिक्त एक अतत् अर्थात् कुछ कर्म बच रहा। परन्तु वह दोनों लोकों में गण्य माना गया है। इस कारण अन्तिम श्लोक में सूचित किया है कि उस कर्म का इन सङ्कल्प में समावेश नहीं होता। सावधान रहते हैं कि :-]

(२१) (शास्त्र में) परब्रह्म का निर्वेश अंतस्तत् चों तीन प्रकार से किया जाता है। उसी निर्वेश से पुनश्चात्तम में ब्राह्मण वेद और यज्ञ निर्मित हुए हैं।

[पहल कर आये हैं कि लघूण मुद्रि के आरम्भ में ब्रह्मरूपी परब्रह्म ब्राह्मण का भीतर यज्ञ उत्पन्न हुए (गीता ३ १) । परन्तु य सब किस परब्रह्म में उत्पन्न हुए हैं उन परब्रह्म का स्वरूप अंतस्तत् इन तीन शब्दों में है। अतएव इस श्लोक का यह भावार्थ है कि अंतस्तत् सङ्कल्प ही तारी मुद्रि का रूप है अतः इन सङ्कल्प के नीचे पड़ी का कर्मयोग की दृष्टि से पूर्ण निरूपण दिया जाता है :-]

(२२) तस्मान् अथान् जगत् का आरम्भ इस सङ्कल्प में हुआ है इस कारण

तद्वित्यनमिसम्भाय फलं यज्ञतप-क्रियाः ।

वामक्रियाश्च निषिधा क्रियन्त मोक्षकारिणि ॥ २५ ॥

सङ्ग्राहे साधुभावे च तद्वित्येतत्प्रयुज्यते ।

प्रदास्ते कर्मणि तथा सङ्गृह्य पापं युज्यते ॥ २६ ॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सकृतिः चाप्यतः ।

कर्मैव तत्पर्यायं तद्वित्येवामिधीयते ॥ २७ ॥

§ ५ अथ यज्ञादुत्तं कृतं तपस्ततः कृतं च यत् ।

असद्वित्युच्यते पार्थ न च तद्वित्य मोक्ष ॥ २८ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे

अष्टात्रयविभागयोगो नाम सप्तमोऽध्यायः ॥ २७ ॥

ब्रह्मचारी लोगों के यज्ञ तप तथा अन्य शास्त्रोक्त कर्म इस सग ३ के उच्चार के साथ हुआ करते हैं (२५) 'सत्' शब्द के उच्चारण से फल का आशा न रख कर मोक्षार्थी लोग यज्ञ, दान तप आदि अनेक प्रकार की क्रियाएँ किया करते हैं । (२६) अस्तित्व और साधुता अर्थात् सङ्ग्राह के अर्थ में 'सत्' शब्द का उपयोग किया जाता है । और ह पाप ! इसी प्रकार प्रवृत्त अर्थात् अज्ञे कर्मों के दिये भी 'सत्' शब्द प्रयुक्त होता है । (२७) यज्ञ, तप और दान में स्थिति अर्थात् स्थिर भावना हमने को भी 'सत्' कहते हैं तथा इनके निमित्त जो कर्म करना हों उस कर्म का नाम भी 'सत्' ही है ।

[यज्ञ तप और दान मुख्य धार्मिक कर्म हैं तथा इनके निमित्त जो कर्म किया जाता है उसी को भीमांशक लोग सामान्यतः यथाप कर्म कहते हैं । इन कर्मों का करते समय यदि फल की आशा हो तो भी वह धर्म के अनुकूल रहती है । इस कारण ये कर्म 'सत्' शब्दों में गिन जाते हैं । और सब निष्कर्म कर्म तत् (= वह अर्थात् पर की) श्रेणी में लगे जाते हैं । प्रत्येक कर्म के आरम्भ में जो वह ३० तत्तत् ब्रह्मसङ्कल्प कहा जाता है उसमें इस प्रकार से दोनों प्रकार के कर्मों का समावेश होता है । उन दोनों कर्मों का ब्रह्मानुसृत ही समझना चाहिये । गंगा गीतारहस्य प्र पृ २५० । अथ अतः कर्म के विषय में कहते हैं -]

(८) अथ यज्ञ तप दान किया हों (दान) दिया हो तप किया हों का जो कुछ (कर्म) किया हो वह अतः कहा जाता है । ह पाप ! यह (कर्म) न करने पर (परमात्म में) और न उस त्याग में द्विष्यती होता है ।

[तात्पर्य यह है, कि ब्रह्मस्वरूप के बोधक इस सम्बन्ध में सद्बुद्धि से अथवा कर्तव्य समझ कर किये हुए सात्त्विक कर्म का — और शास्त्रानुसार सद्बुद्धि से किये हुए प्रयत्न कर्म अथवा सत्कर्म का — समावेश होता है। अन्य सब कर्म बूझा हैं। इससे सिद्ध होता है कि उस कर्म को छोड़ देने का उपदेश करना उचित नहीं है कि जिस कर्म का ब्रह्मनिर्देश में ही समावेश होता है और जो ब्रह्मदेव के साथ ही उत्पन्न हुआ है (गीता ५. १) — तथा जो मिथी से छूट भी नहीं सकता। 'ॐ तत्सत्' रूपी ब्रह्मनिर्देश के उस कर्मयोगप्रधान मर्म को इसी अभ्यास में कर्मविभाग के साथ ही बतलाने का हेतु भी यही है। क्योंकि केवल ब्रह्मस्वरूप का ब्रह्म तो तेहरवें अभ्यास में और उसके पहले भी हो चुका है। गीतारहस्य के नौवें प्रकरण के अन्त (पृ. २५) में कठज चुके हैं कि 'ॐ तत्सत्' पर का अच्छी ध्यान क्या होना चाहिये! आत्मक 'सच्चिदानन्द' पद से ब्रह्मनिर्देश करने की प्रथा है। परन्तु उसका स्वीकार न करके यहाँ जब उस 'ॐ तत्सत्' ब्रह्मनिर्देश का ही उपयोग किया गया है तब 'तसे यह अनुमान निकल सकता है कि 'सच्चिदानन्द' पदरूपी ब्रह्मनिर्देश गीता ग्रन्थ के निर्मित हो चुकने पर साधारण ब्रह्मनिर्देश के रूप से प्रायः प्रचलित हुआ होगा।]

इस प्रकार भीमावान् के साथ हुए — अथात छोड़े हुए — उपनिषद् में ब्रह्म-विद्यान्तर्गत योग — अर्थात् कर्मयोग — शास्त्रविषयक भीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में ब्रह्मसर्वविभागयोग नामक सतहों अभ्यास समाप्त हुआ।

अठारहवाँ अध्याय ।

[अठारहवाँ अध्याय पूरे गीताशास्त्र का उपसंहार है। अतः यहाँ तक को विवेचन हुआ है उसका हम इस स्थान में संक्षेप से सिद्धांशबोधन करते हैं (अधिक विस्तार गीतारहस्य के १४ वें प्रकरण में देखिये) पहले अध्याय से स्पष्ट होता है कि स्वधर्म के अनुसार प्राप्त हुए पुण्य को छोड़ भीकृष्ण मूर्खाने पर उठारू होनेवाले अर्जुन को अपने कर्तव्य में प्रवृत्त करने के लिये गीता का उपदेश किया गया है। अर्जुन को शङ्का थी कि गुणहत्या आदि लोभ कर्म से आत्मकल्याण कभी न होना। अतएव आत्मज्ञानी पुरुषों के स्वीकृत किये हुए आसु किताने के दो प्रकार के मार्गों का — सांख्य (संन्यास) मार्ग का और कर्मयोग (योग) मार्ग का — ब्रह्मन दृष्टि अभ्यास के आरम्भ में ही किया गया है। और अन्त में यह सिद्धान्त किया गया है कि यद्यपि ये दोनों ही मोक्ष होते हैं तथापि इनमें से कर्मयोग ही अधिक श्रेष्ठकर है (गीता ५. २)। फिर तीसरे अध्याय से लेकर चौथवें अध्याय तक इन

सुखिणी का वर्णन है, कि कर्मयोग में बुद्धि भेद समझी जाती है। बुद्धि के स्थिर और सम होने से कर्म की बाधा नहीं होती। कर्म किसी से भी नहीं छूटते तथा उन्हें छोड़ देना भी किसी उचित नहीं। केवल फलप्राप्ति को त्याग देना ही कर्षणी है। अपने स्थिति न सही तो भी लोकसंग्रह के हेतु कर्म करना आवश्यक है। बुद्धि अन्धी हो तो ज्ञान और कर्म के बीच विरोध नहीं होता तथा पूरपरम्परा देखी जाय तो ज्ञान होगा कि कर्मक भावि ने इसी मार्ग का आचरण किया है। अनन्तर इस बात का विवेचन किया है कि कर्मयोग की सिद्धि के लिये बुद्धि की कितनी समता की आवश्यकता होती है उसे कैसे प्राप्त करना चाहिये? और इस कर्मयोग का आचरण करते हुए अन्त में तत्त्व के द्वारा मोक्ष कैसे प्राप्त होता है? बुद्धि की इस समता का प्राप्त करने के लिये 'निर्ग्रह' का निग्रह करके पूजतया यह ज्ञान लेना आवश्यक है कि एक ही परमेश्वर सब प्राणियों में भरा हुआ है - इसके अतिरिक्त और दूसरा मार्ग नहीं है। अतः इन्द्रियनिग्रह का विवेचन उन्हें अध्याय में किया गया है। फिर मातृवै अध्याय से सम्बन्धित अध्याय तक बताया है कि कर्मयोग का आचरण करते हुए ही परमेश्वर का ज्ञान कैसे प्राप्त होता है? और यह ज्ञान क्या है? मातृवै और अन्तर्वै अध्याय में हर अक्षर अक्षर अथवा व्यक्त-अव्यक्त के ज्ञान विज्ञान का विवरण दिया गया है। नीचे अध्याय से बारहवें अध्याय तक इस अभिप्राय का बर्णन किया गया है कि यद्यपि परमेश्वर के व्यक्त स्वरूप की अपेक्षा अव्यक्त स्वरूप भेद है तो भी 'स' बुद्धि का न दिग्गते है कि परमेश्वर एक ही है; और व्यक्त स्वरूप की ही उपासना प्रत्यक्ष ज्ञान देनेवाली अतएव सब के लिये सुख है। अनन्तर वेदवै अध्याय में लोकेश्वर का विचार किया गया है कि हर अक्षर के विवेक में कितने अव्यक्त कहते हैं वही मनुष्य के शरीर में अन्तरात्मा है। इसके पश्चात् चौदहवें अध्याय से लेकर हर सम्बन्धित अध्याय तक, बार अध्यायों में हर अक्षर विज्ञान के अन्तर्गत इस विषय का विस्तारसहित विचार किया गया है, कि एक ही अव्यक्त से प्रकृति के गुणों के कारण जगत् में विविध स्वभावों के मनुष्य कैसे उदयते हैं? अथवा और अनेक प्रकार का विस्तार कैसे होता है? एवं ज्ञानविज्ञान का निरूपण समाप्त किया गया है। तथापि स्थान स्थान पर अनेक को यही उपदेश है कि न कर्म कर और यही कर्मयोगप्रधान आयु किताने का मार्ग सब में उत्तम माना गया है कि जिसमें शुद्ध अस्त-करण से परमेश्वर की भक्ति करके परमेश्वरपरापूर्वक स्वयम् के अनुसार केवल कर्म्य समाप्त कर मरणपर्यन्त कर्म करते रहने का उपदेश है। इस प्रकार ज्ञानमूलक और भक्तिप्रधान कर्मयोग का सांगोपांग विवेचन कर चुकने पर अन्तर्वै अध्याय में तृती कर्म का उपसंहार करके अन्त में स्वच्छे न मुक्त करने के लिये प्रवृत्त किया है। गीता के इस भाग में - कि जो गीता में सर्वोत्तम कहा गया है - अर्जुन से यह नहीं कहा गया कि न कर्म न कर्म का प्रतीकार करके संन्यासी हो जा। हा! यह अवश्य कहा है कि इस भाग से आचरण

अष्टादशोऽध्याय ।

अर्जुन उवाच ।

संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।

त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिपुणम् ॥ १ ॥

अनवासा मनुष्य नित्य संन्यासी' है (गीता ५-१)। अतएव अब अर्जुन का प्रश्न है कि चतुर्थ आश्रमरूपी संन्यास के कर किसी समय सब कर्मों को सचमुच त्याग देने का तत्त्व इस कर्मयोगमार्ग में है या नहीं? और नहीं है तो 'संन्यास' एवं 'त्याग' शब्दों का अर्थ क्या है? इसी गीतारहस्य प्र ११ पृ ३४८-३५१।]

अर्जुन ने कहा :- (१) हे महाबाहु, हृषीकेश ! मैं संन्यास का तत्त्व और हे केचित्केश-निपुण ! त्याग का तत्त्व पृथक् पृथक् जानना चाहता हूँ।

[संन्यास और त्याग शब्दों के उन अर्थों अथवा सेंसों को मानने के लिये यह प्रश्न नहीं किया गया है कि जो कोशकारों ने किये हैं। यह न समझना चाहिये कि अर्जुन यह भी न जानता था कि दोनों का वास्तविक 'स्रोत' है। परन्तु यह यह है कि मगवान् कर्म छोड़ देने की आज्ञा कहीं भी नहीं देते; बल्कि चौथे पौखले अथवा छठवें अध्याय (४-४१-५-११-११) में या अन्तर कहीं कहीं संन्यास का वर्णन है वहाँ उन्होंने यही कहा है कि केवल कर्मसा का 'त्याग' करके (गीता १२-११) सब कर्मों का 'संन्यास' करो - अर्थात् सब कर्म परमेश्वर को समर्पण करो (१-१-१२-६)। और उपनिषदों में वैसे, तो कर्मत्यागप्रधान संन्यासकर्म के बचन पाये जाते हैं कि न कर्मणा न प्रवया मनेन स्वात्मैके अमृतत्वमाप्नुयाः (के. १-२ नारायण १२-१)। सब कर्मों का स्वरूपतः त्याग करने से ही कई एतद् ने मोक्ष प्राप्त किया है अथवा वेदान्त-विद्वानमुनिविराट्पार्श्व संन्यासयोगाद्यतय ब्रह्मतत्त्वा (मुण्डक १-२-१) - कर्मत्यागरूपी 'संन्यास' योग से ब्रह्म होनेवाले 'यति या कि प्रवया करिष्यामः" (इ. ४-४-२२) - इमं पुनपीत आदि प्रश्न से क्या कम है! अतएव अर्जुन न समझा कि भगवान् कृतिग्रन्थों में प्रतिपादित चार आश्रमों में से कर्मत्यागरूपी संन्यास आश्रम के लिये 'त्याग' और 'संन्यास' शब्दों का उपयोग नहीं करते; किन्तु वे और किसी अर्थ में उन शब्दों का उपयोग करते हैं। इसी से अर्जुन ने कहा कि उस अर्थ का पूर्ण स्पष्टीकरण हो जाय। इसी हेतु से उठने उठ प्रश्न किया है। गीतारहस्य के व्याख्यान प्रकरण (पृ ३४८-३५१) में इस विषय का विचारपूर्वक विवेचन किया गया है।

श्रीभगवानुवाच ।

काम्यानां कर्मणां म्यासं संन्यासं कथयो विदुः ।

सर्वकर्मफलत्यागं प्राप्नुस्त्यागं विचक्षणा ॥ २ ॥

श्रीभगवान् ने कहा — (२) (कितने) काम्य कर्म हैं उनके त्याग अर्थात् छोड़ने को श्रुती लोग सम्मत्त समझते हैं (तथा) समस्त कर्मों के फलों के त्याग को पण्डित लोग कहते हैं ।

[इस श्लोक में स्पष्टतया कतल्य दिया है कि कर्मयोगमार्ग में संन्यास और त्याग किये कहते हैं ? परन्तु संन्यासमार्गीय टीकाकारों को यह मत प्राप्त नहीं । उस कारण उन्होंने इस श्लोक की बहुत कुछ त्विष्टावानी की है । श्लोक में प्रथम ही 'काम्य' शब्द आया है । अतएव इन टीकाकारों का मत है कि यहाँ मीमांसकों के नित्य नैमित्तिक, काम्य और निषिद्ध प्रवृत्ति कर्मों में विभक्ति है और उनकी समस्त में भगवान् का अभिप्राय यह है कि उनमें से केवल काम्य कर्मों ही को छोड़ना चाहिये । परन्तु संन्यासमार्गीय लोगों का नित्य और नैमित्तिक कर्म भी नहीं चाहिये । इसलिये उन्हें यों प्रतिपादन करना पड़ा है कि यहाँ नित्य और नैमित्तिक कर्मों का काम्य कर्मों में ही समावेश किया गया है । इतना करने पर भी इस श्लोक के उत्तरार्ध में जो कहा गया है कि पक्ष्या छोड़ना चाहिये न कि कर्म (आगे छद्म श्लोक देखिये) उसका मेक मिलता ही नहीं । अतएव अन्त में उन टीकाकारों ने अपने ही मन से जो कह कर समाधान कर लिया है कि भगवान् ने यहाँ कर्मयोगमार्ग की कोरी श्रुति की है । उनका सचा अभिप्राय तो यही है कि कर्मों को छोड़ ही देना चाहिये । इससे स्पष्ट होता है कि संन्यास आदि सम्प्रदायों की दृष्टि से इस श्लोक का अर्थ ठीक ठीक नहीं लगता । वास्तव में इसका अर्थ कर्म योगप्रधान ही करना चाहिये — अर्थात् पक्ष्या छोड़ कर मरणपर्यन्त सारे कर्म करते आने या जो तत्त्व गीता में पहले अनेक बार कहा गया है, उसी के अनुरोध से यहाँ भी अर्थ करना चाहिये; तथा यही अर्थ सरल है और ठीक ठीक समझता भी है । पहले उस बात पर ध्यान देना चाहिये कि काम्य शब्द से इस स्थान में मीमांसकों का नित्य नैमित्तिक काम्य और निषिद्ध कर्म-विभाग अभिप्रेत नहीं है । कर्मयोगमार्ग में सब कर्मों के दो ही विभाग किये जाते हैं । एक 'काम्य' अर्थात् पक्ष्या से किये हुए कर्म और दूसरे 'निष्काम' अर्थात् पक्ष्या छोड़ कर किये हुए कर्म । मनस्मृति में उन्होंने जो कर्म से प्रवृत्त कर्म और 'निवृत्त' कर्म कहा है (देखो मनु १२ ८८ और ८९) । कर्म जाहे नित्य हा नैमित्तिक हो काम्य हो अधिक हो नाशिक हो मानसिक हो अथवा शारीरिक आदि भेद के अनुसार और किसी प्रकार के हों उन सब को 'काम्य' अर्थात्

११ त्याज्यं बोधवित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।

यस्यैवात्मनः कर्म न त्याज्यमिति आपरे ॥ ३ ॥

‘निष्काम’ ‘न दो में से किसी एक विभाग में आना ही चाहिये। क्योंकि कर्म अर्थात् फलप्राप्ति का होना अथवा न होना इन दोनों के अतिरिक्त फलप्राप्ति की दृष्टि से तीसरा मेरु ही नहीं सकता। शास्त्र में जिस कर्म का बोध फल प्राप्त किया है — जैसे पुत्रप्राप्ति के लिये पुत्रेष्टि — उस फल की प्राप्ति के लिये वह कर्म किया जाय तो वह ‘काम्य’ है तथा मन में उस फल की इच्छा न रख कर वही कर्म केवल कर्तव्य समझ कर किया जाय तो वह ‘निष्काम’ हो जाता है। “स प्रकार सब कर्मों के ‘काम्य’ और ‘निष्काम’ (अथवा मनु की परिभाषा के अनुसार प्रवृत्त और निवृत्त) ये ही दो मेरु सिद्ध होते हैं। अब कर्मयोगी सब ‘काम्य’ कर्मों को सर्वथा छोड़ देता है। अन्तः सिद्ध हुआ कि कर्मयोग में मी का संन्यास करना पड़ता है। फिर क्या रहे निष्काम कर्म। सो गीता में कर्मयोगी को निष्काम कर्म करने का निश्चित उपदेश किया गया है (गीता १८.२)। अतएव त्याग का तत्त्व भी गीताधर्म में स्थिर ही रहता है। तात्पर्य यह है कि सब कर्मों को न छोड़ने पर मी कर्मयोगमार्ग में ‘संन्यास’ और ‘त्याग’ दोनों तत्त्व रहे रहते हैं। अर्जुन को यही बात समझ देने के लिये इस श्लोक में संन्यास और त्याग दोनों की व्याख्या या की गई है कि ‘संन्यास’ का अर्थ काम्यकर्मों को सर्वथा छोड़ देना है और ‘त्याग’ का यह मतलब है कि जो कर्म करना हो उनकी फलप्राप्ति न रखें। पीछे जब यह प्रतिपादन हो रहा था कि संन्यास (अथवा संन्यास) और त्याग दोनों तत्त्वतः एक ही हैं; तब ‘संन्यासी’ शब्द का अर्थ (गीता ५.१-२ और १८.१-२) तथा “सी अध्याय में आगे ‘त्यागी’ शब्द का अर्थ मी (गीता १८.११) इसी मूर्ति किया गया है और इस स्थान में वही अर्थ इस है। वहाँ छात्रों का यह मत प्रतिपाद्य नहीं है कि कर्मप्राप्ति प्रत्यक्ष परमार्थ और ब्रह्मप्रत्यक्ष आश्रम का पावन करने पर अन्त में प्रत्येक मनुष्य को सर्वसाधारणी संन्यास अथवा अनुशासन लिये बना मोक्षप्राप्ति ही ही नहीं सकती। इससे सिद्ध होता है कि कर्मयोगी यद्यपि संन्यासियों का गुरुत्वात् मेरु धारण कर सब कर्मों का त्याग नहीं करता, तथापि वह संन्यास के सबसे सवे तत्त्व का पालन किया करता है। इसलिये कर्मयोग का समुत्पत्ति से कोई विरोध नहीं होता। अब संन्यासमार्ग और मीमांसकों के कर्मसम्बन्धी बात का उल्लेख करके कर्मयोग शास्त्र का (इस अध्याय में) अन्तिम निणय गुनाते हैं :-]

(३) कुछ पण्डितों का कथन है कि कर्म बोधपुत्र है। अतएव उनका (तदथा) त्याग करना चाहिये; तथा दूसरे कहते हैं कि यत्न, ज्ञान तथा कर्म

निश्चयं दृष्टुं मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।

त्यागो हि पुरुषभ्यामत्र त्रिविधः सम्प्रकीर्तितः ॥ ४ ॥

यश्चानतपःकमं न त्याज्यं कार्यमेव ततु ।

यसो वार्त्तं तपस्वीय पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥

प्लान्यपि तु कर्माणि सर्गं त्यक्त्वा फलानि च ।

कर्तव्यामीति मे पार्यं निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥

को कमी न छोड़ना चाहिये । (४) अतएव हे भरतभेट ! त्याग के विषय में मेरा निश्चय तुन । पुरुषभेट ! त्याग तीन प्रकार का कहा गया है । (५) यह दान तप और कम का त्याग न करना चाहिये । इन (कर्मों) को करना ही चाहिये । यह, दान और तप बुद्धिमानों के लिये (मी) पवित्र अथात् चित्तशुद्धिकारक है । (६) अतएव इन (यह, दान आदि) कर्मों को मी बिना आसक्ति रखे, फलों का त्याग करके (अन्य निष्काम कर्मों के समान ही) अकर्मग्रह के हेतु) करके रहना चाहिये । हे पाय ! "न प्रकार मेरा निश्चित मत (हे तथापि) उत्तम है ।

[कम का तप अथात् कर्मकृता कम में नहीं फलप्राप्ति में है । इसलिये पहले अनेक बार को कमयोग का यह तत्त्व कहा गया है — कि सभी कर्मों को फलप्राप्ति छोड़ कर निष्कामबुद्धि से करना चाहिये — उत्तम यह उपसंहार है । संन्यासमार्ग का यह मत गीता को मान्य नहीं है कि सब कम दीपयुक्त अतएव त्याग्य हैं (श्रेयो गीता १८ ४८ और ४९) । गीता केवल काम्यकर्मों का संन्यास करने का विषय कहती है । परन्तु कमशास्त्र में किन कर्मों का प्रतिपादन है वे सभी काम्य ही हैं (गीता २ ४ - ४४) । इसलिये अब कहना पन्ता है कि उनका मी संन्यास करना चाहिये और यदि ऐसा करते हैं तो यह यत्नक कम हुआ जाता है (६ १६) । अब इससे स्पष्टि का उद्भव होने का मी अवसर आया जाता है । प्रश्न होता है कि तो फिर करना क्या चाहिये ? गीता "तत्र यो उत्तर देती है कि यह, दान प्रभृति कम स्वयंसे फलप्राप्ति के हेतु करने के लिये यद्यपि शास्त्र में कहा है तथापि ऐसी बात नहीं है कि यही अकर्मग्रह के लिये निष्काम बुद्धि से न हा सकते हैं कि यह करना दान देना और तप करना आदि मेरा कर्तव्य है (श्रेयो गीता १७ ११ १३ और २) । अतएव अकर्मग्रह के निमित्त स्वयंसे के अनुसार वेमे अन्यान्य निष्काम कम किये जाते हैं जैसे ही यह, दान आदि कर्मों का मी फलप्राप्ति और आसक्ति छोड़ कर करना चाहिये । क्योंकि वे सर्व "पावन अथात् चित्तशुद्धिकारक अथवा परंपरारुद्धि कर्तव्य हैं । सब श्रेय में जो पन्ताम्पि = ये मी शब्द हैं उनका अर्थ यही है कि अन्य निष्काम कर्मों के समान यह, दान आदि कर्म करना चाहिये । इस रीति से वे सब कर्म फलप्राप्ति छोड़

§ १ नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।

माहात्म्यस्य परित्यागस्तामसः परित्यक्तिर्लितः ॥ ७ ॥

इच्छामित्येव यत्कर्म कायकुपाम्भयात्प्रेजेत् ।

स पुन्या राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥

काममित्येव यत्कर्म नियतं कियतेऽर्जुन ।

संनं त्यक्त्वा फलं चैव त्यागः सात्त्विको मतः ॥ ९ ॥

हर अथवा भक्तिदृष्टि से केवल परमेश्वरापणबुद्धिपूर्वक किये जायें तो सृष्टि का चक्र चक्का रहेगा और कर्ता के मन की फसलाया हुआ जाने के कारण ये कर्म मोक्षप्राप्ति में बाधा भी नहीं डाल सकते। इस प्रकार सब कर्तों का ठीक ठीक मेस मिस जाता है। कम के विषय में कर्मयोगशास्त्र का पट्टी अन्तिम और निश्चित सिद्धान्त है (गीता २ ४७ पर हमारी टिप्पणी देखो)। मीमांसकों के कर्मत्वाग और गीता के कर्मयोग का मेस गीतारहस्य (प्र १ पृ २९७-२९७ और प्र ११ पृ ३४५-३४८) में अधिक स्पष्टता से दिखाया गया है। अर्जुन के प्रश्न करने पर संन्यास और त्याग के अर्थों का कर्मयोग की दृष्टि से इस प्रकार स्पष्टीकरण हो चुका। अब सात्त्विक आदि मेसों के अनुसार कर्म करने की मिस मिस रीतियों का बयान करके उसी अर्थ को दृष्ट कर रहे हैं :-]

(७) जो कर्म (स्वकर्म के अनुसार) नियत अर्थात् स्थिर कर दिये गये हैं उनका संन्यास यानी त्याग करना (किसी को भी) उचित नहीं है। उनका मोह से किया त्याग तामस कहा जाता है। (८) शरीर को बंध होने के हर में अर्थात् कुत्साराह होने के कारण ही यदि कोई कर्म छोड़ दे तो उसका वह त्याग राजस हो जाता है (तथा) त्याग का फल उसे नहीं मिलता। (९) हे अर्जुन ! (स्वकर्मानुसार) नियत कर्म सब कर्म अवकाश कठम्य समझ कर और भावकि एवं फल को छोड़ कर किया जाता है तब वह सात्त्विक त्याग समझा जाता है।

[सातव श्लोक में 'नियत' शब्द का अर्थ कुछ भोग नित्यनैमित्तिक आदि भोगों में से 'नित्य' कर्म समझते हैं किन्तु वह ठीक नहीं है। नियत कुछ कर्म स्वम् (गीता ३ ८) पर में नियत शब्द का अर्थ अर्थ है वही अर्थ यहाँ पर भी करना चाहिये। हम ऊपर कह चुके हैं कि यहाँ मीमांसकों की परिभाषा विवक्षित नहीं है। गीता ३ १ में 'नियत' शब्द के स्थान में 'काय शब्द' आया है और यहाँ नाव श्लोक में 'काय एवं 'नियत' दोनों शब्द एकत्र आ गये हैं। इस अभ्यास के आरम्भ में पहले श्लोक में यह कहा गया है कि स्वकर्मानुसार प्राप्त होनेवाले किसी भी कर्म को न छोड़ कर उसी को कठम्य समझ कर करते

§ ६ न द्रष्टव्यकुशलं कर्म कुशले नानुपज्यते ।

त्यागी सत्यसमाधिष्ठो मेधावी शिष्यसहायः ॥ १० ॥

न हि वेदमृता दत्तं त्यक्तुं कर्माप्यशेषतः ।

यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्याभिधीयत ॥ ११ ॥

§ ६ अनिष्टमिष्टं मित्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।

मत्स्यत्यागिनां प्रत्य न तु संन्यासिनां कश्चित् ॥ १२ ॥

[रहना चाहिये (देखा गीता ३ १९) 'सी को मानविक त्याग कहते हैं और कर्मयोगशाला में इसी को 'याग' अथवा 'सं'यास' कहते हैं। 'सी सिद्धान्त का इस श्लोक में समर्थन दिया गया है। इस प्रकार त्याग और संन्यास के अर्थों का स्पष्टीकरण हो चुका अब इसी तत्त्व के अनुसार कतमत है कि वारतधिक त्यागी और संन्यासी कौन हैं ?]

(१) जो किसी अनुष्ठान अथवा अवस्थानकारक कर्म का श्रेय नहीं करता तथा कल्याणकारक अथवा हितकारी कर्म में अनुपस्थित नहीं होता - वह स्वच्छीन बुद्धिमान् और सन्नेहविरहित त्यागी अथवा संन्यासी रहना चाहिये। (११) जो देखपाती है उसके कर्मों का निःश्रेय त्याग होना सम्भव नहीं है। भवपत्र जिसने (कर्म न छोड़ कर) केवल कर्मफल का त्याग किया है वह (यन्त्र) त्यागी अथवा संन्यासी है।

[अब यह कतलाते हैं कि ठीक प्रकार स - अथवा कर्म न छोड़ कर केवल फलछा छोड़ करके - जो त्यागी हुआ ही उसे उसका कर्म बाद भी फल कष्ट नहीं -]

(१) मनुष्य के अनंतर अत्यागी मनुष्य का अथवा पशुका का त्याग न करवाने को तीन प्रकार के फल मिलते हैं अमिष्ट इष्ट और कुछ अमिष्ट मिष्ट हुआ) मिष्ट। परन्तु संन्यासी को अथवा पशुका छोड़ कर कर्म करवाने का (ये फल) नहीं मिलत अथवा दाया नहीं कर सकत।

[त्याग त्यागी और संन्यासी-मनुष्यी उक्त विचार रहत (गीता ३ ४-७) ॥ - १ ॥ १) कर स्थानों में भा पुके हैं उन्हीं का यहाँ उल्लेख किया गया है मनुष्य कर्मों का अथवा मनुष्यी का भी इष्ट नहीं है पशुका का त्याग करवाना परत ही मनुष्य का अनुसार तथा तथात निषर्गयता ६ (गीता १) मनुष्यपुत्र पशुका का अथवा अहंकरबुद्धि का त्याग ही तथा त्याग ॥ ६ इसी सिद्धान्त का हम करने का है व अर और कारण सिद्धत है -]

५५ पंचैतानि महाबाहो कारणानि मिथोऽप्य मे ।

सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्ध्यन्ते सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

अधिष्ठान तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।

विविधाश्च पृथक्चेष्टा ईदं वैवाच्य पंचमम् ॥ १४ ॥

इत्दीरवाह्मनोर्मिर्वत्कर्म प्रारभ्यते नरः ।

न्याय्यं वा विपरीतं वा पंचैते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥

५६ तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः ।

पश्यत्यहंत्वबुद्धिस्त्वाहं स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥

सस्य नाहं हतो भावां बुद्धिर्यस्य स स्थिरतः ।

इत्वापि स इमौल्लोकाश्च हन्ति न निबध्यते ॥ १७ ॥

(१३) हे महाबाहु ! को^१ भी कर्म होने के लिये सांख्यों के सिद्धान्त में पाँच कारण कह गये हैं; उनमें मैं कृतकता हूँ; ध्रुवः (१४) अधिष्ठान (स्वामी) तथा कर्ता मित्र मित्र कारण यानी साधन (कर्ता की) अनेक प्रकार की पृथक् पृथक् चेष्टाएँ अर्थात् व्यापार और उसके साथ ही साथ पाँचवों (कारण) ईद है। (१) घटीर से वाणी से अथवा मन से मनुष्य को जो कर्म करता है — फिर चाहे वह न्याय्य हो या विपरीत अर्थात् अन्याय्य — उसके ठीक पाँच कारण हैं।

(१५) वास्तविक स्थिति ऐसी होने पर भी जो संस्कृत बुद्धि न होने के कारण यह समझे कि मैं ही अकेला करता हूँ (समझना चाहिये कि) वह दुर्मति कुछ भी नहीं बनता। (१७) जिस यह मानना ही नहीं है कि मैं कर्ता हूँ तथा जिसकी बुद्धि अभ्रिप्त है वह यदि इन लोगों को मार डाले, तथापि (समझना चाहिये कि) उसने किसी को नहीं मारा, और वह (कर्म) उसे कर्मक भी नहीं होता।

॥ टीकाकारों ने तेरहवें श्लोक के 'सांख्य शब्द का अर्थ वेदान्तशास्त्र किया है। परन्तु अगस्त्य अर्थात् श्रीकृष्णों श्लोक नारायणीयधर्म (म गा धा. १४७ ८०) में अभ्यस्तः आया है और वहाँ उसके पूर्व अधिष्ठानाख्य के शब्द — प्रकृति और पुरुष — का उल्लेख है। अतः हमारा यह मत है कि सांख्य शब्द से 'म' म अधिष्ठानाख्यशब्द ही अभिप्रेत है। पहले गीता में यह सिद्धान्त अनेक बार कहा गया है कि मनुष्य को न तो कर्मफल की आशा करनी चाहिये और न ऐसी अहङ्कारबुद्धि मन में अनुक्त करूँगा (गीता २ १९, २ ४७ १ २७ ८ ११ १३ ९) वहाँ पर वही सिद्धान्त यह कह कर दृढ़ किया है कि कर्म का फल होने के लिये मनुष्य ही अकेला कारण नहीं है (१३)

गीतार. प्र. ११)। पीउहर्षे श्लोक का अर्थ यह है, कि मनुष्य इस जगत् में हो या न हो प्रकृति के स्वभाव के अनुसार जगत् का असंशुद्ध व्यापार चला ही रहता है। और जिस काम को मनुष्य अपनी कृतज्ञ समझता है, वह केवल उसी के यत्न का फल नहीं है बल्कि उसके यत्न और संसार के अन्य व्यापारों अथवा चेष्टाओं की सहायता का परिणाम है। जिसे कि लक्ष्मी मनुष्य के ही यत्न पर निर्भर नहीं है उसकी उपस्थिति के लिए धरती जीव, पानी ग्राह और वेद आदि के गुणधर्म अथवा व्यापारों की सहायता आवश्यक होती है। उसी प्रकार, मनुष्य के प्रयत्न की सिद्धि होने के लिये जगत् के विभिन्न व्यापारों की सहायता आवश्यक है उनमें से कुछ व्यापारों का जानकर उनकी अनुकूलता पाकर ही मनुष्य यत्न किया करता है। परन्तु हमारे प्रयत्नों के लिये अनुकूल अथवा प्रतिफल, सुख के और भी कई व्यापार हैं कि जिनका हमें ज्ञान नहीं है। इसी को देख कहते हैं और काम की घटना का यह पौनर्व्यास करण कहा गया है। मनुष्य का यत्न सफल होने के लिये जब उसी सब बातों की आवश्यकता है तथा जब उनमें से कुछ वा ता हमारे पास की नहीं या हमें ज्ञान भी नहीं रहती तब यह बात स्पष्टतया सिद्ध होती है कि मनुष्य का ऐसा अभिमान रखना निरी मूर्खता है कि मैं अमुक काम करूँगा अथवा ऐसी प्रशंसा रखना भी मूर्खता का कारण है कि मेरे काम का फल अमुक ही होना चाहिये (देखा गीतार. प्र. ११ ३२-३४)। तथापि सर्वत्र श्लोक का अर्थ यही भी न समझ लेना चाहिये कि किसी कार्य का पूरा अर्थ वह चाह जो कुशल कर सकता है। साधारण मनुष्य जो कुछ करते हैं वह स्वायत्त रूप से करने हैं इसलिए उनका ज्ञान अनन्विता हुआ करता है परन्तु जिसका स्वायत्त या सामान्य हा गया है अथवा अध्यक्षा पूर्णतया विधीन हो गई है और जिसे प्राणिमात्र सम्मान ही हो गये हैं उसमें किसी का भी अनहित नहीं हो सकता। कारण यह है कि अगर बुद्धि में रहता है तो कि काम में। अतएव किसी बुद्धि रहित मनुष्य और पशु का हानि होना उसका किया हुआ ही काम क्योंकि वह बिना किसी भी विचार के ही किया जाता है। उसका यत्न करना होता है कि जिसका ध्यान कुछ ही होगा। फलतः उस काम के लिये जिस का कुछ दुर्घटने मनुष्य को उत्तर न मनाना चाहिये। मनुष्य श्लोक का यही तात्पर्य है मिथ्यात्व, भ्रमार्थ कुछ दुर्घटना मनुष्य की निष्कारिता के इस तथ्य का जगत् उपनिर्वास में भी है (अर्थात् ११ और पैराग्राफ १४ १५ और ३ दशा)। गीतारद्वय के व्यवहार ग्रन्थ (प्र. ३३ - ३७) में इन दिग्दर्शकों का पूरा विवरण दिया है इस तरह पर उक्त अधिकाधिक विचार की आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार जगत् के प्रत्यक्ष पर भ्रमार्थ और भ्रमार्थ । ६ अध की मनुष्य का यह निश्चय कि स्वयम्भुजगत् । १५ मनुष्य का जगत् । ३३ । मनुष्य और पशु का जगत् कर करत रहता है।

ज्ञानं क्षेत्रं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मभावना ।

करण कर्म कर्तेति त्रिविधं कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

ज्ञान कर्म च कर्ता च त्रिभैव गुणमेवतः ।

प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥ १९ ॥

§ ११ सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीदृशे ।

अविमर्शं विमर्शेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥

[सात्त्विक अथवा सच्च त्याग है। कर्मों को छोड़ देटना सच्चा त्याग नहीं है। अथ सत्रहवें अध्याय में कर्म के सात्त्विक भादि मेंमें का जो विचार आरम्भ किया गया था उसी को वहाँ कर्मयोग की दृष्टि से पूरा करते हैं।]

(१८) कर्मचोदना तीन प्रकार की है — ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञाता तथा कर्मसंग्रह तीन प्रकार का है — करण कर्म और कर्ता । (१) गुणसंख्यानशास्त्र में अर्थात् अपिष्ठाव्यवशास्त्र में कहा है कि ज्ञान कर्म और कर्ता (प्रत्येक तत्त्व, रज और तम इन तीन) गुणों के भेदों से तीन प्रकार के हैं । उन (प्रकारों) को क्यों-के त्यों (तुझे बतलाता हूँ) सुन ।

[कर्मचोदना और कर्मसंग्रह पारिभाषिक शब्द है । इन्द्रियों के द्वारा कोई भी कर्म होने के पूर्व मन से उसका निश्चय करना पड़ता है । अतएव इस मानसिक विचार को 'कर्मचोदना' अर्थात् कर्म करने की प्राथमिक प्रेरणा कहते हैं । और, वह स्वभावतः ज्ञान ज्ञेय एवं ज्ञाता के रूप से तीन प्रकार की होती है । एक उदाहरण कीजिये :- प्रत्यक्ष बड़ा बनाने के पूर्व कुम्हार (ज्ञाता) अपने मन से निश्चय करता है कि मुझे अनुकूल वात (ज्ञेय) करनी है और वह अनुकूल रीति से (ज्ञान) होगी । यह क्रिया कर्मचोदना हुई । उस प्रकार मन का निश्चय हो जाने पर वह कुम्हार (कर्ता) मिट्टी चाल इत्यादि साधन (करण) इकट्ठे कर प्रत्यक्ष बड़ा (कर्म) तैयार करता है । वह कर्मसंग्रह हुआ । कुम्हार का कर्म यह तो है; पर उसी को मिट्टी का कार्य भी कहते हैं । इससे मात्सर्य होगा कि कर्मचोदना शब्द से मानसिक अथवा अन्तःकरण की क्रिया का बोध होता है; और कर्मसंग्रह शब्द से उसी मानसिक क्रिया की बाह्य की बाह्यक्रियाओं का बोध होता है । किसी भी कर्म का पूर्व विचार करना हो तो 'चोदना' और 'संग्रह' दोनों का विचार करना चाहिये । इनमें से ज्ञान ज्ञेय और ज्ञाता (वेकल) के लक्षण प्रथम ही षेरहवें अध्याय (११ १८) में अध्यात्मदृष्टि से कतला आये हैं । परन्तु क्रियाकारी ज्ञान का कल्याण कुछ दृष्टि होने के कारण अब उस लक्ष्य में से ज्ञान की और दूसरी लक्ष्य में से कर्म एवं कला की व्याख्याएँ दी जाती हैं :-]

(१) किन्तु ज्ञान से यह मात्सर्य होता है कि विमर्श अर्थात् मित्र मित्र

§ ५ नियतं संमरहितमरामद्वयतः कृतम् ।

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामप्रेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः ।

कियते बाहुलायार्थं तद्व्याजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

अनुकर्मणं शयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।

मोहावारम्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ २५ ॥

विश्रुत है। अतः नीचे के श्लोक में वर्णित ज्ञान का स्वरूप वस्तुनिष्ठ वास्तविक मानसिक क्रियात्मक विचारों के द्वारा है। तथापि उही में इस ज्ञान के कारण देहस्वभाव पर होनेवाले परिणाम का भी समावेश करना चाहिये। यह बात गीतारहस्य के नीचे प्रकरण के अन्त (पृ. २४९-२५०) में स्पष्ट कर दी गई है। अस्तु ज्ञान के मेरु हो चुके। अब कर्म के मेरु बतलाये जाते हैं :-]

(२३) फलप्राप्ति की प्रवृत्ति करनेवाला मनुष्य, (मन में) न तो मेम और देह रस का, किंवा आसक्ति के (स्वार्थानुसार) को नियम अर्थात् नियुक्त किया हुआ कर्म करता है। उक्त (कर्म) को सात्त्विक कहते हैं। (२४) परन्तु काम अर्थात् लालच की प्रवृत्ति करनेवाला अथवा अहङ्कारवादी का (मनुष्य) बड़े परिश्रम से जो कर्म करता है, उसे राक्षस कहते हैं। (२५) तामस कर्म यह है कि जो मोह से किंवा इन दोनों का विचार किये आरम्भ किया जाता है कि अनुकूलक अर्थात् भोगों का होना पौरुष वाली अपना सामर्थ्य सिद्धना है और (हानिहार में) नाश अथवा हिंसा होनी या नहीं।

[“न तीन मोक्ष के कर्मों में सभी प्रकार के कर्मों का समावेश हो जाता है। निष्कर्म कर्मों को ही सात्त्विक अथवा उत्तम क्यों कहा है? उक्त का विवरण गीतारहस्य के स्यादर्थ प्रकरण में किया गया है। उसे देखो और भक्तियों की लक्ष्मण नहीं है (गीता ४. २६ पर हमारी टिप्पणी देखो)। गीता का सिद्धान्त है कि कर्म की अपेक्षा बुद्धि श्रेष्ठ है। अतः कर्म के उक्त लक्षणों का वर्णन करते समय धर धर कर्मों की बुद्धि का उल्लेख किया गया है। स्मरण रहे कि कर्म सात्त्विकपन या तामसपन केवल उक्त लक्षणों पर निर्भर नहीं किया गया है (देखो गीतारह. प्र. १२, पृ. ३८३-३८४)। इसी प्रकार २५ वें श्लोक से यह भी सिद्ध है कि फलप्राप्ति के लक्ष्य के लक्ष्य पर यह न समझना चाहिये कि अगस्त्यपिच्छ या सारासार विचार किये बिना ही मनुष्य को चाहिए जो कर्म करने की बुद्धि हो गई। क्योंकि २५ वें श्लोक में यह निश्चय किया है कि अनुकूलक और फल का विचार किये बिना जो कर्म किया जाता है वह तामस है। न कि सात्त्विक (गीतारह. प्र. १९ पृ. ३८३-३८४ देखो)। अब “तीन तत्त्व के अनुसार कर्मों के मेरु बतलाते हैं :-]

§५ मुक्तसंगोऽमहवाक् प्रत्युत्साहसमन्वित ।

सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः कता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रामी कर्मफलप्रप्तुर्लुब्धो हिंसामकोऽमुषि ।

हृषदाकान्वित कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठा नृपकृतिकाऽस्रसः ।

विषाकी दीर्घसूत्री च कता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

§५ बुद्धेर्मेवं धृतेर्धैव गुणतस्त्रिविधं दृष्टुम् ।

प्राप्यमानमपेक्षं पृथक्त्वेन धनजय ॥ २९ ॥

(२६) जिसे आसक्ति नहीं रहती जो 'मैं' और 'मेरा' नहीं कहता काय की सिद्धि हो या न हो (दानी परिणामी के समर्थ) जो (मन से) विचाररहित होकर पूर्ण और उन्माद के साथ क्रम करता है उस सात्त्विक (कता) कहते हैं । (२७) विपत्तयः, स्वामी (हिंसि के समर्थ) हृष और (असिद्धि के समर्थ) शास्त्र से युक्त, कर्मज्ञ पाने की इच्छा रखनेवाला हिंसामक और अमुषि कता राजस कहल्यता है । (२८) अयुक्त अधातु पक्षय बुद्धिवाक्य अलभ्य गद्य स पृथक्त्वात्वा न्या, नैवृत्तिक पाने बुद्धों की हानि करनेवाला तामसी अग्रजप्रचित और दीपनी अधातु देरी करनेवाला या पर्ण मर के काम को मढ़िने मर में करनेवाला कता तामस कहल्यता है ।

[८ वे भाग में नैवृत्तिक (निर् + कृत = छोड़ करना वाक्या) शब्द का अर्थ बुद्धों के काम छोड़ करनेवाला अथवा नाश करनेवाला है । परन्तु इसका अर्थ बाद में 'नैवृत्तिक' पाठ मानते हैं । अन्तराष्ट्र में 'निर्हृत' का अर्थ छोड़ लिया आता है । परन्तु इस शब्द ॥ छोड़ विवेक पढ़ने आ बुद्ध है इसलिये हमने नैवृत्तिक पाठ का स्वीकार किया । इन तीन प्रकार के कताओं में स सात्त्विक कता ही भवता अस्ति-वता अधातु वर्तमानगी है । ऊपरके नक्षत्र से प्रकाश है कि कर्मज्ञा छोड़ने पर ही क्रम करने की आशा रखते और कर्मकारविचार उस कर्मयोगी में आती ही रहता है । शत्रु के विपक्ष दिग्दर्शक पर वह कता ही अथ बुद्धि पूर्ण और मुक्त के अर्थ में ही लिया जाता है । इन भाषा में बुद्धि का अर्थ बड़ी व्यवसायमिषा बुद्धि अथवा मिथ्य करनेवाली इच्छा अर्थात् है कि शिवाय कर्मज्ञ बुद्धि अधातु (४१) में ही लया है । इसका वर्णन अन्तराष्ट्र के छोटे भाग (४१३ - ४१४) में किया गया है]

(२) १ धनजय बुद्धि और पूर्ण के ५ भाग के अन्तर ४ में धन और ६ में धन निम्न ५ १) ८ इन सब भाग कहल्यता है ।

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये मयामय ।

धर्मं मोक्षं च या वसि बुद्धिः सा पार्य सात्त्विकी ॥ ३० ॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।

अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्य राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान् विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्य तामसी ॥ ३२ ॥

§ ३ घृत्वा यथा धारयते मनः प्राप्तेन्द्रियक्रियाः ।

योगेनाभ्यभिचारिण्या वृत्तिः सा पार्य सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

यया तु धर्मकामार्थान् घृत्वा धारयतेऽर्जुन ।

प्रसंगिन फलाकांक्षी वृत्तिः सा पार्य राजसी ॥ ३४ ॥

यया स्वार्थं मयं दातुं विधातुं मनुष्येव च ।

न विमुञ्चति दुर्मेधा वृत्तिः सा पार्य तामसी ॥ ३५ ॥

(३०) हे पार्य ! जो बुद्धि प्रवृत्ति (अर्थात् किसी कर्म के करने) और निवृत्ति (अर्थात् न करने) को जानती है एवं यह जानती है कि कब अर्थात् करने के योग्य क्या है और अकार्य अर्थात् करने के अयोग्य क्या है ? जिससे करना चाहिये और किससे नहीं ? जिससे कथन होता है और जिससे मोक्ष ? वह बुद्धि सात्त्विक है । (३१) हे पार्य ! वह बुद्धि राजसी है कि जिससे धर्म और अधर्म का अथवा कार्य और अकार्य का विचार निर्णय नहीं होता । (३२) हे पार्य ! वह बुद्धि तामसी है कि जो तम से व्याप्त होकर अधर्म को धर्म समझती है ; और सब बातों में विपरीत बानी उठायी समझ कर देखी है ।

[यह प्रकार बुद्धि के विभाग करनेपर वास्तविकबुद्धि कोई स्वतन्त्र शक्ती नहीं रह जाती किन्तु सात्त्विक बुद्धि में ही उसका समावेश हो जाता है । यह विवेचन गीतारहस्य के प्रकरण ६ श्लो १४२-१४३ में किया गया है । बुद्धि के विभाग हो चुके मन वृत्ति के विभाग बतलाते हैं :-]

(३३) हे पार्य ! जिस अभ्यभिचारिणी अर्थात् इधर उधर न हिमनेवाली वृत्ति से मन प्राण और इन्द्रिया के व्यापार, (कर्मफल त्यागस्त्री) योग के हाथ (पुरुष) करता है वह वृत्ति सात्त्विक है । (३४) हे अर्जुन ! प्रसङ्गानुसार फल की चिन्ता रखनेवाला पुरुष जिस वृत्ति से अपने धर्म काम और मयं (पुरुषार्थ) को सिद्ध कर लेता है वह वृत्ति राजसी है । (३५) हे पार्य ! जिस वृत्ति से मनुष्य बुद्धि हो कर निद्रा भय शोक, विषाद और मग्न नहीं हो जाता वह वृत्ति तामस है ।

५५ सुम्न स्थिदानीं त्रिदिधं नृषु म भरतापम ।

अभ्यासाद्यमते यत्र इन्वान्तं च निगच्छति ॥ ३६ ॥

यत्तत्रापि विषयमिव परिणामऽमृतापमम ।

तत्सुखं सात्त्विकं प्राप्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ ३७ ॥

[illegible][illegible]

विपयेन्द्रियस्योमाद्यत्तपमेऽमृतोपमम् ।

परिणामे विपमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

यद्यपे चानुपममे च सुखं मोहनमात्मनः ।

निद्रासहस्यममावोचं तत्तामस्समुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

§ ५ न त्वस्ति पृथिव्यां वा विवि वपेषु वा पुनः ।

सर्वं प्रकृतिर्भैरुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥ ४० ॥

उस (आध्यात्मिक) सुख को सामिक कहते हैं। (३८) इन्द्रियों और उनके विषयों के संयोग से होनेवाला (अर्थात् आधिमीतिक) सुख राजस कहा जाता है कि जो पहले तो अमृत के समान है पर अन्त में विष-सा रहता है। (३९) और जो आरम्भ में एवं अनुपम अर्थात् परिणाम में भी मनुष्य को मोह में डेसता है; और जो निद्रा आलस्य तथा प्रमाद अथवा कर्तव्य की भूख से उपजता है उसे सामस सुख कहते हैं।

[३७ वें श्लोक में आत्मबुद्धि का अर्थ हमने 'आत्मनिष्ठबुद्धि' किया है। परन्तु 'आत्म' का अर्थ 'अपना' करके उसी पद का अर्थ 'अपनी बुद्धि' भी हो सकेगा। क्योंकि पहले (६ २१) कहा गया है कि अत्यन्त सुख केवल बुद्धि से ही प्राप्त और अतीन्द्रिय होता है। परन्तु अब भी श्रेष्ठ क्यों न किया जाय? तात्पर्य एक ही है। कहा तो है कि सच्चा और नित्य सुख इन्द्रियोपयोग में नहीं है किन्तु वह केवल बुद्धिप्राप्त है। परन्तु अब विचार करते हैं कि बुद्धि को सच्चा और अत्यन्त सुख प्राप्त होने के लिये क्या करना पड़ता है? तब गीता के छठे अध्याय से (६ २१-२२) प्रकट होता है कि वह परमावधि का सुख आत्मनिष्ठबुद्धि हुए बिना प्राप्त नहीं होता। 'बुद्धि' एक ऐसी इन्द्रिय है कि वह एक ओर से त्रिगुणमय प्रकृति के विस्तार की ओर देखती है और दूसरी ओर से उसको आत्मस्वरूपी परब्रह्म का भी बोध हो सकता है कि जो इस प्रकृति के विस्तार के मूल में अर्थात् प्राणिमात्र में समानता से व्याप्त है। तात्पर्य यह है कि इन्द्रियनिग्रह के द्वारा बुद्धि को त्रिगुणमय प्रकृति के विस्तार से हटा कर सर्वोच्च अन्तर्मुख और आत्मनिष्ठ किया — और पातञ्जलयोग के द्वारा साधनीय विषय पड़ी है — तब वह बुद्धि प्रसन्न हो जाती है और मनुष्य को सत्य एवं अत्यन्त सुख का अनुभव होने लगता है। गीतारहस्य के ५ वें प्रकरण (पृ. ११६-११७) में आध्यात्मिक सुख की भेदता का विवरण किया जा चुका है। अब सामान्यतः यह बतलाने हैं कि कब में उस त्रिविध भेद ही मरा पना है —]

(४) इस पृथ्वी पर आत्मप्राप्त में अथवा देवताओं में अर्थात् देवभोग में भी ऐसी श्रेष्ठ वस्तु नहीं कि जो प्रकृति के इन तीन गुणों से मुक्त हो।

५५ ब्राह्मण्यक्षप्रियविज्ञां शृण्वानां च परंतप ।

कृमाणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

यमो यमस्तपः शौचं क्षान्तिराजवमेव च ।

क्षान्तिं विज्ञानमासिक्त्य ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ ४२ ॥

[अष्टादशवें श्लोक से यहाँ तक जान कर्म कृता धृति और मुन्य के भेद स्तथा कर भक्त की ओन्नों के सामने इस बात का एक निश्चय रत्न दिया है, कि सम्पूर्ण जगत् में प्रकृति के गुणभेदों से विचित्रता कैसे उत्पन्न होती है? तथा फिर प्रतिपादन किया है कि इन सब भेदों में सात्त्विक भेद भेद और प्रकृत है। इन सात्त्विक भेदों में भी जो सब से भेद स्थिति है उसी का गीता में त्रिगुणातीत अवस्था कहा है। गीताहृत्स्य के सातवें प्रकरण (पृ १६८-१६) में हम कह चुके हैं कि त्रिगुणातीत अवस्था निगुण अवस्था गीता के अनुसार को स्वतन्त्र या चौथा भेद नहीं है। इसी न्याय के अनुसार मनुस्मृति में भी सात्त्विक गति के ही उत्तम मध्यम और दूनिष्ठ तीन भेद करके कहा गया है कि उत्तम सात्त्विक गति मोक्षप्रद है और मध्यम गति स्वर्गप्रद है (मनु १० ४८-५० और ८-१ देखा)। अतः जो प्रकृति है उसकी विचित्रता का यहाँ तक बगन किया गया। अब उस गुणविमल से ही चातुर्वर्ण्यव्यवस्था की उत्पत्ति का निरूपण किया जाता है। यह बात पहले कह बार कही जा चुकी है कि (देखो १८ ७-१०, २३ और ३८) स्वधर्मानुसार प्रत्येक मनुष्य को अपना नियत अपना नियुक्त किया हुआ कर्म पालना छोड़ कर, परन्तु धृति उत्साह और साधन विचार के साथ साथ करते बना ही संसार में उसका कृत्य है। परन्तु जिस बात से हम निमित्त होता है उसका बीज अब तक कही भी नहीं लगाया गया। पीछे एक बार चातुर्वर्ण्यव्यवस्था का कुछ थोड़ा-सा उल्लेख कर (४ १६) कहा गया है कि कृत्य-अकृत्य का नियम शास्त्र के अनुसार करना चाहिये (गीता १६ ८)। परन्तु जगत् के व्यवहार की किसी नियमानुसार जारी रखने के हेतु (देखा गीता ८ ११-१२ पृ ३३६-३३७ और १५ १५ पृ ४० -) जिस गुणरस विभाग के तत्त्व पर चातुर्वर्ण्यव्यवस्था शास्त्रव्यवस्था निर्माण की गई है उसका पूर्ण स्वीकरण उस आत्म में नहीं किया गया। अतएव जिस संस्था से समाज में हर एक मनुष्य का कृत्य नियत होता है अपना स्थिर किया जाता है उस व्यवस्था की गुणव्यवस्था के अनुसार, उदराल के साथ ही साथ अब प्रत्येक कर्म के नियत किये हुए कृत्य भी बड़े बात है -]

(४१) इ परंतप । ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य और शूद्रों के कर्म कर्म स्वतन्त्र-व्यवस्था भवान् प्रातिनिधिक गुणों के अनुसार कृत्य कृत्य करे हुए है। (४२) ब्रह्म का स्वतन्त्र कर्म नाम धर्म, नर पवित्रता क्षान्ति, सरलता (भाव) ज्ञान

शौर्यं तज्जा दृष्टिर्वाक्यं पुनरे चाप्यपलायनम् ।

वानमीश्वरमाधाय शार्ङ्गं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृषिमोरक्षयाजिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिचयात्मकं कर्म क्षूणस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

§ § स्वं स्वे कर्मण्यभिष्टा संतिष्ठि कथते नरः ।

स्वकर्मविरतः सिद्धिं यदा विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

यतः प्रवृत्तिर्मृतानां येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तमव्यर्थं सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ ४६ ॥

अर्थात् अप्यात्मज्ञान विज्ञान यानी विविध ज्ञान और आस्तिक्यबुद्धि है। (४३) दृष्टवा लेखिका केय दृष्टता बुद्ध से न भागना, बल देना और (प्रबल पर) हुकूमत करना मन्त्रियों का स्वाभाविक कर्म है। (४४) कृषि अर्थात् खेती, गोरक्ष यानी पशुओं को पालने का उद्यम और वाणिज्य अर्थात् व्यापार वैश्यों का स्वभावजन्य कर्म है। और, "सी प्रखर सेवा करना शूद्रों का स्वाभाविक कर्म है।

[चातुर्वर्ण्यव्यवस्था स्वभावजन्य गुणमेव से निर्मित हुई है। यह न समझना चाहिये कि यह उपपत्ति पहले पहले गीता में ही कल्पित हुई है। किन्तु महाभारत के वनपर्वान्तर्गत नहुष-मुचिष्ठिरसंवाह में और द्विज-व्यास-संवाह (वन. १८ और २११) में दान्तिपर्व के मनु-मात्राश्वसंवाह (वा. १८८) में अनुशासनपर्व के उमा महेश्वर-संवाह (अनु. १४१) में और अश्वमेधपर्व (१९. ११) की अनुगीता में गुणमेव की यही उपपत्ति कुछ अन्तर से पाई जाती है। यह पहले ही कहा था कि ज्ञान के विविध व्यवहार प्रकृति के गुणमेव से ही रहे हैं। फिर सिद्ध किया गया है कि मनुष्य का यह कर्तव्यकर्म — कि किये क्या करना चाहिये — किन्तु चातुर्वर्ण्यव्यवस्था से नियत किया जाता है वह व्यवस्था भी प्रकृति के गुणमेव का परिणाम है। अब यह प्रतिपादन करते हैं कि उक्त कर्म हर एक मनुष्य को निष्प्रमत्तबुद्धि से अर्थात् परमेश्वरार्पणबुद्धि से ही करना चाहिये। अन्यथा ज्ञान का आरोपण नहीं कर सकत तथा मनुष्य के आचरण से ही सिद्धि प्राप्त हो जाती है। सिद्धि पाने के लिये आर कोई दृष्टा अनुष्ठान करने की आवश्यकता नहीं है।—]

(८) अपने अपने (स्वभावजन्य गुणों के अनुसार — नीचेवाले) कर्मों में निश्चल रह (रहनेवाला) मुख्य १) परम सिद्धि पाने को अपने कर्मों में तत्पर रहने से सिद्धि कैसे। (४६) प्राप्तिमा १ प्रकृति हुई है और जिनसे सारे जगत् का १ है अथवा कि १ प्राप्त है

§§ भेषाम् स्वयम्भो विगुणं परममात्स्वनुष्ठितात् ।

स्यमावनिपत कम कुर्यन्नाप्राप्ति किस्विपम् ॥ ४३ ॥

सहजं कम कीन्तेय सङ्गोपमपि न त्यजेत् ।

सत्वारम्मा हि वापेण भूमेभामिरिद्यावृता ॥ ४८ ॥

असक्तपुद्भिः सवध जितात्मा विगतम्पूहः ।

नेष्कम्पसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥

उत्तरी भवन (स्वप्नानुसार प्राप्त होनेवाले) कर्मों के द्वारा (केवल वाणी अथवा पूछने से ही नहीं) पूरा करने से मनुष्य को सिद्धि प्राप्त होती है।

[इस प्रकार प्रतिपाद्य किया गया कि चातुर्वर्ण्य के अनुसार प्राप्त होनेवाले कर्मों को निष्कामबुद्धि से अपना परमस्वरूपणपुष्टि से करना बिराट्-स्वामी परमेश्वर का एक प्रकार का यज्ञ-पूजन ही है तथा उसी से सिद्धि मिल जाती है (गीता ५. ११ पृ. ४६९-४४)। जब एक गुणमनुसार स्वभाव प्राप्त होनेवाले कर्तव्य किसी वृत्ति इष्टि से उत्पन्न, अस्वास्थ्य कठिन अथवा अशुभ हो जाय तो उदाहरणार्थ इस अवसर पर धर्मियजन के अनुसार बुद्ध परने में इनका होने के कारण वह सग्न गिरा देगा। ता ऐसे समय पर मनुष्य को क्या करना चाहिये? क्या वह स्वयम्भ का छाड़ कर अन्य कम स्वीकार कर ले (गीता ३. ३५)? या कुछ भी हा स्वयम्भ का ही करता रहे? यदि स्वयम्भ ही करना चाहिये तो कैसे करे? इत्यादि प्रश्नों का उत्तर उत्तरी व्यास के अनुरोध से कनकदास गता है कि जो इस अध्याय में प्रथम (१८. ३) यक्याना भाटि कर्मों के सम्बन्ध में कहा गया है -]

(४०) यद्यपि परम का आन्तरण सहज हो ता भी उत्तरी अवस्था अपना

पम अपना चातुर्वर्ण्यविहित कम विगुण वाली सङ्गोप हान पर भी अधिक कल्याण कारक है। स्वयम्भविद्ध अपना गुणस्वभावानुसार निर्मित की हुए चातुर्वर्ण्यमयक्या द्वारा नियत किया हुआ अपना कम करने में बाध पार नहीं करता (४८) हे कीन्तेय में कम सहज है अथवा कम से ही गुणक्रमविभागानुसार नियत हो गया है वह सग्न हो ता भी उस (कर्म) न छोड़ना चाहिये। क्योंकि मनुगुण आरम्भ अपना उपाग (किसी न किसी) रूप से कैसे ही व्याप्त रहने दें जैसे कि पुत्र न भाग पिली रहती है (४९) अतएव वही भी आगच्छि न रख कर मन का दम में बरक निष्कामबुद्धि से अपने पर (कर्मकर्म ४) कल्याण द्वारा परम देवक्याभुद्धि प्राप्त हो जाती है।

[इस उपायद्वारात्मक अध्याय में पहले स्वयम्भ का उत्तरी स्वरूप का अवधि न स्पष्ट कर दिया गया है कि पराय पम की अवस्था स्वयम्भ मात्र है (गीता ३. ३) और नेष्कम्प पने के लिए कम होने की आवश्यकता नहीं

शौर्यं तेजो धृतिर्वीर्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।

दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृपियोरक्ष्यवाणिज्य वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

§ § स्वे स्व कर्मण्यमिरतः संसिद्धिं लभते नरः ।

स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्यसि तत्फलम् ॥ ४५ ॥

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्यसि मानसा ॥ ४६ ॥

अर्थात् अभ्यासकरन विज्ञान यानी विविध ज्ञान और आशिक्षाबुद्धि है। (४३) दूरता तेजस्विता वैर्य बलता युद्ध से न भागना वन देना और (प्रयत्न पर) दुरुपम करना क्षत्रियों का स्वभाविक कर्म है। (४४) कृपि अर्थात् गोरक्ष यानी पशुओं का पालने का उद्यम और वाणिज्य अर्थात् व्यापार वैश्यों का स्वभाविक कर्म है। और, इसी प्रकार सेवा करना शूद्रों का स्वभाविक कर्म है।

[चातुर्वर्ण्यव्यवस्था स्वभावजन्य गुणभेद से निर्मित हुई है। वह न समस्त वाय कि यह उपपत्ति पहले पहले गीता में ही क्लृप्त है। किन्तु महाभारत के वनपर्वान्तर्गत नहुष-मुनिविरचितवाक्य में और द्विज-व्यास-संवाद (कन. १८ और २११) में, शान्तिपर्व के शृग-भारद्वाजसंवाद (शां. १८८) में अनुशासनपर्व के उष्मा महेश्वर-संवाद (अनु. १४९) में और अश्वमेधपर्व (३९. ११) की अनुग्रीता में गुणभेद की यही उपपत्ति कुछ अन्तर से पाई जाती है। यह पहले ही कहा जा चुका है कि कर्मा के विविध व्यवहार प्रकृति के गुणभेद से हो रहे हैं। फिर तब किन्ना गया है कि मनुष्य का यह कर्तव्यकर्म — कि जिसे क्या करना चाहिये — किन चातुर्वर्ण्यव्यवस्था से निष्पन्न किया जाता है वह व्यवस्था भी प्रकृति के गुणभेद का परिणाम है। अब वह प्रतिपादन करते हैं कि उक्त कर्म हर एक मनुष्य को निष्कम्पबुद्धि से अपना परमेश्वरार्पणबुद्धि से ही करना चाहिये। अन्यथा कर्मा का कर्तव्य नहीं पक सफल; तथा मनुष्य के आनरण स ही सिद्धि प्राप्त हो जाती है। सिद्धि पाने के लिये और कोई वृत्ता अनुष्ठान करने की आवश्यकता नहीं है —]

(४) अपने अपने (स्वभावजन्य गुणों के अनुसार प्राप्त होनेवाले) कर्मों में निरत रह (रहनेवाला) पुरुष (उसी से) परम सिद्धि पाता है। तुम अपने कर्मों में उत्तर रहने से सिद्धि कैसे मिश्रती है? (४६) प्राणिमान की जिससे प्रकृति हुई है और जिसने उसे कर्मा का विस्तार दिया है अथवा जिससे सब कर्मा प्राप्त है,

§§ सिद्धिं प्राप्नोति यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।

समासमेव कौन्तेय मिष्टा क्षामस्य वा परा ॥ ५० ॥

बुद्ध्या विमुक्त्या युक्तो भूत्यात्मानं नियम्य च ।

दम्बादीन् विपर्यास्त्यक्त्या रागद्वेषौ ह्युदस्य च ॥ ५१ ॥

यिद्विक्तसेवी लब्ध्याशी यतयाक्तायमामसः ।

ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥

अहंकारं बलं हर्षं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।

विमुक्त्य निर्मेमः द्वाप्तो ब्रह्मभूयाथ कल्पते ॥ ५३ ॥

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शाचति न काक्षति ।

समः सर्वेषु भूतेषु मज्जति लभते पराम ॥ ५४ ॥

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यथास्मि तत्त्वतः ।

तता मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तत्त्वन्तरम् ॥ ५५ ॥

सर्वकामाण्यपि सदा कुवाणा भद्रघपाभयः ।

मन्त्रसाक्षाद्याप्राप्तिं दाभ्यत पद्मस्ययम् ॥ ५६ ॥

(५) ' हे कौन्तेय ! (इस प्रकार) सिद्धि प्राप्त हान पर (उस पुरुष का ज्ञान की परम मिष्टा - ब्रह्म - जिस रीति से प्राप्त होती है उसका मैं संशय से बचन करता हूँ मन । (५) कुछ बुद्धि से युक्त हो करके धैर्य से आत्मसंयमन कर दण भाग्य (इन्द्रियों के) किरणों की छाया करके और प्रीति एवं हर्ष का बुर कर (५५) विद्वि अन्तर्गत होने कुछ अधवा एकान्त स्थान में रहनबाड़ा मिताहायी काया धामा और मन का बंध में रहनबाड़ा नित्य ध्यानयुक्त और विरक्त, (५३) (तथा) रहनार कर स्व काम प्राप्त और परिग्रह भर्षाण पाय का छात्र कर शान्त एवं समता में रहन मनुष्य ब्रह्मभूत हान के सिद्ध समर्थ होता है । (५६) ब्रह्मभूत हो ज्ञान पर प्रसन्नचित्त हो कर रह न तो किसी आकाशा ही करता है; और न किसी के रूप में तथा समस्त प्राणिमान में लभ हो कर मरी परम सन्ति का प्राप्त करता है । (५) अन्ति में स्वरा मेरा तात्त्विक ज्ञान हो जाता है कि मैं किन्ता हूँ' मर के हूँ इस प्रकार मरी तात्त्विक पहचान हो ज्ञान पर वह मुझे ही प्राप्त करता है । (६) जो मर ही आभय कर मर कर रहन पर न उस मर मर्य में शान्त एवं समर्थ स्थान प्राप्त होता है

। पान है कि मिताग्या का उक्त दान समयाधियों का है - ब्रह्मस्ययम् । ब्रह्मस्ययम् पुण्य का नहीं । ब्रह्म में ही है च और वह च अज्ञ में बना है

है (गीता १.४) इत्यादि। हम गीता के तीसरे अध्याय में चौथे श्लोक की टिप्पणी में ऐसे प्रश्नों का स्पष्टीकरण कर चुके हैं कि नैष्कर्म्य क्या बलु है? और सभी नैष्कर्म्यविधि किये करना चाहिये? उक्त सिद्धान्त की महत्ता इस बात पर ध्यान दिये रहने से सहज ही समझ में आ जावेगी कि संन्यासमार्गियों की दृष्टि भोजन मोक्ष पर ही रहती है और भगवान की दृष्टि मोक्ष एवं लोकप्रसाद दोनों पर समान ही है। लोकप्रसाद के लिये अर्थात् समाज के कारण और पोषण के निमित्त ज्ञानविज्ञानयुक्त पुण्य अथवा रत्न में लक्ष्मण का बीज रत्नलब्धनेवाले घर धर्मिक तथा किवान वैश्व रोक्कारी लुहार, कर्म कुम्हार और मांसविक्रेता व्यापक एक ही भी आवश्यकता है। परन्तु यदि कर्म छोड़े बिना सचमुच मोक्ष नहीं मिलता तो सब कैसेगा जो अपना अपना व्यवसाय छोड़ कर संन्यासी बन खाना चाहिये। कर्मसंन्यासमार्ग के लोग इस बात की ऐसी कुछ परवाह नहीं करते। परन्तु गीता की दृष्टि उन्नी सहजुक्ति नहीं है। इसलिये गीता कहती है कि अपने अधिकार के अनुसार प्राप्त हुए व्यवसाय को छोड़ कर दूसरे के व्यवसाय का मग्न समझ कर के करने खाना ठीक नहीं है। कोई भी व्यवसाय स्वीकिये उसमें कुछ-न-कुछ बुद्धि अवश्य रहती ही है। जैसे ब्राह्मण के लिये विशेषतः विहित जो धान्ति है (१८.४२) उसमें भी एक बड़ा शेष यह है कि ब्रह्मबान् पुण्य कुलं समस्त गता है (म. मा. भा. ११. ३४) और व्याप के फेरे में मांस बेचना भी एक श्लक्ष्ण ही है (म. मा. बन. २. १)। परन्तु इन कठिनायों से उकता कर कर्म को ही छोड़ देना उचित नहीं है। किसी भी कारण से क्यों न हो जब एक बार किसी कर्म को अपना लिया तो फिर उसकी कठिनाई या अश्रितता की परवाह न करके उसे आसक्ति छोड़ कर करना ही चाहिये। क्योंकि मनुष्य की क्षुधा-महत्ता उसके व्यवसाय पर निर्भर नहीं है। किन्तु जिस बुद्धि से वह अपना व्यवसाय का काम करता है उसी बुद्धि पर उसकी वास्यता अध्यात्मदृष्टि से अवलम्बित रहती है (गीता २.४०)। जिसका मन शान्त है, और जिसने सब प्राणियों के अन्तर्मन पकता को पहचान लिया है वह मनुष्य अति या व्यवसाय से चोरे कष्टार्थ, निष्कर्म बुद्धि से व्यवसाय करनेवाला वह मनुष्य ज्ञानसंन्यासीक ब्राह्मण अथवा अध्यात्म घर धर्मिक की कठिनाई का माननीय और मोक्ष का अधिकारी है। यही नहीं बरन् ४९ वे श्लोक में स्पष्ट कहा है कि कर्म छोड़ने से जो सिद्धि प्राप्त की जाती है वही निष्कर्मबुद्धि से अपना अपना व्यवसाय करनेवाला को भी मिलती है। मागस्त-पम का जो कुछ रहस्य है यह है वह यही है तथा महाराष्ट्र देश के साधुश्रुती के इतिहास से स्पष्ट होता है कि उक्त रीति से आचरण करके निष्कर्मबुद्धि के तत्व को भगवत् में खाना कुछ असम्भव नहीं है (देखा गीताट. पृ. ११ पृ. २८) अब स्पष्ट है, कि अपने अपने कर्मों में लगे रहने से ही अन्त में मोक्ष कैसे प्राप्त होता है!]

§§ सिद्धिं प्राप्नो यथा ब्रह्म तद्याप्नोति निबोध मे ।
 समासेनेव कौन्तेय निष्ठा ह्यानस्य या परा ॥ ५० ॥
 बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मानं नियम्य च ।
 शब्दादीन् विपर्यास्त्यक्त्वा रामद्वेषौ श्रुत्वस्य च ॥ ५१ ॥
 विविक्तसेवी लब्धाशी यतयाक्तायमानसः ।
 ध्यानयोगपरो नित्यं धैर्यस्य समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥
 अहंकारं बलं कर्ष कामं क्रोधं परिग्रहम् ।
 विमुष्य निर्मेमं ह्याप्तो ब्रह्मसूपाय कल्पते ॥ ५३ ॥
 ब्रह्मभूतं प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।
 स्मः सर्वेषु भूतेषु भद्रं किं लभते परमम् ॥ ५४ ॥
 भक्त्या मामभिजानाति यावान्यथास्मि तत्त्वतः ।
 तता मौ तस्यतो ज्ञात्वा विशन्ते तद्गन्तरम् ॥ ५५ ॥
 सर्वकर्मण्यपि सदा कुवाणा मद्रूपपाश्रयः ।
 मद्रूपसाक्षात्प्राप्नोति शाश्वतं पदमम्ययम् ॥ ५६ ॥

(५०) हे कौन्तेय ! (इस प्रकार) सिद्धि प्राप्त होने पर (उस पुरुष को ज्ञान की परम निष्ठा - ब्रह्म - जिस रीति से प्राप्त होती है उसका मैं संक्षेप से वर्णन करता हूँ) (५१) शुद्ध बुद्धि से युक्त हो करके धैर्य से आत्मसंयमन कर, शब्द आदि (इन्द्रियों के) विपर्या को छोड़ करके और प्रीति एवं द्वेष को दूर कर () विविक्त अर्थात् अपने हुए अथवा एकान्त स्थल में रहनेवाला मिताहारी ज्ञाया जाया और मन को बंध में रक्खनेवाला नित्य ध्यानयुक्त और विरक्त, (५२) (तथा) अहङ्कार, क्रोध ईर्ष्य काम आश और परिग्रह अर्थात् पाश का छान कर शान्त एवं ममता से रहित अनुष्य ब्रह्मभूत होने के लिये समर्थ होता है । (५३) ब्रह्मभूत हो ज्ञान पर प्रसन्नचित्त हो कर वह न सो किसी आकांक्षा ही करता है; और न निर्मा का द्वेष ही तथा समस्त प्राणिमात्र में सम ही कर मेरी परम भक्ति को प्राप्त कर लेता है । () भक्ति न उसका मेरा तात्त्विक ज्ञान हो जाता है कि मैं किन्ना हूँ ? और कान हूँ इस प्रकार मेरी तात्त्विक पहचान हो ज्ञान पर वह मुझमें ही प्रवेश करता है (५४) और मेरा ही आश्रय कर सब कर्म करन रहने पर भी उस में अनुग्रह ॥ शाश्वत एवं अमयय स्थान प्राप्त होता है ।

। [ध्यान रह कि विडाकथा का उस वर्णन कथपागियों का है - कर्मतन्त्रालय । कर्मबान पुण्य का नहीं । आरम्भ में ही ४० के और ४६ के श्लोक में कहा है

§§ चेत्सा सर्वकर्मोपि मयि संन्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाधित्य मधिसः खलत भव ॥ ५७ ॥

कि उक्त वर्णन आसक्ति छोड़ कर कर्म करनेवालों का है तथा अन्त के ५१ वें श्लोक में सब कर्म करते रहने पर भी बन्ध भाये हैं। उक्त वर्णन मर्कों के अथवा त्रिगुणातीतो के ही समान है। यहाँ तक कि, कुछ शब्द भी उसी वर्णन से किये गये हैं। उदाहरणार्थ, ५१ वें श्लोक का 'परिग्रह दास्य आम्भे अभ्यास (६१) में योगी के वर्णन में आया है ५४ वें श्लोक का 'न शोचति न क्लेशति' पद बाराहें अभ्यास (१२ १७) में मक्तिभाग के वर्णन में है और 'विचिन्तयेत्' (अर्थात् जुने हुए एकान्त स्थल में रहना) शब्द ११ वें अभ्यास के १ वें श्लोक में आ चुका है। कर्मयोगी को प्राप्त होनेवाली उपर्युक्त अन्तिम स्थिति और कर्मसंन्यासमार्ग से प्राप्त होनेवाली अन्तिम स्थिति दोनों केवल मानसिक दृष्टि से एक ही हैं। गीता से संन्यासमार्गीय टीकाकारों को यह कहने का अवसर मिल गया है कि उक्त वर्णन हमारे ही मार्ग का है। परन्तु हम कह बार कह चुके हैं कि यह शब्द अर्थ नहीं है। अस्तु। इस अभ्यास के आरम्भ में प्रतिपादन किया गया है कि संन्यास का अर्थ कर्मन्यारा नहीं है किन्तु फलका के त्याग को ही संन्यास कहते हैं। सब संन्यास शब्द का इस प्रकार अर्थ हो चुका। अब यह सिद्ध है कि बल, बल आदि कर्म चाहे काय ही चाहे नित्य हा या नैमित्तिक, उनको अन्य सब कर्मों के समान ही फलशया छोड़ कर उसाह और समता से करते जाना चाहिये। एकान्तर संसार के कर्म कर्ता बुद्धि आदि सम्पूर्ण विषयों की गुणभेद से अनेकधा शिक्का कर उनमें सार्विक को भेद कहा है; और गीताशास्त्र का इत्यर्थ यह कथ्यया है कि चातुर्वर्ण्यव्यवस्था के द्वारा स्वकर्मानुसार प्राप्त होनेवाले समस्त कर्मों को आसक्ति छोड़ कर करते जाना ही परमेश्वर का पक्कनपूजन करना है। एवं क्लेशा इती से अन्त में परब्रह्म अथवा मोक्ष की प्राप्ति होती है — मोक्ष के लिये कोई दूसरा अनुष्ठान करने की आवश्यकता नहीं है। अथवा कर्मत्यागकामी संन्यास लेने की भी जरूरत नहीं है। केवल इस कर्मयोग से ही मोक्षसहित सब विद्विर्या प्राप्त हो जाती हैं। अब इसी कर्मयोगमाग का स्वीकार कर लेने के लिये अर्जुन को फिर एक बार अन्तिम उपदेश करते हैं।—]

(५७) मन से सब कर्मों को मुझमें 'संन्यस्य' अर्थात् समर्पित करके मत्परायण होवा हुआ (साम्य) बुद्धियोग के आभाव से हमेशा मुझमें निश्चल रह्य ।

[बुद्धियोग शब्द दूसरे ही अभ्यास (२ ४९) में आ चुका है और वहाँ उसका भव फलशया में बुद्धि न रह्य कर कर्म करने की युक्ति अथवा समत्व बुद्धि है। यही अर्थ यहाँ भी विवक्षित है। दूसरे अभ्यास में जो यह कहा था

मदितः सयुगाणि मद्रमाक्षरिष्यमि ।

अथ यन्मार्दकाराग्र भाष्यमि विनश्यति ॥ ५८ ॥

५८ यद्दत्तकारमाभिव्य म यास्य इति मन्यम ।

मिथ्यय इयमायस्य प्रकृतिस्त्री मियाभ्यति ॥ ५९ ॥

मरभायजन कान्तय निवद्ध म्यन कमणा ।

दर्न नरुमि यमाऽऽन्तिष्यस्यरात्रिप नम ॥ ६० ॥

इयम मरमतानी एन्तामुन निगति ।

झामया मरभुनामि दन्ताम्नामि मायया ॥ ६१ ॥

तमर डाण्य मय्यु मरभायन भाग्न ।

तन्मराक्षर्यरी डांति गधान प्राप्स्यमि नाभ्यन्म ॥ ६२ ॥

इति त एनमागपाने गुताहृगुगनर मया ।

विगृयनद्वाराण यद्यप्युमि मया दूर ॥ ६३ ॥

[वि ब्रह्म ६ मन्त्र इति अत्र ६ । मिथ्या ६ दत्त मय्यु ६ । इमा ६
ब्रह्ममन्त्र ६ । ५८ इति ६ । ५९ इति ६ । ६० इति ६ । ६१ इति ६ । ६२ इति ६ । ६३ इति ६ ।
५८ । ५९ । ६० । ६१ । ६२ । ६३ । ६४ । ६५ । ६६ । ६७ । ६८ । ६९ । ७० । ७१ । ७२ । ७३ । ७४ । ७५ । ७६ । ७७ । ७८ । ७९ । ८० । ८१ । ८२ । ८३ । ८४ । ८५ । ८६ । ८७ । ८८ । ८९ । ९० । ९१ । ९२ । ९३ । ९४ । ९५ । ९६ । ९७ । ९८ । ९९ । १०० ।]

१ । २ । ३ । ४ । ५ । ६ । ७ । ८ । ९ । १० । ११ । १२ । १३ । १४ । १५ । १६ । १७ । १८ । १९ । २० । २१ । २२ । २३ । २४ । २५ । २६ । २७ । २८ । २९ । ३० । ३१ । ३२ । ३३ । ३४ । ३५ । ३६ । ३७ । ३८ । ३९ । ४० । ४१ । ४२ । ४३ । ४४ । ४५ । ४६ । ४७ । ४८ । ४९ । ५० । ५१ । ५२ । ५३ । ५४ । ५५ । ५६ । ५७ । ५८ । ५९ । ६० । ६१ । ६२ । ६३ । ६४ । ६५ । ६६ । ६७ । ६८ । ६९ । ७० । ७१ । ७२ । ७३ । ७४ । ७५ । ७६ । ७७ । ७८ । ७९ । ८० । ८१ । ८२ । ८३ । ८४ । ८५ । ८६ । ८७ । ८८ । ८९ । ९० । ९१ । ९२ । ९३ । ९४ । ९५ । ९६ । ९७ । ९८ । ९९ । १०० ।

६ । ७ । ८ । ९ । १० । ११ । १२ । १३ । १४ । १५ । १६ । १७ । १८ । १९ । २० । २१ । २२ । २३ । २४ । २५ । २६ । २७ । २८ । २९ । ३० । ३१ । ३२ । ३३ । ३४ । ३५ । ३६ । ३७ । ३८ । ३९ । ४० । ४१ । ४२ । ४३ । ४४ । ४५ । ४६ । ४७ । ४८ । ४९ । ५० । ५१ । ५२ । ५३ । ५४ । ५५ । ५६ । ५७ । ५८ । ५९ । ६० । ६१ । ६२ । ६३ । ६४ । ६५ । ६६ । ६७ । ६८ । ६९ । ७० । ७१ । ७२ । ७३ । ७४ । ७५ । ७६ । ७७ । ७८ । ७९ । ८० । ८१ । ८२ । ८३ । ८४ । ८५ । ८६ । ८७ । ८८ । ८९ । ९० । ९१ । ९२ । ९३ । ९४ । ९५ । ९६ । ९७ । ९८ । ९९ । १०० ।

१ । २ । ३ । ४ । ५ । ६ । ७ । ८ । ९ । १० । ११ । १२ । १३ । १४ । १५ । १६ । १७ । १८ । १९ । २० । २१ । २२ । २३ । २४ । २५ । २६ । २७ । २८ । २९ । ३० । ३१ । ३२ । ३३ । ३४ । ३५ । ३६ । ३७ । ३८ । ३९ । ४० । ४१ । ४२ । ४३ । ४४ । ४५ । ४६ । ४७ । ४८ । ४९ । ५० । ५१ । ५२ । ५३ । ५४ । ५५ । ५६ । ५७ । ५८ । ५९ । ६० । ६१ । ६२ । ६३ । ६४ । ६५ । ६६ । ६७ । ६८ । ६९ । ७० । ७१ । ७२ । ७३ । ७४ । ७५ । ७६ । ७७ । ७८ । ७९ । ८० । ८१ । ८२ । ८३ । ८४ । ८५ । ८६ । ८७ । ८८ । ८९ । ९० । ९१ । ९२ । ९३ । ९४ । ९५ । ९६ । ९७ । ९८ । ९९ । १०० ।

§ ५ स्वयंश्रुतमं भूयाः शृणु मे परम वचः ।

इष्टोऽसि मे ब्रह्मसि ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥

मैंने यह गुप्त से भी गुप्त ज्ञान तुझसे कहा है। इच्छा पूर्ण विचार करके वैसी तैरी इच्छा हो वैसा कर।

[इन श्लोको में कर्मपराधीनता का जो गूढ़ तत्त्व कथ्यमा गया है उसका विचार गीतारहस्य के १ वें प्रकरण में विस्तारपूर्वक हो चुका है। यद्यपि आत्मा स्वयं स्वतन्त्र है तथापि जगत् के अर्थात् प्रकृति के व्यापहार को देखने से मात्स्य होता है कि उस कर्म के बल पर आत्मा का कुछ भी अधिकार नहीं है कि जो अनापि ब्रह्म से बच रहा है। किन्तु हम इच्छा नहीं करते बल्कि जो हमारी इच्छा के विपरीत भी है ऐसी ऐक्यो-द्वयों बाँटें संसार में दुःखा करती हैं तथा उनके व्यापार के परिणाम भी हम पर होते रहते हैं। अथवा उस व्यापारों का ही कुछ भाग हमें करना पड़ता है। यदि इच्छा करत हैं तो कन्ता नहीं है। ऐसे अवसर पर ज्ञानी मनुष्य अपनी बुद्धि को निर्मल कर भीर सुख वा दुःख को एक सा समझ कर सब काम किया करता है; किन्तु पूर्ण मनुष्य उनके फल में रूच खाता है। इन दोनों के आन्तरण में यही महत्त्वपूर्ण मे है। मात्मान ने तीवरे ही अभ्यास में कर दिया है कि सभी प्राणी अपनी अपनी प्रकृति के अनुसार चले रहते हैं वहाँ निग्रह क्या करेगा? (गीता ३ ३३)। ऐसी स्थिति में माध्यात्म अथवा नीतिशास्त्र कतना उपदेश कर सकता है कि कर्म में भावलिप्त मत रहो। इससे अधिक वह कुछ नहीं कर सकता। यह अध्यारमदृष्टि से विचार हुआ। परन्तु यदि की वृत्ति स प्रकृति भी ता हस्तर का ही अंश है। अतः यद्यपि निदान्त ६१ वें और ६२ वें श्लोक में ईश्वर को सारा कर्तृत्व सौंप कर कथ्यमा गया है। जगत् में जो कुछ व्यवहार हो रहे हैं उन्हें परमेश्वर जैसे चाहता है, कम करता रहा है। इसलिये ज्ञानी मनुष्य को उचित है कि अहङ्कारमुक्ति छोड़ कर अपने भाव को लक्ष्य परमेश्वर के ही हवाले कर दे। ६१ वें श्लोक में मात्मान ने बत द नहीं कि 'मैंने मेरी इच्छा हा वैसा कर' परन्तु उसका अर्थ कत गम्भीर है। इन अथवा भक्ति के द्वारा जहाँ बुद्धि लाम्बाचरणा में पहुँची वही फिर बुद्धि इच्छा कथने ही नहीं पानी। अतएव ऐम ज्ञानी पुनः का 'इच्छा-स्वातन्त्र्य' (इच्छा की स्वाधीनता) उमे अथवा जगत् को कभी अधिकारक नहीं हा सकता। इति व उक्त श्लोक का टीक टीक भाषाया यह है कि 'क्यों ही नू इन इन को लम्बा-स्व' (स्मृत्य) 'यही ही नू स्वयंप्रकाश हा जायगा; और फिर (परसे मे नहीं) नू अपनी इच्छा में जो कर्म करेगा वही धर्म एवं प्रमाण होगा तथा 'लाम्बा' की लम्बी अवस्था प्राप्त हा करने पर ली इच्छा की वीरने की भाव-रक्षा 'ह' न होगी। अतः गीतारहस्य के ४ वें प्रकरण में हम दिगम्य जुड़े हैं कि

मन्मना भय मङ्गलौ मयाजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि सत्यं तं प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ ६६ ॥

[गीता में ज्ञान की अपेक्षा भक्ति का ही अधिक महत्त्व दिया गया है। इस सिद्धान्त के अनुसार अब सम्पूर्ण गीताध्यात्म का भक्तिप्रधान उपसंहार करने हैं :-]

(६४) (अथ) अन्त की एक बात और सुन कि जो सब से गुप्त है। व मुझे अत्यन्त प्यारा है। इसलिये मैं तेरे हित की बात कहता हूँ। (६५) मुझमें अपना मन रख। मेरा भक्त हो। मेरा यजन कर और मेरी बन्दना कर मैं तुझसे सत्य प्रतिज्ञा करके कहता हूँ कि ("सब") तू मुझमें ही आ भिस्सा। (क्योंकि) तू मेरा प्यारा (भक्त) है। (६६) सब धर्मों को छोड़ कर तू केवल मेरी ही शरण में आ जा। मैं तुझे सब पापों से मुक्त करूँगा डर मत।

[अग्रे स्नानमात्र के टीकाकारों को यह भक्तिप्रधान उपसंहार प्रिय नहीं लगता। इसलिये वे कम शब्द में ही अधम का समावेश करके कहते हैं कि यह श्लोक उपनिषद् के इस उपदेश से समानार्थक है कि कम अधम नृत्त-अनृत और मृत मय सब को छोड़ कर "नके" पर रहनेवाले परब्रह्म का पहचानो (अ० २१४) तथा इसमें निर्गुण ब्रह्म की शरण में जाने का उपदेश है। निर्गुण ब्रह्म का वर्णन करते समय अ० उपनिषद् का श्लोक महामारत में भी गाया है। (अ० १२४ १३१ ८४)। परन्तु वेना स्थान पर धर्म और अधम शब्दों पर बैठे स्पष्टतया पाये जाते हैं। ऐसे गीता में नहीं है। यह सत्य है कि गीता निर्गुण ब्रह्म की मानती है और उसमें यह निश्चय भी किया है कि परमेश्वर का वही स्वरूप भेद है (गीता ७-२४)। तथापि गीता का यह भी ता सिद्धान्त है कि व्यक्तोपासना मुख्य और भेद है (१८-५)। और यही महाबान् श्रीकृष्ण करने व्यक्त स्वरूप के विषय में ही कह रहे हैं। "स" कारण हमारा यह बात मत है कि यह उपसंहार भक्तिप्रधान ही है। अर्थात् यहाँ निर्गुण ब्रह्म विवक्षित नहीं है। किन्तु करना चाहिये कि यहाँ पर धर्म शब्द से परमेश्वरप्राप्ति के लिये धार्मिकों में जो अनेक मार्ग बतलाये गये हैं - जैसे अहिंसाधर्म, सत्यधर्म, मानुषित्वेवाधर्म, गुह्येवाधर्म, यज्ञ्यामाधर्म, व्रतधर्म, संन्यासधर्म, आदि - वे ही समिष्ट हैं। महामारत के शान्तिपर्व (३-४) में एक अनुगीता (अथ ४९) में यहाँ इस विषय की पुनरावृत्ति हुई है। यहाँ धर्म शब्द से मोक्ष के "नहीं" उपायों का उल्लेख किया गया है। परन्तु इस स्थान पर गीता के प्रतिपाद्य धर्म के अनुरोध से महाबान् का यह निश्चयात्मक उपदेश है कि "क" नामा धर्मों की गम्भीर मन पर कर मुझे अकेले को ही मन मैं तेरा उद्धार कर दूँगा

§ १ सर्वगुह्यतमं मूयः शृणु मे परमं वचनम् ।

इमोऽसि मे हृदिमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥

मैंने यह गुह्य से भी गुह्य ज्ञान तुझसे कहा है। इसका पूर्ण विचार करके जैसी तेरी इच्छा हो वैसा कर।

[इन श्रुतियों में कर्मपराधीनता का जो गूढ़ तत्त्व व्यक्त किया गया है उसका विचार गीतारहस्य के १ वें प्रकरण में विस्तारपूर्वक हो चुका है। यद्यपि आत्मा स्वयं स्वतन्त्र है तथापि ज्ञान के अर्थात् प्रकृति के व्यवहार को देखने से मान्य होता है कि उस कर्म के बल पर आत्मा का कुछ भी अधिकार नहीं है कि उसे अनारि काष्ठ से चम रहा है। किन्तु हम अच्छा नहीं करते बल्कि जो हमारी इच्छा के विपरीत भी है ऐसी ऐक्यों-द्वारा बाह्य संसार में डूबा करती है तथा उनके व्यापार के परिणाम भी हम पर होते रहते हैं। अथवा उक्त व्यापारों का ही कुछ भोग हमें करना पड़ता है। यदि इन्कार करते हैं तो करता नहीं है। ऐसे अवसर पर ज्ञानी मनुष्य अपनी बुद्धि को निर्मल कर और सुख या दुःख को एक-सा समझ कर सब कर्म किया करता है किन्तु मूर्ख मनुष्य उनके फल में फँस जाता है। "न ज्ञेयों के आचरण में यही महत्त्वपूर्ण भेष है। मन्वान् ने तीसरे ही अध्याय में कहा है कि सभी प्राणी अपनी अपनी प्रकृति के अनुसार चले रहते हैं वहाँ निग्रह क्या करेगा? (गीता १३१)। ऐसी स्थिति में मोक्षदायक अथवा नीतिदायक "तत्ता उपदेश कर सकता है कि कर्म में आसक्ति मत रखो। इससे अधिक वह कुछ नहीं कर सकता। यह अज्ञानमद्वि से विचार हुआ। परन्तु यदि की इच्छा से प्रकृति भी तो ईश्वर का ही अंग है। अतः परी सिद्धान्त ६२ वें और ६४ वें श्लोक में ईश्वर को सारा कर्तृत्व सौंप कर बतलाया गया है। ज्ञात में जो कुछ व्यवहार हो रहे हैं उन्हें परमेश्वर कैसे चाहता है, कैसे करता रहा है। "असिमे ज्ञानी मनुष्य को अर्पित है कि महाशुद्धि छोड़ कर अपने आप को सर्वथा परमेश्वर के ही हवाले कर दे। ६१ वें श्लोक में मन्वान ने कहा है यही कि जैसी तेरी इच्छा हो वैसा कर, परन्तु सबका अर्थ बहुत गम्भीर है। ज्ञान अथवा भक्ति के द्वारा जहाँ बुद्धि साम्याकरणा में पहुँची वहीं फिर कुरी इच्छा अपने ही नहीं पाती। अतएव ऐसे ज्ञानी पुरुष का 'इच्छा-स्वातन्त्र्य' (इच्छा की स्वाधीनता) उसे अथवा ज्ञान को कभी अधिकार नहीं हो सकता। इसलिये उक्त श्लोक का ठीक ठीक भावार्थ यह है कि ज्यों ही तू इस ज्ञान को समझ लेगा (विमृश्य) त्यों ही तू स्वयंप्रकाश हो बसगा और फिर (पहले से नहीं) तू अपनी इच्छा से जो कर्म करेगा वही धर्म एवं प्रमाण होगा तथा स्थितप्रज्ञ की ऐसी अवस्था प्राप्त हो जाने पर तेरी इच्छा को रोक्ने की आवश्यकता ही न रहेगी। अतः गीतारहस्य के १४ वें प्रकरण में हम अन्तिम चुके हैं कि

५५ कश्चित्तच्छ्रुतं पार्यं त्वयैकाग्र्येण चेतसा ।

कश्चिद्विज्ञानसम्भोहः प्रकटस्ते धमजय ॥ ७२ ॥

अञ्जुन उवाच ।

महो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान् मयाऽप्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसन्वेदः करिष्ये वचनं तव ॥ ७३ ॥

सञ्जय उवाच ।

५६ इत्यहं वासुदेवस्य पार्यस्य च महात्मनः ।

संवाङ्मिममधौपमञ्जुत रोमहर्षणम् ॥ ७४ ॥

व्यासप्रसादाच्छ्रुतवानेतद्गुह्यमहं परम् ।

योर्म योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयत स्वयम् ॥ ७५ ॥

(७२) हे पाप ! तुम्हने इसे एकाग्र मन से सुन तो लिया है न ! (आर) हे धनञ्जय ! तुम्हारा अज्ञानस्थी माह अब सबथा नष्ट हुआ कि नहीं ! अञ्जुन ने कहा :- (७३) हे अम्प्युत ! तुम्हारे प्रसाद से मेरा मोह नष्ट हो गया और मुझे (कर्तव्यम भी) स्मृति हो गई । मैं (अब) निभन्वेद हो गया हूँ । आपके उपदेशानुसार (मुझ) कर्मा ।

[किसी सांख्यिक समझ यह है कि गीतात्म में भी संसार का छन्द देने का उपदेश किया गया है उन्होंने इस अंतिम अध्याय ७१ वें श्लोक की बहुत कुछ निरूपण नीचाठानी की है । यदि विचार किया जाय कि अञ्जुन का निराश्रय की विसृति हो गई थी ! तो पता चलेगा कि दूसरे अध्याय (२७) में उक्त कहा है कि अरना कर्म अपना कर्तव्य समझने में मेरा मन अवलम्ब हो गया है (धर्मस्मृत्येता) अतः उक्त श्लोक का सरल अर्थ यही है कि उली (मूल रूप) कर्मफल की अब उसे स्मृति हो आर है । अञ्जुन का मुझ से प्रार्थन करने के लिये गीता का उपदेश किया गया है और स्थान स्थान पर ये शब्द कहे हैं कि इस लिये मैं मुझ कर (गीता २ : १८ : ३७ : ३३ ८ : ११ : ३४) । अतएव इस आशयानुसार कहेगा यह का अर्थ मुझ करता हूँ ही होता है । अतः श्रीकृष्ण और अञ्जुन का लबाड समाप्त हुआ । अब महाभारत की कथा के लक्ष्मणानुसार लक्ष्मण धृतराष्ट्र का यह कथा सुना कर उत्तरदायक करता है :-]

सञ्जय ने कहा :- (७४) इस प्रकार शरीर को समाश्रित करनेवाला बन्धु और महात्मा अञ्जुन का यह अद्भुत लबाड मैंने सुना । (७५) व्यासजी के अनुग्रह से मैंने यह परम गन्ध - यानी योग अध्याय कर्मयोग - साधन योगेश्वर स्वयं श्रीकृष्ण जी के मुँह से सुना है ।

- § ५ इदं ते मातृपस्त्राय नामक्याय कथाभन ।
 न चाशुभ्यवे वाच्यं न च मां योऽप्यस्यति ॥ ६७ ॥
 य इदं परमं गुह्यं मज्जक्तप्यभिधास्यति ।
 भक्तिं मयि परां कृत्वा मामनैष्यत्यसंशयः ॥ ६८ ॥
 न च तस्मान् मनुष्येषु कश्चिन् मे प्रियकृतम ।
 भक्तिं न च मे तस्माकस्य प्रियतरो मुनिः ॥ ६९ ॥
 § ५ अध्येष्यते च य इमं धर्मं संवाक्यमाश्रयोः ।
 ज्ञानयत्नेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मक्तिः ॥ ७० ॥
 अन्धावागमसूयकां क्षुण्णयावपि यो नरः ।
 सोऽपि मुक्तः शुभौहोक्तान् प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥ ७१ ॥

‘इदं मत’ (केनो गीतार. पृ. ४९) । सार यह है कि अस्त में अर्जुन को निमित्त
 बना कर मत्मान् सभी को आभाषण देते हैं कि मेरी इत मक्ति करके मत्परायण-
 बुद्धि में स्वर्गानुसार प्राप्त होनेवाले कर्म करते जाने पर इहलोक और परलोक
 दोनों काह दुम्हार कस्वान होगा इते मत । यही कर्मयोग कहलाता है और
 सब गीताधर्म का सार भी यही है । अब कहते हैं कि इस गीताधर्म की अर्थात्
 अननूक्त मक्तिप्रदान कर्मयोग की परम्परा आगे कैसे चली रले जाने :-]

(६७) को तप नहीं करता मक्ति नहीं करता और मुक्तों की इच्छा नहीं
 रखता; तथा को मेरी निन्दा करता हो तब वह (गुह्य) कभी मत कहना ! (६८)
 को यह परम गुह्य मेरे मन्त्रों को कलजकेगा तबही मुक्त पर परम मक्ति होसी और वह
 निस्सन्देह मुझमें ही आ मिलेगा । (६९) तबही अपेक्षा मेरा अधिक प्रिय करनेवाला
 सम्पूर्ण मनुष्यों में पृथक् कोई भी न मिलेगा तथा इस भूमि में मुझे तबही अपेक्षा
 अधिक प्रिय और कोई न होगा ।

[परम्परा की रक्षा के इस उपदेश के साथ ही अब धम कहते हैं -]

(७०) हम दोनों के इस धर्मसंवाक्य को अध्ययन करेगा, मैं समझूँगा कि
 उसने शनयन से मेरी पूजा की । (७१) इसी प्रकार कोप न हुई कर अज्ञा के हाथ
 को कोह इसे सुनेगा वह भी (पापों से) मुक्त होकर उन शुभ क्षेत्रों में जा पहुँचिगा,
 कि जो पुण्यवान लोगों को मिलते हैं ।

[परी उपदेश समाप्त हो चुका । अब वह अर्जुन के लिये कि यह धर्म
 अर्जुन के समक्ष में ठीक ठीक आ गया है या नहीं ? - मत्मान् तबसे पूछते हैं :-]

[सिद्धांत का सार यह है, कि जहाँ युक्ति और दृष्टि दोनों एकरूप होनी चाहिए वहाँ निश्चय ही कथि-सिद्धि निवास करती है। जारी शक्ति से अभया केवल युक्ति से काम नहीं चलाता। जब ब्रह्मसूत्र का बंध करने का प्रिय मन्त्रणा हो रही थी, तब मुनिशिर ने श्रीकृष्ण से कहा है कि 'अर्थं धर्मं ज्ञं प्रादुः प्रमेतम्यं विचक्षणः' (समा. २. १६) - इस अर्था और बद्ध है, पुटिमाना का चाहिये कि उसे माग निश्चयों तथा श्रीकृष्ण ने भी कह कर, कि 'मयि नीतिज्ञ भीमे' (समा. २. १) - मुझमें नीति है और भीमसेन के शरीर में बस है - भीमसेन को साथ से उसके द्वारा ब्रह्मसूत्र का बंध युक्ति से कराया है। केवल नीति वस्तुनेवासे को आधा अनुसमस्तना चाहिये। अथान् योगेश्वर वानी योग या युक्ति का इश्वर और अनुषर अथान् यादवा य दोनों विचक्षण इस श्लोक में हेतुपूर्वक दिख गये हैं।]

इस प्रकार भीमसेनान् के साथ हुए - अथान् कह हुए - उपनिषद् में ब्रह्म विद्यान्तर्गत योग - अथान् कामयोग - दाम्बविषयक श्रीकृष्ण और अनुस के संवाद में माध्वसंन्यासयोग नामक अठारहवाँ अध्याय समाप्त हुआ।

[प्यान १६ कि माध्वसंन्यासयोग नाम में संन्यास शब्द का अर्थ वाक्य कर्मों का संन्यास है जैसा कि इस अध्याय के आरम्भ में कहा गया है। अनुस आभमरूपी संन्यास यहाँ विवक्षित नहीं है। इस अध्याय में प्रतिपादन किया गया है कि स्वधर्म का न छोड़ कर उसे परमेश्वर में मन में संन्यास अथान् समर्पित कर देने में माध्व प्राप्त हुआ जाता है। अतएव इस अध्याय का माध्वसंन्यासयोग नाम रखा गया है।]

इस प्रकार बाल गङ्गाधर तिलकजी श्रीमद्भगवद्गीता का दृष्टान्तार्थक नामक भाग्य अनुवाक निम्नलिखित समाप्त हुआ।

गङ्गाधर पुत्र गुना पत्नी महाशुद्ध विप्र
 बलि निरुक्त बाल पुत्र । किन्तु यमन
 'नीलाश्व' किया भीत का समर्पित कर
 बाल बाल बाग भूमि शक में सुयोग प्राप्त ।

॥ ३५ तन्महापापकर्मणु ॥

॥ शान्ति पुष्पिन्निविद्यान् ॥

राजन् संस्मृत्य संस्मृत्य संवाक्मिममश्रुतम् ।

केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुमुहुः ॥ ७६ ॥

तत्र संस्मृत्य संस्मृत्य क्षमामपश्रुत हरेः ।

विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः ॥ ७७ ॥

यत्र यामेश्वरा कृष्णो यत्र पायौ धनुर्धरः ।

तत्र श्रीविजयो भूतिर्भुया नीतिमातिमम ॥ ७८ ॥

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
मोक्षसंन्यासयोगो नाम अष्टाध्यायः ॥ १८ ॥

[पहले ही छिन्ने आये हैं, कि व्यास ने सञ्जय को दिव्यादृष्टि दी थी जिससे रणभूमि पर होनेवाली सारी घटनाएँ उसे बार-बार बैठे ही दिखाई देती थी। और उन्हीं का वृक्षान्त वह घृतपाहू से निवेदन कर देता था। श्रीकृष्ण ने जिस योग का प्रतिपादन किया वह कर्मयोग है (गीता ४ १-३) और अर्जुन ने पहले उसे 'योग' (साम्ययोग) कहा है (गीता ६ ३१) तथा अब सञ्जय ने श्रीकृष्णार्जुन के संवाक् को इस श्लोक में 'योग' ही कहा है। इससे स्पष्ट है कि श्रीकृष्ण अर्जुन और सञ्जय तीनों के मतानुसार 'योग' अर्थात् कर्मयोग ही गीता का प्रतिपाद्य विषय है। और अध्यायसमाप्तिस्वरूप सञ्जय में भी वही—अर्थात् योगशास्त्र—शब्द आया है। परन्तु योगेश्वर शब्द में 'योग' शब्द का अर्थ इससे नहीं अपित्व व्यापक है। योग का सामान्य अर्थ कर्म करने की पुष्टि, कुशलता या शैली है। उन्हीं अर्थ के अनुसार कहा जाता है कि बहुरूपीया योग से अर्थात् कुशलता से अपने स्वर्ग का जाता है। परन्तु जब कर्म करने की पुष्टियों में श्रेष्ठ पुष्टि की लौकते हैं तब कहना पड़ता है कि जिस पुष्टि से परमेश्वर मूढ में अभ्यस्त होने पर भी वह अपने आप को व्यक्त स्वरूप देता है वही पुष्टि अम्मा योग सब में श्रेष्ठ है। गीता में 'योग' को ईश्वरी योग (गीता ९ ५; ११ ८) कहा है। और वेदान्त में जिसे माया कहते हैं वह भी वही है (गीता ७ २५)। वह आध्यात्मिक अथवा अध्यात्मिक योग जिसे साम्य ही जाय उसे अन्य सब पुष्टियों तो हाथ का भ्रम है। परमेश्वर इन योगों का अथवा माया अभिपति है। अतएव उसे योगेश्वर अर्थात् योगों का स्वामी कहते हैं। 'योगेश्वर' शब्द में योग का अर्थ पातञ्जलयोग नहीं है।] (७६) हे राजन् (घृतपाहू)। केशव और अर्जुन के इस अद्भुत एवं पुण्यकरक संवाक् का स्मरण होकर मुझे बार-बार हर्ष हो रहा है (७७) और हे राजन्। श्रीराम के उस अत्यन्त अद्भुत विश्वरूप की भी बार-बार स्मृति होकर मुझे बड़ा विस्मय होता है और बार-बार हर्ष होता है। (७८) मेरा मत है कि यहाँ योगेश्वर श्रीकृष्ण हैं और यहाँ धनुष अर्जुन हैं वही श्री विजय शाश्वत ऐश्वर्य और नीति हैं।

[विद्वान्त का सार यह है कि वहाँ युक्ति और शक्ति दोनों एकत्रित होती हैं वहाँ निम्न ही शक्ति-सिद्धि निवास करती हैं।कारी शक्ति से अथवा केवल युक्ति से काम नहीं चलता। जब बराबर का बंध करने के लिये मन्त्रणा हो रही थी तब मुनिशिर ने भीकृष्ण से कहा है कि 'अथ कथं बद्धं प्राप्नु प्रपेत्यं विवर्तयैः' (समा. २ १६) - इस अर्था और बद्ध है बुद्धिमानों को चाहिये कि उसे माग विवर्तयै तथा भीकृष्ण ने भी कह कर, कि मयि नीतिरस भीमे (समा. २ १) - मुझमें नीति है और भीमसेन के शरीर में बल है - भीमसेन को साथ से उसका द्वारा बराबर का बंध युक्ति से कराया है। केवल नीति बलमानेवाले को आधा चतुर समझना चाहिये। अथात् योगेश्वर यानी योग वा युक्ति के श्वर और चतुर अथात् याज्ञा ये दोनों विशेषण इस श्लोक में हेतुपूर्वक दिये गये हैं।]

इस प्रकार भीष्माबाज के शायं हुए - अथात् कई हुए - उपनिषद् में ब्रह्म विद्यान्तगत योग - अथात् क्रमयोग - शास्त्रविषयक भीकृष्ण और अर्जुन के संवाद में मोक्षसंन्यासयोग नामक अठारहवाँ अध्याय समाप्त हुआ।

[प्यार रहे कि मोक्षसंन्यासयोग शब्द में संन्यास शब्द का अर्थ वाग्य कर्मों का संन्यास है अर्थात् कि इस अध्याय के आरम्भ में कहा गया है। चतुर आश्रमरूपी संन्यास वहाँ विवक्षित नहीं है; इस अध्याय में प्रतिपादन किया गया है कि स्वयं को न छोड़ कर उसे परमेश्वर में मन से संन्यास अथात् समर्पित कर देने से मोक्ष प्राप्त हो जाता है। अतएव इस अध्याय का मोक्षसंन्यासयोग नाम रखा गया है।]

इस प्रकार बाल गङ्गाधर तिलककृत भीमकृष्णवार्ता का रहस्यतत्त्वज्ञान नामक पाठ्य अनुवाक टिप्पणीसहित समाप्त हुआ।

गङ्गाधर पुत्र पुनः-वासी महाराष्ट्र विम
 धिक् मित्रक बाल कुप त विर्षाप्रमान ।
 गीतारहस्य किया भीता को समर्पित यह
 बार बाल योग भूमि राह में सुभाग जान ।

॥ ॐ तत्सत्त्वतापणमस्तु ॥

॥ ध्यान्ति पुष्पिन्पुष्पिध्यान्तु ॥

गीता के श्लोकों की सूची

श्लोकारम्भः	अ	श्लो	ध	श्लोकारम्भः	अ	श्लो	ध
ॐ तत्सवितुर्वरेण्यं	१७	१३	८७	अविद्यां ज्ञानं कर्ता	८१	३४	८५
ॐ इत्यष्टाभरं ब्रह्म	८	१३	७४७	अध्यात्मज्ञानमित्यर्थं	१३	११	८
अक्षयिणी चापि भूतानि	१	३४	६३७	अध्येष्यते च य इमे	१८	७	८७८
अमरां ब्रह्म परमं	८	३	७४१	अमृतविषयं राक्ष	१	१६	६१६
अमराणामक्षयोरस्मि	१	३३	७७३	अमृतमस्मिन् नामानां	॥	९	७७२
अमिष्योस्तिरहं ह्यन्तः	८	२४	७४८	अमृतचैतां सत्ततं	८	१४	७४५
अप्येवाऽऽत्मनोऽप्येव	२	७८	६३२	अमृतमिदं सन्तो मां	९	२९	७७७
अप्येव सद्यश्च यामा	४	३	६७९	अनेष्टा ह्यभिन्नं	१२	१६	७९३
अन्तर्बले च मामेव	८	७	७४३	अनादिताभिर्गुणत्वात्	१३	३१	८०७
अन्तर्बलं फलं तेषां	७	२३	७३७	अनादिमप्यात्ममन्त	११	१९	७७९
अन्तर्बलं इमे वेदाः	२	१८	६३	अनादिता कर्मफल	६	१	७
अथ ह्यसौ मोहश्चासा	१	४	६१२	अनिर्दिष्टं मिथं च	१८	१२	८४९
अथ केन प्रमुक्तोऽसौ	३	३६	६७४	अनुष्ठेयं च तत्तत्	१७	१७	८१८
अथ किंच तनापातुं	१२	९	७९	अनुकर्म कर्तव्यं हिंसां	१८	२५	८५४
अथ केनैवमिदं वर्त्म	२	३३	६३७	अनेष्टवित्तविभ्रान्ता	१६	१६	८३१
अथ केन नित्यवर्ततं	२	२६	६३२	अनेष्टाह्यपरवर्त्तनेन	११	१६	७७९
अप्या योनिनामेव	६	४२	७२२	अनेष्टवर्त्तनयनम्	११	१	७७८
अप्या बहुनेतनं	१	४२	७७७	अनादिवन्ति भूतानि	३	१४	६३२
अथ अक्षयितान्दृष्ट्वा	१	२	६१६	अन्ये च ब्रह्म ह्यसौ	१	९	६१३
अभैतान्पश्यतोऽस्ति	१२	११	७	अन्यं तेषामवन्ति	१३	२७	८६
अदृष्टं ह्यस्तिऽस्ति	११	४५	७८७	अपरं ज्ञातो ज्ञान	४	४	६७९
अदृष्टं मे महान्	१०	२२	८३९	अपरे नियताहाराः	४	३	६९१
अदृष्टा सद्यश्च यामा	१०	१३	७९३	अपरेयमितस्तन्वा	७		७२९
अथ कर्ममिति वा	१८	३२	८७६	अपरांती राक्षसा	१	१	६१३
अथर्माभिमानादुच्यते	१	४१	६२१	अपाने कुर्वति प्राणं	४	२९	६९
अथ शौचं प्रयुता	१७	२	८१९	अपि केमुपुपापारो	९	३	७६१
अधिगतं करो माय	८	४	७४१	अपि केनैव पापेभ्यः	४	३६	६९४
अधिराजं कर्म कौशलं	८	९	७४	अप्यक्षयिऽप्यक्षयि	१४	१३	८११
				अप्यक्षयिभिर्भिषजं	१७	११	८३७
				अमयं सत्कृतं श्रुतिः	१६	१	८२६

अमिह्मभाय तु फले	१७	१२	८३७	अहं वैश्वानरो भूत्वा	१८	१४	८२३
अम्यासयोगमुत्तेज	८	८	७४४	अहं सर्वस्य प्रणमः	१	८	७३७
अम्यासेऽप्यसमर्पौऽसि	१२	१	७९१	अहं हि सद्यश्चानां	९	२४	७५७
अमानिन्मममिन्व	१३	७	८	अहिंसा सत्यमक्रोध	१६	२	८२६
अमी च त्वां पुरुराङ्गस्य	११	२६	७८१	अहिंसा समता गुणिः	१	५	७६४
अमी हि त्वां मुरसंभा	११	२१	७७९	अहो क्त महत्पार्ष	१	४८	६२१
अयनेषु च सर्वेषु	१	११	६१४	अकृष्णामह्मयानम	४	४	६९८
अयतिः अयथोपेतः	६	३७	७२१				
अयुक्तः प्राहृतः स्वस्य	१८	२८	८८५	आख्याहि मे को ममान	११	३१	७८१
अबलानन्ति मां मृगा	९	११	७८३	आकायाः पितरः पुत्रा	१	३४	६१९
अवाच्यवाग्म्यं कहुन्	२	३६	६३६	आन्धोऽमिह्नबलसि	१६	१८	८३१
अविनाशि तु तद्विद्धि	२	१७	६२	अश्वत्थसम्प्रविताः	१६	१७	८३१
अविमर्शं च भूतेषु	१३	१६	८२	आत्मोपमन्यं सर्वत्र	६	३२	७१९
अम्यक्ष्णीनि भूतानि	२	२८	६३३	आश्रित्यात्महं मिथु	१	२१	७७
अम्यक्ष्णपक्षयः सर्वाः	८	१८	७४३	आपूषमाश्रयस्वसिष्ठं	२	७	६८१
अम्यक्षोऽहं इत्युक्तं	८	२१	७४७	आश्रयमुक्तान्शोका	८	१६	७४८
अम्यक्षोऽयमविम्योऽयं	१	२८	६३२	आयुधानात्महं बभू	१	२८	७७२
अम्यक्षं व्यतिमापन्नं	७	२४	७३६	आयुः सत्त्वगुणोऽस्य	१७	८	८३६
अगम्यविहितं पोरं	१७	८	८३६	आकरोमोमुनेर्योयं	३	३	७७७
अगोप्यान्मन्त्रोऽन्मन्त्रं	२	११	६२६	अक्षितं ह्यनमेतेन	३	३	६७४
अभद्रयान्ताः पुरुषा	३	७८	१	आद्यापाद्यस्तैर्विद्याः	१६	१२	८३१
अभद्रया तं वत्	१७	२८	८४१	आत्म्यकपस्वसि	२	२	६३३
अभ्यः सन्नुभाणां	१	३६	७७२	आमुरी धान्मिपभा	१६	२	८३२
अवन्नुद्धि सर्वत्र	१८	४९	८६१	आहारस्यपि सर्वस्य	१७	७	८३६
अविराजनिर्जगः	१३	९	८	आश्रयाम्भुयः सर्वे	१	१३	७६८
अव्ययमप्रतिष्ठं ते	१६	८	८७८				
अमी मया हतः शत्रु	१६	१४	८३१	इष्टाऽऽश्रयमुत्तेज	७	७७	७३७
अनपन्नमना यागः	६	३६	७७	इष्टा ह्यः मुनी बुध	१३	६	७
भगवत् महाबाहो	६	३८	७८	इति गुणममं धाम्नि	१८	२	८२८
अम्यः नु विगिरा ये	१	७	६१७	इति ते जन्माग्यान्	१८	६३	८६८
अहं कुरुह पद	१६	७६	७	इति धर्मं तया ज्ञेयं	१३	१८	८३
अहं कुरुह पद	१६	१८	८३८	इत्यहं कुरुह	११	८	७८६
अहं कुरुह पद	१८	३	८६३	इत्यहं कुरुह	१८	७८	८६
अहं कुरुह पद	१	७	७७	इत्यहं कुरुह	१६	१३	८३१

इदं तु ते गुह्यतमं	१	१७	पताम इन्द्रमिन्द्रमि	१	१५	६१९	
न तं ते नातस्त्वय	१८	६७	८६८	पतान्यपि तु कर्माणि	१८	६	८४७
इति शरीरं कौन्तेय	१९	१	७९७	पतां इन्द्रिमवद्यम्य	१९	९	८१
इत्थं श्रममुपाश्रित्य	२४	२	८९	पतां विभूति योमं च	१	७	७६७
इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे	३	३४	६७२	एतैर्विमुक्तः कौन्तेय	१६	२०	८१२
इन्द्रियाणि पराभ्याहुः	३	४०	६७७	एवमुक्त्वा हृषीकेशी	१	२४	६१७
इन्द्रियाणि मनो बुद्धिः	३	४	६७७	एवमुक्त्वाऽर्जुनः संस्ये	१	४७	६२२
इन्द्रियार्थेषु वैराग्यं	१६	८	८	एवमुक्त्वा ततो रत्नम्	११	९	७०८
इन्द्रियाणां हि चरतां	२	६७	६७१	एवमुक्त्वा हृषीकेशं		९	६२५
नमः किंस्वते योग	४	१	६७६	एकमेतद्यथास्य त्वं	११	३	७०६
इष्टान् योगानि चो	३	१२	६६१	एवं परंपरम्पातं	८	२	६७६
नैकस्य ज्ञातृत्वन	१६	७	७७७	एवं प्रवर्तितं चक्रं	३	१६	६६३
नैव तैर्विदुः सग	७	१९	७	एवं ब्रह्मविद्या यथा	४	३२	६
				एवं कुर्वे परं कुर्व्या	३	४३	६७७
इष्टा सर्वभूतानां	११	३१	८६७	एवं सततमुच्यते	१२	१	७८
				एवं ज्ञात्वा कर्तुं कम्	४	१५	६८३
उद्यं भक्तमभ्यासा	१	२७	७७२	एषा सऽमिहिता संस्ये	१	१९	६३७
उत्तममूलं स्थितं वापि	१७	१	८	एषा ब्रह्मी स्थितिः पार्यं	२	७२	६७२
उत्तमं पुण्यं च	३	१७	८७७				
उत्तमकुसुममाणा	१	६६	६२१	कश्चिन्नोममविद्यया	३	३८	७२१
उत्तीक्ष्णयुरिमे स्वेष्टा	३	६	६६८	कश्चित्पुण्यं पाप	१८	७७	८६९
उत्तमा सर्व एवते	७	१८	७६३	कश्चिन्नोममविद्यया	१७		८६६
उत्तमीनवशमीन	१६	३	८१४	कथं च हेममन्त्राभिः	१	३	६२
उत्तरागमना मान	६		७१	कथं मीप्यमाह संस्ये	२	४	६२३
उत्तरागमना च	१७		८	कथं विद्यामह योनिम्	१	१७	७६
				कथं ब्रह्मविद्या हि	२	७१	६४६
उत्तम-उत्ति मन्त्र-वा	१६	१८	८१	कथं मुमुक्षुस्याहुः	१४	१६	८१२
॥ कर्म-मन्त्र-वा ॥	१		८६६	कथं च मन्त्रिभिः	३	०	६६७
				कथं च विद्यामह योनिम्	४	१७	६८३
कर्म-मन्त्र-वा		८	७८	कथं च मन्त्रिभिः	४	१८	६८३
				कथं च विद्यामह योनिम्	४	४७	६४३
कर्म-मन्त्र-वा		३	७८	कथं ब्रह्मविद्या हि	३		६६०
कर्म-मन्त्र-वा	७	६	७	कथं च विद्यामह योनिम्	३	६	६७७
कर्म-मन्त्र-वा	६	७		कथं च विद्यामह योनिम्	१७	६	८१६

अवि पुराणमनुयासितारं	८ १ ७४४	गुरुनहरत्वा हि महातु	२ ५ ६२४
अस्माकं ते न न्येतरन्	११ ३७ ७८३		
काम एव क्रोध एव	३ ३७ ६७४	चक्रते हि मनः कृष्ण	३ ३४ ७१९
अममज्ञावबिमुक्तयो	५ २६ ७ ४	अधुर्विधा गच्छते मां	७ २६ ७३३
अममाभित्य दुष्पूरं	१६ १ ८३	आतुवन्म मया सूर्य	४ १३ ६८२
अमात्मानं स्वगपरा	२ ४३ ६३	चिन्तामपरिमया च	१६ १२ ८३१
अमेतैस्तैर्हृदयना	७ ७ ७३४	चेतसा सर्वकृपाणि	१८ ५७ ८६४
अम्यानां कर्मणां न्यासं	१८ २ ८४५		
आयेन मनसा बुद्ध्या	५ १२ ७	दम कर्म च मे तित्थं	४ ५७ ६८०
कापप्यन्येवापहत	२ ७ ६२४	कर्मणामोमाय	७ २९ ३३७
आयकारणकृद्बुद्धे	११ २ ८ ४	आसत्य हि धृषो मृत्यु	२ २७ ६३२
आयमिदेष्वथ यत्कर्म	१८ ९ ८४८	भित्तान्मनः प्रधान्तम्य	६ ७ ७१२
अस्येष्टिनि स्तम्भस्य	११ ३ ७८१	ज्यायसी केवक्रमणने	३ २ ६५४
अस्यश्च परमेष्ठास	१ १७ ६३६	क्यातिपामपि तद्व्योति	१३ १७ १ २
अस्तन्तः कर्मणां सिद्धिं	४ १२ ६८१		
किं कर्म किमकर्मेति	४ १३ ६८३	तं तथा कृपयाविष्टं	२ १ ६ ३
किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं	८ १ ७४	ततः प्रं तत्परिमार्ति	१७ ४ ८२
किं पुनश्चाङ्गाः पुण्य	९ ३३ ७६१	तच्च संमृत्य संमृत्य	१८ ७७ ८७
किरीटिनं गतिनं चक्र	११ ४६ ७८५	ततः शंखश्च मेघश्च	१ २३ ६२
किरीटिनं गतिनं चक्रिणं	११ १७ ७७९	ततः येतैर्हयैर्गुके	२ १४ ६१५
कुतश्चा कम्मसमिद्धं	२ २ ६२२	ततः तविसयाविष्टो	११ १४ ७७८
कुतश्चे प्रवृत्त्यन्ति	२ ४ ६२	तत्त्वविनु महत्प्रहो	३ २८ ६७
कृपया परमाविष्टो	१ २८ ६१८	तत्र तं बुद्धिर्जपोय	६ ४३ ७२२
कृपिगारस्यवापिम्ये	१८ ४४ ८६	तत्र सर्वं निमग्नवान्	१४ ६ ८१
कैश्चित्कैश्चिन्मृगानेतान्	१४ २१ ८१३	तत्रापश्यन्मिताम्भाध	२ ६ ६२८
कोवाद्ब्रह्मति सम्मोह	२ ६३ ६	तत्रैकमेव जगद्गुर्न	११ २३ ७७८
कस्यैव मालममः पाप	२ ३ ६२७	तत्रैनात्र मनः कृत्वा	६ १२ ७२३
कस्योऽपिद्वारणे	१२ ५ ७८९	तत्रैव तति क्वारं	१८ २६ ८
		तत्रार्थं यच्च यादव्य	१३ ३ ७ ८
		तद्विपनित्तम्याप	१७ २ ८४२
गतसंगत्य मुच्यत्य	४ २३ ६८७	तद्बुद्धयस्तान्मान	१७ ७ ७
गतिमता प्रभुः साधौ	९ १८ ७ ५	तद्विधिं प्रविशतः	४ ३४ ६ ३
गाण्डीवं क्षेपते हन्ता	२ ३ ६१८	तपमिम्या भिक्षा योगी	६ ४६ ७ १
गामाविरय च भूतानि	१७ २३ ८२३	तस्यैवहर्मा दय	१९ ७४४
गुणमेतान्मयीं च नीन	१४ २ ८२३		

तमत्त्वज्ञानं विधि	१४	८	८९		६		
तमुवाच हृषीकेश	२	१	६२५	दण्डो दम्यतामग्निं	१	३८	७७४
तमेव धारणं गच्छ	१८	६२	८६५	दम्भो दपोमिमान्ध	१६	४	८९०
तं विद्यादनुत्सर्गयोगं	६	२६	७१६	दंष्ट्राकृच्छानि च ते	११	२५	७८०
तस्मात्समस्तं प्रमार्गं ते	१६	२४	८३६	दातव्यमिति यद्द्वानं	१७	२	८३९
तस्माद्व्यजम्य प्रणिधाय	१९	४४	७८४	दिशि सूर्योद्यहस्तस्य	११	१९	७७८
तस्मात्कमिन्द्रियाण्यागौ	६	४९	६७५	दिग्गमास्याम्बरधरे	११	११	७७८
तस्मात्समुत्तिष्ठ यद्यो	११	६९	७८०	तु कर्मिणेव कल्मसं	१८	८	८४८
तस्मात्सर्वेषु कलेषु	८	७	७४३	तुल्येष्वनुशिष्यतां	२	५६	६४७
तस्मात्तत्कः सवतं	३	१९	६६४	तूरेण कर्म कर्म	२	४९	६४४
तस्माद्ब्रह्मचर्यमृतं	४	४२	६९८	दृष्ट्वा तु पादबानीकं	१	२	६१२
तस्मादोमिस्तुबद्धन्व	१७	२४	८४	दृष्ट्वेकं मानुर्यं कर्म	११	५१	७८६
तस्मात्सम्यग् महाबाहो	२	६८	६५१	देवद्विजगुण्याश्च	१७	१४	८३८
तस्मात्तार्हा कथं हन्तुं	१	३७	६१९	देवान्माधवतन्नेन	३	११	६६
तस्य लज्जनयन् ह्य	१	१०	६१८	शङ्कितोऽस्मिन्मया देहे	२	१३	६२७
तानहं द्रियतां श्रयान्	१६	१	८३५	देही नित्यमवधोऽयं	२	२	६६४
तानि सर्वाणि संस्रज्य	२	६१	६४९	देवोवापरे यज्ञे	४	२०	६८८
तुभ्यन्निन्नालुकिमीनी	१५	१९	७९४	देवी द्याया गुणमयी	७	१४	७११
तेऽहं कम्पा धृतिं दौर्ब	१६	३	८५६	देवी सम्पद्भिर्मोक्षाय	१६	७	८९८
ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं	०१	७०६		शेफिलेते कुलपानां	१	४३	६२१
तेऽग्रहं समुदरतां	१२	७	७	वाषाढविष्णोरिदम्	११	९	७७९
तेऽग्रेष्वानुत्सर्गार्थं	१	११	७६८	जगं कृष्णतामसि	१	६६	७७४
तेषां सततमुक्त्वा	१	१	७६८	द्रव्ययज्ञमपोयज्ञ	४	२८	६९
तेषां शक्ती नित्यपुक्त्वा	७	१७	७३३	द्रव्यं द्राव्यवाध	१	१८	६१६
स्पर्शं कर्मपथमगं	४	२	६८६	द्रव्यं च मीढं च	११	१४	७८१
त्याज्यं शौचमग्निं चैव	१८	३	८४६	द्रविणी पुरुषो त्यक्त	१७	१६	८२४
भिर्भिर्गुणमपेक्ष्य	७	१३	७३०	द्रो भूतमग्निं त्यक्ते	१६	६	८२८
त्रिभिर्वा मर्षेण भ्रष्टा	१७	०	८३४				
त्रिभिर्वा मरुत्स्ये	१६	०१	८३२	यमभयं कुबधे	१	१	६११
त्रैगुण्यधिरा वेदा	२	४	६४	भूमी रात्रिश्च कृष्णः	८	२५	७४८
त्रिभिर्वा मां श्रेयसा पुन	२	७०६		पूमेनात्रियेन वदि	३	३८	६७४
यमास्त परम वेदितव्य	१	१८	७७	भूम्वा यथा वारवते	१८	३३	८५६
यमगिरेव पुरा	११	३१	७७३	भूतैर्गुणैश्चिदान	१	७	६१२
				यमिनागमि वस्यन्ति	११	१४	८६

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

पुरुषः प्रकृतिव्यो हि	१३ २१ ८ ५	बृहत्साम तया साम्नां	१ १५ ७४४
पुरुषः स परः पार्ष	८ २२ ७४७	ब्रह्मव्यो हि प्रतिष्ठाऽहं	१४ २७ ८१५
पुरोभसां च मुख्यं मां	१ २४ ७७१	ब्रह्मव्याधाय कर्माणि	५ १ ७
पूषाम्वासेन तेनैव	३ ४४ ७२२	ब्रह्मभूतं प्रसमाख्या	१८ ५४ ८९१
पृथक्तेन तु यच्छानं	१८ २१ ८५३	ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः	४ २४ ६८८
प्रकाशं च प्रवृत्तिं च	१४ २२ ८१४	ब्राह्मणक्षत्रियविद्या	१८ ४१ ८५९
प्रवृत्तिं पुरुषं चैव	१३ १९ ८ २	म	
महर्षिं व्यामब्रह्म	९ ८ ७५२	मस्त्य त्वन्मया दायव	११ ५४ ७८७
महते कियमायानि	३ २७ ६७	मन्या मामभियानाति	१८ ५५ ८९१
महतेगुणमम्बूदा	३ २९ ६७०	मयात्राणादुपरतं	२ ३९ ६१६
महत्सैव च कर्माणि	१३ २९ ८ ७	मयान् मीमन्ध कर्णध	१ ८ ६११
मज्झति यन् धमान्	२ ५५ ६८७	मयाप्यवी हि मृतानां	११ २ ७७६
मयनाप्यतमानस्तु	३ ४५ ७२२	मीमन्धोऽणप्रमुक्ता	१ २५ ६१८
मयाभवाते नमसा	८ १० ७४४	भूतमाया स एवायं	८ १९ ७४७
मयान्निमृक्मज्झन्	५ ७ ७	भूमिणोऽन्त्यो बाधु	७ ४ ७२९
महर्षिं च निहर्षिं च	१३ ७ ८२८	भूय एव महाब्रह्मो	१ १ ७६१
महर्षिं च निहर्षिं च	१८ ३ ८५६	मोक्षारं यस्तस्ता	५ २ ७ ५
मयान्तमननं येन	३ २७ ७१७	योगैश्वर्यप्रणाली	२ ४४ ६१
मयान्तामा विमनमी	३ १४ ७१३	म	
मनाः सवदुःखानां	३५ ६५	मयिक्तं सर्वदुःखाणि	१८ ५८ ८९५
महाभासि नैवनां	१ ३ ७७३	मयिक्ता महत्प्रणा	१ ९ ७९८
माय्य पुष्यहृतांशवान्	३ ४१ ७२७	मन्मदुग्रमन्मदो	११ ५५ ७८७
म		मत्तं परतरं नान्यत्	७ ७ ७७
मां स्पृशन्ममि	७ ११ ७३१	मनुष्याय परमं	११ १ ७७६
महर्षिं भूतानां	१३ १५ ८ २	मनाःशान्तं गोमयम्	१७ १६ ८१८
मना ३ मनामने	७ १ ७३३	मनुष्याणां महर्षेण	७ ३
महर्षि म त्वर्षितामि	४ ५ ६७	मन्मदा मय महर्षा	१४ ७९१
मायुगामा मनस्तया	३ ३ ७१	मन्मदा मय महर्षा	१८ ६५ ८९७
मयान्ताभवातामा	५ ११ ७ ३	मन्मदं यं तन्मन्मदं	११ ४ ७७६
महर्षि मा सवदुःखानां	७ १ ७३१	मम योऽनमहर्षा	१६ ३ ८१
मन्मदा मय महर्षि	६४	मन्मदा मय महर्षा	१५ ७ ८९१
मन्मदा मय महर्षि	७ ८ ७९८	मया तन्मन्मदं महर्षि	४ ७ १
मन्मदा मय महर्षि	८ ८ ८५	मया तन्मन्मदं महर्षि	१ ७ २
मन्मदा मय महर्षि	८ १ ८६३	मया तन्मन्मदं महर्षि	११ ८७ ७८

मयि ब्रह्मन्त्ययोगेन	१३	१	१	यत्तु क्षमंयुना कम	१८	२४	८५४
मयि सखायि क्षमाणि	३	३	६७१	यत्तु हृन्मनोऽस्मिन्	१८	२२	८५३
मय्याबैश्य मतो ये मां	१२	२	७८९	यत्तु प्रमुक्तधराय	१७	२१	८३९
मय्यासन्नमना पार्थ	७	१	७२७	यत्तु कृते त्वनाहुति	८	२३	७४८
मय्यव सन्न आश्रय	१२	८	७	यत्तु योगेश्वरः कृष्णो	१८	७८	८७
महर्षय भक्त पूर्वे	१	३	७६४	यत्तु परमते पितृ	६	२	७१६
महर्षीणां स्मरुहं	१	२	७७२	यत्तुऽप्ये प्राप्यत स्वर्गं	६	७	६९९
महत्मानस्य मां पाथ	१	१३	७७३	यत्तुऽशमितो निर्व	९	३	७१
महाभूतान्यहंकारो	१३	७	७	यत्तु गीता निवातरणा	६	१९	७१७
मां च योग्यमि	१४	२६	८१७	यत्तु नैनीं बहुबोध्यु	११	२८	७८१
मां तं व्यवा मा च	११	४१	७८६	यत्तु प्रकाशस्त्यक्तः	१३	३३	१८
मात्मान्यज्ञानं कन्तेय	२	१६	६२७	यत्तु प्रीतिं क्षम्यं	११	२	७८१
माताम्मानयोस्तुय	१६	२७	८१४	यत्तु सगर्भं सादम्यात्	१३	३२	८७
मानुष्य पुनर्कर्म	८	१७	७४७	यत्तु बाधि समिद्धोमि	४	३७	६९४
मां हि पाथ व्यापामिन्य	३२	७६१		यत्तु चानुकुचं च	१८	३१	८५१
मुक्तमहोऽनहंकारी	१८	३३	८७	यत्तु हृद्धारमाभिन्य	१८	७१	१६
मुक्ताहंकारमनो यत्तु	१७	१९	१३	यत्तु च वशिणे	८	११	७८४
मृत्यु सवहराहं	१	३४	७७३	यत्तु तं मोहकमिदं	२	७२	६४६
मोक्षार्थं मोक्षप्रसाध	१	७७३		यत्तुऽस्मिन् तेज	१७	१२	८२३
यत्तु परमं गुण	१८	६१	१६१	यत्तु भूतदृग्मार्ग	१३	३	१७
यत्तु चेति हन्ता	१	३३१		यत्तु यत्तु हि क्षम्य	४	७	६८
यत्तु चेति पुनर	१३	७३	१७	यत्तु विनियतं चित्तं	३	११	७१
यत्तु चित्तं मृतमना	१	३	७७६	यत्तु सत्त्वं प्राप्ये नु	१४	१४	८१९
यत्तु ब्रह्मायममना	११	८७	७७	यत्तु संहारं चार्थ	२	७८	६४७
यत्तु च नास्ति चान	१७	४	१३	यत्तु हि चेन्निर्वाण्ये	३	४	७१
यत्तु च न पुनमोहम	४	३७	६३	यत्तु मामग्रीसार	१	४६	६९१
यत्तु चोक्तिं कौन्तेय	७	३८	६१	यत्तु क्षयं न चेत्ये	३	३	६३८
यत्तु च प्रानिन्तना	१	८६	१६	यत्तु चोक्तिं चोक्ति	१	३६	६३६
यत्तु चोक्तिं चोक्ति	२१	७७		यत्तु चोक्तिं चोक्ति	४	८	६८७
यत्तु चोक्तिं चोक्ति	३	३	७१७	यत्तु चोक्तिं चोक्ति	१	१	६६७
यत्तु चोक्तिं चोक्ति	१	११	१६३	यत्तु चोक्तिं चोक्ति	१	३१	६
यत्तु चोक्तिं चोक्ति	७	७७		यत्तु चोक्तिं चोक्ति	१	३	७१३
यत्तु चोक्तिं चोक्ति	११	३७	१६३	यत्तु चोक्तिं चोक्ति	१८	३४	१६६

यथा धर्मधर्मश्च	१८ ३१ ८५६	ये यथा मां प्रपद्यन्ते	४ ११ ६८१
यथा स्वर्गं मयं शोभं	१८ ३ ८५६	ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य	१७ १ ८३४
यं धर्म्या पार्श्वे स्थिते	६ २२ ७१६	येषामर्थे कश्चित् नो	१ ३३ ३१
यं संन्यासमिति प्राहुः	६ २ ७ ७	येषां त्वन्तर्गतं पापं	७ २८ ७३७
यं हि न व्ययस्त्ववेते	२ १ ६५८	ये हि सर्वशक्त्यो योग्य	८ २२ ७ ८
यं स्वर्गानमिच्छन्तः	२ ५७ ६४७	योगयुक्तो विष्णुर्ब्रह्मा	५ ७ ६९
यन्वात्मनोऽतिरेकं स्वप्न	३ १७ ६३४	योगसंन्यास्तत्प्रकारं	४ ४१ ६५५
यत्किञ्चिदपि मन्त्रता	३ ७ ६ ७	योगस्या कुत्र कमापि	२ ४८ ६४४
यस्मात्समतीतो हम्	१५ १८ ८२४	योगिनामपि सर्वेषां	६ ४७ ७२७
यस्मादोद्दिष्टं लोकं	१२ १ ७ ३	योगी युक्तीतं ततः	६ १ ७१२
यस्य नाहङ्गो भवो	१८ १७ ८०	योग्यमानानमेवेष्टं	१ २३ ६१६
यस्य सर्वं समारम्भः	४ १९ ६८६	यो न हृष्यति न वदति	१२ १७ ७ ४
यस्मान्नतपः कर्म	१८ ५ ८४७	यो न्तामुन्तोऽन्तरात्म	८ २४ ७ ४
यश्चिदास्तुतुमुचो	४ ३१ ६ १	यो मामकमनादि च	१ १ ७३४
यश्चिदाधिनिः कन्ती	३ १३ ६३१	यो मावेकमसम्भूतो	१५ १९ ८२७
यश्चाप्यन्तर्गतोऽन्तर	३ ९ ६५९	यो मां पश्यति सर्वत्र	६ ३ ७१८
यश्चे तपसि दाने च	१७ २७ ८४१	यो यो यां यां तनुं मत्तः	७ २१ ७३४
यातयामं गतरसे	१७ १ ८३७	योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः	६ ३३ ७१
या निष्ठा सर्वभूतानाम्	२ ६९ ६५७	युक्तेष्वं तदाऽऽत्मानम्	६ १५ ७१४
यामिमां पुष्पितं वारं	२ ४२ ६३९	युक्तेष्वं तदाऽऽत्मानम्	६ २८ ७१७
यान्मन्त्रावते निश्चिन्	१३ २६ ८ ६	या शास्त्रविधिमुत्सृज्य	१६ २३ ८३२
यान्तेदाधिरौढे	१ २२ ६१६		
यावानपि उपपन्ने	२ ४६ ६४१	रक्षणमभ्यासिष्य	१४ १ ८११
यान्ति देवन्त्या देवान्	९ २५ ७५८	रक्षति प्रपद्यं गन्वा	१४ १७ ८१७
युक्तं कर्मफलं त्यक्त्वा	८ १९ ७ १	रमो रागाद्व्यक्तं विद्धि	१४ ७ ८१
युक्ताहारविहारस्य	६ १७ ७१६	रतोऽहमप्यु क्रीन्तेष	७ ८ ७३
युक्तस्वप्नविश्रान्त	१ ६ ६१२	रामदेवविभुर्गन्तु	७ १४ ६५
ये च यः कश्चिदा माया	७ १२ ७३१	रागो कर्मफलपुः	१८ २७ ८५५
यः तु धर्माभूतमिदम्	१२ २ ७ ५	रागं संशुष्य मीरुष्य	१८ ७६ ८३
ये तु न वाणि कमापि	१२ ३ ७८	राजकिया राजगुप्यं	९ २ ७५७
यः स्वभक्तमिच्छन्	१२ ३ ७८	रक्षाणां हारकभामि	१ २३ ७०१
यः स्वभक्तमिच्छन्	३ ३२ ६७१	रक्षाणि यत्नतः वे च	११ ७२ ७८
यः स्वभक्तमिच्छन्	९ २३ ७५७	रक्षन्ति यत्नतः वे च	११ ७३ ७८
यः स्वभक्तमिच्छन्	३ ३३ ६७१	रक्षन्ति यत्नतः वे च	८ ९ ७ ४

ऐसिष्मते प्रसमान	११ ३ ७८१	भद्रया परया तमै	१७ १७ ८३८
अयेऽग्निन्द्रिषिषा निश	३ ३ ६५४	भगवाननभृषध	१८ ७१ ८६८
द्येम् प्रवृत्तिरारम्भ	१४ १२ ८११	भगवोऽहमे ज्ञानं	४ १ ६९
ब		भुतिप्रियविष्वा ते	५३ ६६३
बभ्रुमहृष्यशरेण	१ १६ ७६०	भयान्द्रम्यमयाधरात्	४ ३३ ६ ३
बक्राणि तं त्वरमात्रा	११ २७ ७८१	भयान्त्वधर्मो विगुण	३ ३६ ३७३
दायुयमाऽग्निवरुण	११ ३ ७८३	भेयान्त्वधर्मो विगुण	१८ ४७ ८६१
वासाधि कीप्यानि	३ २ ६३१	भेया हि ज्ञानमन्यासात्	१२ ४ ७ १
विषा वैनयसम्पदे	७ १८ ७ २	भात्रा नीतिर्याभ्यन्य	४ ६ ६८
निषिद्मिन्मृदाक्षं	१७ १३ ८ ७	भोक्ता चतुः स्थान च	१७ ९ ८ २
निविक्तेशी कक्षाधी	१८ २ ८६३	भृगुपुत्रोऽहमेव	१ ७ ६१८
नियया विनिवृत्त	५९ ६४८	स	
विषमन्द्रियसंयमात्	१८ ३१ ८ ८	म पर्यायं मया तेऽद्य	४ ३ ६७७
निल्लरेषान्मनो यागं	१ १८ ७३	सम्पदाः कर्मत्रयविज्ञानो	३ २७ ६६
विषाह कान्त्यः सवान्	२ ७ ६ ७	सम्पत्ति मन्त्रा प्रसन्न	११ ४१ ७८४
वीतराजमयः कष	६ १ ६८०	स पाशा चतुराणाम्	१ १ ६१६
वृष्णीना वानुषेवाऽग्नि	१ ३७ ७७४	सततं वीतयन्तो मां	१४ ७७३
वन्ता सामवेगेऽग्नि	१ ७७	स तया भद्रया युक्तो	७ ७ ७३७
वेगादिनाग्निनं नित्यं	१ ६३१	सत्त्वरमानपुण्य	१७ १८ ८३०
वेगाहं समशीतानि	७ २६ ७३७	सत्त्वान्त्वन्वायत हनं	१४ १७ ८१७
वन्तु यहेतु तप सु चव	८ ८ ७६९	सत्त्वं रश्मिन्मति	१४ ८१
व्यक्तायामिन्द्र बुद्धि	६१ ६३८	सत्त्वं मुखे सद्ययति	१६ ९ ८१३
व्यामिभ्योश्च वाक्यन	३ ६ ४	सत्त्वानुप्रा सद्यय	१७ ३ ८३६
व्यासप्रसाशः पृथ्वान	१८ ७ ८६	सद्यश्च शत स्वस्या	३ ३३ ६७७
वा		सज्जाय मायमाय च	१७ ३ ८४१
वक्ताऽर्हिव यः साधु	३ ७ ४	समस्तः समस्तः स्वस्या	१४ ८ ८१४
धनं धनं वरमेतु	६ ७७ ७१७	समाह्वयः सद्यय	७६
धमा धमनरा शीर्ष	८ ६ ८७	सम कायशिरोप्रीति	६ १३ ७१३
धरारे यजमानाति	१२ ८ ८२१	सन् पर्यायः सद्यय	१३ ७८ ८ ७
धरिषाऽग्निमिष्य	८ १ ८	सन् सर्वेषु भूतषु	१३ ७ ८ ६
धृष्टं गता ध्ये	८ ३ ७८८	सन् शरीरं च मित्रं च	१ ८ ७ ४
धृष्टी द्या प्र नद्यः	६ १ ७ ३	सद्ययः सद्यय	३ ७३
धृष्टमममममम	८ ७३	सद्ययः सद्यय	६ ३ ७ १
धौय तदा भूतिनाथ	१८ ४३ ८६	सद्ययः सद्यय	१८ ७६ ८६३

सर्वगुणस्य भूय	१८ ६४ ८६३	संन्यासस्तु महाबाहो	५ ३ ६९९
सर्वतः पाशवर्जं तत्	१३ १३ ८ १	संन्यासस्य महाबाहो	१८ १ ८४४
सर्वशराणि संन्यस्य	८ १२ ७४४	संन्यासः कर्मयोगस्य	६ २ ६९०
सर्वशारेषु देहैः स्मिन्	१४ ११ ८११	संन्यासं कर्मणां कुण्ड	५ १ ६९०
सर्वभर्मान्परित्यज्य	१८ ६६ ८६७	संन्यासयोगी पृथग्भाष्य	७ ४ ६९
सर्वभूतास्त्वहं	६ २९ ७१८	स्थाने हृदीत्येष तव	११ ३६ ७८२
सर्वभूतस्मिन् धो मां	६ ३१ ७१८	स्थितप्रज्ञस्य वा मया	२ ५४ ६४७
सर्वभूतानि कौन्तेय	९ ७ ७५२	संन्यासकृत्वा बहिर्बन्धान्	७ २७ ७ ५
सर्वशरीरेषु येनैव	१८ २ ८५२	सर्वकर्मसि पापेष्वपि	२ ३१ ६३६
सर्वमेतद्भव मन्ये	१ १८ ७६९	स्वभावज्ञेन कौन्तेय	१८ ६ ८९६
सर्वयोनिषु कौन्तेय	१४ ४ ८१	स्वयमेवात्मनात्मानं	१ १५ ७६०
सकस्य चाहं हृदि	१८ १९ ८२३	स्ये स्ये कर्मण्यमिरताः	१८ ४७ ८६०
सर्वाणीन्द्रियकर्माणि	४ २७ ६८९		४
सर्वेन्द्रियगुणाम्बुजं	१३ १५ ८ २	इन्द्र तं कथयिष्यामि	१ १९ ७७
सहस्रं कर्म कौन्तेय	१८ ४८ ८६१	हृदी वा प्राप्यस्यसि स्मरं	२ ३७ ६३६
नह्यश्वं प्रयां सहस्रा	३ १ ६६	हृदीत्येष तदावाक्यं	१ २१ ६३६
सहस्रस्युगपर्यन्तं	८ १७ ७४६		७
साधिनृत्वाधिपैर्वा मां	७ ३ ७३७	धिप्रं मयति कर्मता	९ ११ ७६१
सिद्धिं प्राप्नो मया ब्रह्म	१८ १६३	क्षेत्रक्षेत्रज्ञपरेव	१३ ३४ ८ ८
धीनस्ति मम गात्राणि	१ २९ ६१८	क्षेत्रज्ञ चापि मां विद्धि	१३ २ ७९७
सुखदुःखे समे कृत्वा	२ ३८ ६३६		७
सुखं भ्रातृमनिक यच्छा	६ २१ ७१६	ज्ञानबलेन चाप्यस्ये	९ १५ ७५४
सुखं विशन्ती विविध	१८ ३६ ८५७	ज्ञानविज्ञानतृताया	६ ८ ७१२
सुखं भूमिषु कप	२ ७८७	ज्ञानेन तु तच्छानं	७ १६ ७ ९
सुखं भिज्ज्वालीन	६ ७१	ज्ञानं कर्म च कर्ता च	१८ १९ ८७२
सकलं नरकायन	४२ ६ १	ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानं	७ २ ७९७
सकस्यप्रसन्नान्कामान्	६ ७	ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता	१८ १८ ८७२
सन्तुष्टं सततं योगी	४ ७९३	ज्ञेयं यत्प्रत्यक्षमाणि	३ ६९८
सन्ति यम्येन्द्रियग्रामम्	४ ८९		१३ १२ १ १

सूची

इस सूचीरत्न की ऊपर ऊपर से छानबीन करने से वाचक ठीकरी रूपता की
कल्पना कर सकेंगे। ग्रन्थ और ग्रन्थकारी के नाम आगरानुक्रम में दिये हैं। एक ही ग्रन्थ
के ग्रन्थों की एक ही तालिका दी गई है यह वाचकों के समक्ष में आ जायगा। गीता
के रहस्य के स्वीकरण के लिये विरयविशेष के अनुरोध में आज्ञाकारी व्यक्तियोंका
निवेद्य स्वतंत्र शीर्षक के नीचे दिया गया है। और पारम्परिक ग्रन्थों का समावद्य
अपाम्बाओं में करने में आया है।

ग्रन्थ और ग्रन्थकार

क		गमोपनिषद्	१८७
कथोपनिषद्	५३ ९३ १२ १४१	गाथा (सुप्रराम देवो)	
१४६ १३ १७१ १८१ २		गीतार्पणरामार्थ	२७
२ १, २ ८, २ ९, २२१ २२८		गीता (तारिन्द्र देवो)	
२३७, २४० २६ २ १ ३१५		गुरुस्नान-वसिष्ठ-तन्त्रसारवच ४ ६ ३६७	
३६४ ६ ८, ४३४, ४३९, ५३		गोपाख्यापन्युपनिषद्	५३३
५७७ ६३, ६३४, ७१७, ७४५		गौडपात्राचार्य	१५४ १३३
८१८, ८२१ ८४ ८ ३ ८३७		गौडीय पञ्चोत्तर पुराण	४
कथसरित्सागर	६१	गौतमसूत्र	८१
कणाद	१५१	ख	
कविस	१५३ ५४६, ५५७	पालक	४५०
कपिलगीता	३	पावाक	७७ ८,
कथसरित्सागर	५ ६	शुद्धव्या (पाखी)	४४ ४८३ ७०६
कस्मिन् ४२ ७३ १३ १ २, १२८		ग	
३२१ ३३९, ३४ ४ ३ ५६४		छांदास्योपनिषद्	३२, ११७, १३७
५६		१ ३ १०१ १७३ १८७ २ ७	
काल (व्यं गु)	५३३ ५६५ ५७	२२१ २२७ २२९, २३२ २३६	
किरात (भारवि देवो)		२३७ २४६ २५३ २५७, २७८	
कुशाग	२४	२८९ २ १ २९८ ३ १ १	
कुम्पुराण	४	३१६ ३८४ ३६१ ४१ ४१४,	
कुनोपनिषद् २ ८ २३३ ३९२ ४ ९		४१८ २, ५३२ ५४५, ५४७	
कुण्ड काश्मिरी मन्त्राचार्य	१७	५४८ ५५ ५७९, ६५३ ६९१	
कुम्भी	२६	७ ३ ७२८ ७३, ७४३, ७७१,	
कथोपनिषद् २३७ ३४१ ३८८ ७३		७७५ ७८४ ८१९, ८२ ८३७	
कुम्भी (पालक देवो)		८४	
कौपीनकुराणिषद् ६३ ७७ ७ ८		कुरिकोपनिषद्	५३५
८ ७७६ ४८६		घ	
कुण्डानाम्	२७	गङ्गाधर-वामाश्विन	९८, ३१६
ग		३४१ ४८८ ४८	
गङ्गा (कथमुद्रित)	१ २	गमिनी (भद्राणा, मी. लख)	५६ ७,
ग		७ ७ ४४१ २८ ४ ८६	
गङ्गागीता	६ ३	गमिनीसूत्र	७७ ५४ ७ ३१७
गङ्गागीता	६	ड	
गङ्गापुराण	८	राजसूत्र	१६४

माध्वचरित (मूयस रेणो)		१६८, २८१ ३ १, ३१५ २४
माणमह	५६९	३४२ ३५९, ३९८ ४१३ ४१०
मादरायणाचार्य	१२, १ २४८	४२६ ४२ ४३३ ४३४ ४३७
मायम्भ ४ २७ २७४ ३७ ३९९		४५७ ४६९, ५३ ५५९ ६ ७
३ ४		६४९ ६४८ ६९४ ७२५ ७३४
मुद्रचरित	६०	७ ८ ७५ ५ ७६ ७६६ ७७४
मुहुरारम्भोपनिषद् ९३ ९८ १११		माङ्गारकर (का रा यो) १६ १
१३३ १४३ १४८, १७१ १८७		३३ ५५२ ५६३ ५६८ ५७९
१९, २ ८ २ ९, २१३ २१७		मरवि ४७ ३९९
२१८ २२१ २२४, २२५ २२८		भास ७ ११३ ३३१, ३४ ५६५
२२५, ३१ २२२ २३४ २३६		५७०-
२३७ २४९ २५१ २५३ २५८		मास्कराचाय ४१२
२६४ २६६ २७८ २९१ २९३		मीष्म २ ५१६ १७
२९८ २९९, ३१८ ३१५ ३१६		मित्रुगीता ४
३२३ ३५९ ३६१ ३६३ ३८८		म ७६५
४३७ ४७ ४९८ ५११ २९		मत्स्यपुराण १६
५३२, ५४५ ५४६ ५५३ ५८		मधुसूदन ७३३
८२ ६२८ ७३३ ७४ ४४२		महानाट्यजोपनिषद् ८२
७४६ ८ ७ ८५३		महावधा ३९४ ५७३ ७७ ८२
बोध्यगीता ६		महाबंस (पासी) ५७६
बोभायनम्भ ३५३ ५६५		महापरिनिम्बानुत्त (पासी) ८१
बोभायन पद्मजोपम्भ ५३७		मम्भाचाय (भानवतीर्य) १६ १७
ब्रह्मशास्त्रमुच (पासी) ७८		५३७ ५३९, ५४९
ब्रह्मवैवर्तपुराण ६०		मनुस्मृति ३ ३३, ३४ ३५ ३७
ब्रह्मम्भ (वेगस्तम्भ पासीरिह रेणो)		४ ४१ ४३ ४४ ४५ ४७ ४८
ब्रह्माण्डपुराण ४		५ ६३ ६ ७ ७४ १ ४
ब्राह्मणभूमिका (पासी) ५८१		१ ६ १ ८ ११२ १२१ १२७
ब्राह्मण (ताठिष्म रेणो)		१२८ १७१ १८२ १९१, १ ४
५		१९५ २३६ २६८ २१ २८६
भट्ट कुमारिस १		२ ७ २ ४ ३ ६ ३३ ३३
भबर्म्म ७७ ४२८		३५९ ३५ ३६ ३६४ ३६६
भद्रहरी ३८ ६७ ८३ १४ १ ७		३८१ ३ ६, ४ ४७ ४८९
१ १७		५६९ ८९ ६१२ ६१ ६४९
भगवत ६ ८१ ६७		६६ ६६७ ६७६ ६७१ ६

७०७ ७१८ ७४६ ७६५ ७७१	३९९, ४	१२	१४	५२१
७१४ ८१२ १३८, ८४ ८६०	५१२ ५२३, ५३७	५	५	५८३
मोक्षोपनिषद्	२२३	२४७	३८, ६	५२१
मिश्रि प्रभ (पाणी) १	३७३	४४२	३४ ४२ ३७, ५११	५२१
५१४ ५७१ ८३ ५८५ १६	४४	५२५		
मुंडोपनिषद् १७९ २	२	८	१	९
२२१ १३२ २४६ २				
१५८, १७८, ३ १ ३१५ ३४७				
५७७ ६३९ ७२८ ७३				
मुण्डि कवि				८
मैत्रुपनिषद् १ ७ १३३ १३७ १७१				
१०१ १४८ २ ३, ३८ ११९				
२९ ३७८ ५३३ ४६ ४७				
५ ३ ५ ६ ८ ७४३				
८२				
मैरोपेत				६९
मंथिणीता				३
मृष्टकणिक				४१
महाभारत				
भाषि ३ ३१ ३३ ३४ ३ ३७				
३८ ४५ ४८ ७७ १ ६ १९				
३६८ १ ४ ४ २ ४४८ १४				
१७ ५२८ ५३, ५६३				
व्या				११ ४ २
का ३ ३५ ४१ ४३, ४४ ७५				
७४ १ २ १ ९, १४१ १९१				
१७७ ७८ २ ३ ३१ ३२७				
३४६ ३८१ ३९३ ३ ४४				
४१२ ५ ३ १४ २१ ५२				
५३ ५६३ ५८२				
विद्या				३१३
योग ३१ ४१ ४५ ३ ४ १ ४				
१ ९ ३४ ३४१ ३ ४ ३९१				
३९९, ४	१२	१४	५२१	
५१२ ५२३, ५३७	५	५	५८३	
द्रोण	३८, ६	५२१		
कर्म	३४ ४२ ३७, ५११			
शास्त्र	४४	५२५		
जी	१४१ १२१ ६३३			
वातिपत्र ३ ९, १ ३ ३१ ३३, ३५				
३४ ३ ३७ ३९, ४१, ४२ ४५				
४६ ४१ ५९ ५० ६३ ७				
९५ ८ १ १, १ २ १ ७				
१ ५ १११ ११ ११३ १२				
१२७ १३५ १३६ १४ १ १				
१८९ १६ १६३ १७१ १७८				
१८३ १८७ १९३ १ ४ १९५				
२ २ १ ५ १ ९, २११				
२३१ १ ३ २३१ २३३ १५७				
२७३ ७१ ७९ २८१ १९३				
२ ४ १९ ३ ६ ३ ९, ३१५				
३१३ ३१८ ३१९, ३२ ३२२				
३२७ ३३२ ३३९ ३४१ ३४२				
३४३ ३४५ ३४६ ३५१ ३७१				
३८१ ३८९ ३ ३९७ ३९८				
४२३ ४४१ ४४५ ४ १ ४७१				
४१२ ५ १ ५ १ ५१४, ५१५				
५११ ७१ ५ १ ७ ५१				
५३७ ४१ ५३ ५९ ५				
८ ५ ९ ३१ ५६३ ५८३				
६१७ ६३१ ६४ ६५५ ६६१				
६६२ ६६८ ७११ ७१ ७१८				
७२३ ७३ ७३ ७३४ ७४२				
७६३ ७ ७ ७ ८, ७ ७६७				
७७१ ७७७ ७८ ७१३ ८ ७				
८३ १६ १६४ ८९७				
अनुशासन ३८ ३९ ३१ ३ ५ २७३				

२४	२९९	३८१	३८९	३९१	रामायण —	
५	५२४	२७	५४१	५६६	वासुदेव	४१
७७	७७४	८१८	८६		अयोध्याकांड	४
अध्याय २३	३	१९	१४१	१५९,	अरण्यकांड	७७४
१८	३१९	३२२	३२७	३२७	सुखकांड	१९८
३४३	४४४	४४३	४७३	४७	उत्तरकांड	७३
४८	४८६	५०६,	५२	५६६		क
५७५	७१६	७७	८१९,	८१७	किष्किपुराण	१२३
८६	८६७					क
मीमांसा	५	२	१९	५२१	वसुदेवपुराण	५६५
५२५	५६				वसुदेव (पासी)	५७७
स्वर्गाष्टांग		३८	९	५२८	वसुदेव	१६, ५६२
आत्मवाचिक				४८६	वराहपुराण	५
महाभारत				५८	वाग्म	८३६
					वाग्मनेयी संहिता	२५८, ३६
समगीता				४	वाग्म पण्डित (धर्मादिभिः)	१९
यथायगीभिः				१९	वासुपुराण	५
याज्ञवल्क्य	३५	१२७	३५२	३५८	विचित्रगीता	३
३६१	३६५	४३१			विदुर	४
यान्क (निकर)	३८	१	४	१२१	विनयपिटक	५७७
२९८	३	३५	५४१	५६४	विष्णुपुराण	४, १२१ १९५ ५४९
७४६					७ ७६५ ७६६	
योगवाचिक	५	८७	३१	३२६	वेद (तास्मिन् देवी)	२४३
३३४	३३७	४१	६४४	६६६	वेदान्तसार	७ ३२
योगतत्त्वोपनिषद्			५७५	५७	वेदान्त (धार्मिक, ब्रह्म)	७ ३२
					७६ ११ १४८ १५ १६७	
					१५६ १६६ १७३ १७५ १७५	
रघुवंश	४१	७३	३३	३४	१८ १८७ १ १९१ १ ३	
रामायण					१ ८ २ २ ८ २२१ २४३	
रामपूजास्मिन्पुनियद्	४१		४२३		३६ २६७ ३ ७७२ २७४	
५३३ ५४७					७७ ७७६ २८१ २८३ २८६	
रामायणवाच्य	५	१६	७	३ १	२८ ७ २ १ ३ ३ २	
१ ३७ ८३ ३८					३१५ ३१७ ३१८ ३३६ ३४१	
रामगीता				४	३४६ ३४७ ३५, ३६१ ४ ३	

४२४ ४४२ ४६९ ४४० ४४२, ४४२, ४४३	३७८, ३८७, ३९९, ४ ७ ७ १ १	४७०,
वैद्य (चिन्तामय चिन्तामय) ७६७	सरकार बाबू बिशोयीसम	४०७
७६९, ७७२ ७६३ ७६७	सदस्य पुंडरीक (पासी) ७७४, ७७५,	७७५, ७७५,
म्यासपीठा ४	७८६	
ब्रह्मपीठा ३	सम्मानवमुक्त (पासी) ५७८, ५८०	
ब्रह्मश्रेय-मूर्ति ३३३	सर्वोपनिषद् २१९	
ब्र	सप्तश्लोकी गीता ७	
गठरथ ब्राह्मण ३१८, ७७७	संहिता (तात्त्विक श्रेणी)	
शाङ्ख्य ८९, १२८	सांख्यकारिका ९७, १३४, १७४,	
शिवगीता ४, ७, ६	७७ १६ १६३ १६४, १६५	
शिवस्ति केसरी ३६८	१६६ १८ १८९, १९२, १९३	
शेताश्वेतरूपनिषद् १६४ १७१ १८६	१ ३ ७७	
१८७ १ ३ २ ९, ११९, १८१	मुक्तनिपात (पासी) ३९, ५७५,	
१२५, १७७ १२५ १२३ ३६१	७७७ ७७७	
१२१, ७३१ ७३३ ७३ ६७	मुरभराचाव ३११	
७४ ८ ८७८ ८७८	मुमापिन ३८	
शिवपुराण ७	गुणपीठा ४	
शंकरानाम ११ १३ १७, ८१ १	गुणसंहिता ४	
१११ १७४ १७६ १७६ १७७	म्यासीना ४, ६	
१७७ १७८ २ २२३ ३	मृत (तात्त्विक श्रेणी)	
७३ ७६ २८३ ९ ३ ३	मयमिहसक्त १ ३ १ १	
१७ ८ ७ ७ ७७७ ७४	संयमुक्त (पासी) ७७३ ७७, ७७७	
७७७ ७७ ७७ ७ ७ ७ ७	७७७	
१८	मीमांसानन्द (पासी) ७७७, ७७३	
शंकरागिता ३	मईस पुराण ८	
शंकरानाम १ ८१ ७७८ ३६		
शंकरा पञ्च ८१ ७८		
शंकरा ८ १७	हनुमान पाठन १	
श	हनुमान १	
शंकरा १ ८	हनुमान ४७ ७७ ७७	
श	हनुमान ३ ७७३	
शंकरा (शंकरानाम शंकरा) ८ १ ८	हनुमान पुराण ६८ ७७७	
८१ ८ ८७ ८७ ८७	हनुमान ३	

धीरस्वामी

४

१

रामेश्वर

१

३

३५१ ६ ६ ४

व्यक्तिनिर्देश

५

३३६

मिस्त ३६ ८६ ३१४ ६६१ ३३२

६ ३ ६६ ६८३ ६ ६ ६१४

६ ६ ६ ६ ६ ३ ६ १

अपारपट

४

अतीगत

४४२

अगुनीमान

१ ८

रामपतिश्री

६६३

अनुम रहमान

६६६

८९५

६ ६

रानी

१ ९

अनकसंदर

६१६

६८८

६ ६

गाम्प दण्डी

१ ८ ३३६

अद्याक

६१६

६८८

६ ६

गीतननुज

१

अतिभाकस

३३६

६५

अभरति बैक्य

५

पंडितगोसायन

१०

आगिरस

४४

पादस

४१

आनुरामी

८४२

निरस

४१

इश्वर

३३

८१

८४

मन

३

३३३

३५३

३५३

३५३

३५३

मनसु (मिस्त गरी)

३३

८१

८४

मन

३

३३३

३५३

३५३

३५३

३५३

उदय

३३

८१

८४

मन

३

३३३

३५३

३५३

३५३

३५३

उत्तम नवद

३३

८१

८४

मन

३

३३३

३५३

३५३

३५३

३५३

एकनय

३३

८१

८४

मन

३

३३३

३५३

३५३

३५३

३५३

कना

६

करी

३

कैरापज्ज

३

कालनद

३ ८

करी

३

करीतराव अष्टतपु

करीतराव

५

श्रीमगवान्	८	सुधमा	२०९
शेलेण्ड	४८ ७ २२९ ३३३	सेतान	५९४
शैलक	३३९	शोनशेखर	५०३
स		स्कंद	२९१
सनकुमार	१२१ २२७ ३ ८ ४७	सुमरणि	३४१
सरदेवाई (नरहर गोपाल)	५६९	हरिभन्त्र	३८
	५७	हर्यष	३४
साधवीश	१९ प्र.	हुंमेट	२९
सुप्रभा	८९	हिरण्यगर्भ	३ ९
सुमंत	८४		

युरोपियन ग्रंथकार

आरिस्टॉटल	१९ प्र., ६८ ७३ ३ ८	ग्रे	४९८
३ ६ ३३ ४८		पेटो (डॉ एफ.)	१८६ टी.
ऑगस्ट बॉन	३३ टी. ३३ ७७ ११४	गार्बे	५४४ ५६८ ७४
११६ १८३ ३ ६ ३ ६ ४८९		गिरर (गाभगर)	५७६
५ ८		बेयस संधी	१ ३ टी. ४९९ टी.
आर्पेन सिन्धी	५९७ ७ ३ टी.	बेयस मार्टिनो	१२५, १७४
इनाक रेकिर्नोव	५ ४ टी.	ब्यूबेन	१ ६
फ्रीट ३४ ३८ ८८ ८९ ११३ १३ ७		डार्कावल् (डॉ.)	१५४
१४९ २१५ ११६ ११८ १२३		डायसेन	१८ १९१ ४७७ ४८८, ४८९
१२६ २६ २६३ टी., ३७५		डार्किन	१ ३ १५८ १५६ १७२, १७
३८२ ३८ ४८७ ४८८ ४८९		डार्लन	१५७
६ ३		डॉमलन	५७५
बैरस (पाठ) ८८ ११ ४९ टी.,		पिरी	५४३
४९३		मिरी	५४३
डिग	५९३	मिरी	५४३
डॉ.बुध	१३३ टी., ५९३	मिरी	५४३
डेन (डॉ.) ७४ ८१ ५८६ ८८		मिरी	५४३
डीन ३ ३७ ३८ ८ १२३ २१९,		मिरी	५४३
१२७ १२८ ४८८		मिरी	५४३

